

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ И МИРЕ:

КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ



**ОБЪЕДИНЁННОЕ ДВИЖЕНИЕ
РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Москва
2019

УДК 1 (101.2)
ББК 87
Р89

Научный редактор

Варава В. В., доктор философских наук,
профессор Департамента социологии, истории и философии
Финансового университета при Правительстве РФ,
сопредседатель Объединенного Движения
«Русская Философия»

Р89 **Русская философия в России и мире: коллективная монография** — М. — Объединённое движение «Русская философия», 2019. — 196 с.

ISBN 978-5-6042801-0-2

Данное издание отражает научно-исследовательскую, просветительскую и издательскую деятельность Объединённого Движения «Русская Философия» за 2018 год. В книгу входят коллективная монография «Русская философия в России и мире», изданная по материалам симпозиума 1 декабря 2018 года, а также материалы круглого стола «Трансгуманизм в контексте современной философской культуры: pro et contra», состоявшегося 29 октября 2018 года. Издание предназначено для студентов, аспирантов, преподавателей, научных работников философских и иных гуманитарных специальностей, а также для всех тех, кто не связан профессионально с философией, но кому небезразлично состояние современной философской культуры в России.

УДК 1 (101.2)
ББК 87

ISBN 978-5-6042801-0-2

© Объединённое движение «Русская философия», 2019

Оглавление

<i>Русская философия в России и мире: коллективная монография</i>	
<i>Борчиков С. А.</i> Топос русского духа.....	7
<i>Варава В. В.</i> Русская философия в поисках человека.....	19
<i>Буланов В. В.</i> Экзистенциализм Льва Шестова в пространстве современного интеллектуального дискурса	26
<i>Ермишин О. Т.</i> На перекрестке философских и литературных традиций	30
<i>Лосев А. В.</i> Философия и русское любомудрие.....	44
<i>Скобелев Г. В.</i> На пути к всеобщему объединению — «Теория Реального объекта».....	55
<i>Океанский В. П., Океанская Ж. Л.</i> «Глубочайшая метафизика»: Духовные доминанты отечественной философской мысли	72
<i>Римский В. П.</i> Гетерогенный хронотоп русской философии	78
<i>Буланов В. В.</i> Синтез науки и религии в русской философии: Вл. Соловьев и Н. Федоров.....	105
<i>Бужор Е. С.</i> Два смысла «ты еси» — к вопросу об умопостигаемом самоопределении в антропологии Вячеслава Иванова.....	111
<i>Клягин С. В.</i> Аватары, селфи, лайки	121
<i>Барановский Д. В.</i> Рецепция идей русского космизма в публицистике Б. Б. Вахтина	134
<i>Круглый стол «Трансгуманизм: pro et contra»</i>	
<i>Кириленко В.</i> Что делать? Созревшие мысли после круглого стола по трансгуманизму	145
<i>Дмитриев В. Е., Дмитриева И. А.</i> Философия vs трансгуманизм.....	149

<i>Криман А. И.</i> Критика некоторых концепций трансгуманизма в контексте постгуманистической антропологии.....	153
<i>Лайканаро В.</i> Альтернативный трансгуманизм	170
<i>Виноградова О. А.</i> Трансгуманизм и общество улучшения: риски и контраргументы	173
<i>Бычков А.</i> Транс-идиотизм	187
<i>Варава В. В.</i> Усталость быть человеком	191

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ И МИРЕ:

КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ

Борчиков С.А.

Топос русского духа

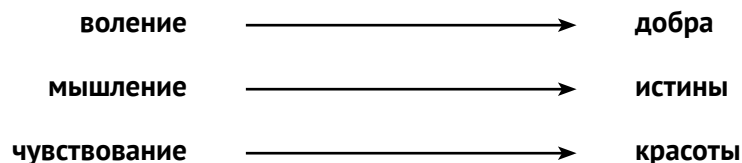
В статье дается взгляд на русскую философию XIX, XX, XXI веков в свете основных идей представителей классического русского идеализма: Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого и В.С. Соловьева. В анализе используются некоторые приемы топологической гносеологии, позволяющие выявлять несущие силовые линии (тенденции) и центральное ядро. Последнее увязывается с Софией (мудростью) и софийными определенностями: добром, истиной, красотой, любовью. Фиксируется отход от классики в XX веке и прогнозируется возврат к ней в XXI веке. Положения статьи легли в основу моего доклада на Втором Российском философском конгрессе (Екатеринбург, 1999) [21]. За прошедшее время они нисколько не потеряли своей актуальности.

I

Я хочу взглянуть на будущее России через призму трех извечных духовных категорий *Добра, Истины и Красоты*. Соотношение Добра, Истины и Красоты — проблема, навязчивая до оскомины. Кажется, что тут еще можно сказать нового, не переливая из пустого в порожнее? Но именно через эту проблему можно, во-первых, вскрыть те новые *топологические* подходы, которые в последнее время стали возникать в гносеологической науке, и, во-вторых, еще раз пролить свет на состояние русской философии в преддверии XXI века.

В западноевропейском историко-философском менталитете Добро, Истина и Красота традиционно трактуются как равноправные субстанции и так же традиционно связываются с соответствующими силами сознания: *волей, мышлением, чувством*. Несмотря на все многообразие теоретических нюансов и пересечений, можно смело установить генеральную для западноевропейской культуры топологию этих связей: человек *добро во-лит, истину мыслит, красоту чувствует*.

Или схематически:



Такую топологию можно назвать *линейной* или *параллельной*.

II

1) Самобытность русского духа стала притчей во языцех. Но как бы ее ни оценивали, начиная от абсолютного отрицания и кончая восторженной идеализацией, очевидно одно: специфического решения в русской философии проблемы соотношения Добра, Истины и Красоты не обойти. Нагляднее всего это решение связано с именами Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого и В. С. Соловьева. Триумвират этих корифеев русской культуры настолько значителен, что возникает соблазн докопаться до первоначал их величия — соблазн, вытекающий из предположения, что именно в этих началах кроется специфика русского духа.

Более всего способствует достижению данной задачи личность Соловьева, поскольку он сам, как никто другой, теоретически обосновал первопринципы русского самосознания. Он

вскрыл, исследовал и доказал собственной жизнью, что корней и начал русского духа имеется три, и это те же Добро, Истина и Красота. Специфика русского менталитета, по Соловьеву, заключается в том, что Добро, Истина и Красота образуют в нем неразложимое единство, или *триединство*. В этом триединстве каждая составляющая неразличимо переплетается с другими, может выступать в качестве других и без них вообще немыслима и нереальна.

Вот подтверждающие цитаты из сочинений Соловьева. «... Красота нужна для исполнения добра в материальном мире, ибо только ею просветляется и укрощается недобрая тьма этого мира» [5]. «...Истина есть лишь форма Добра...» [6]. «Знание же истины есть лишь то, которое соответствует воле блага и чувству красоты» [9].

Из последней фразы, в частности, видно, как духовные первоначала сращиваются с соответствующими силами сознания, которых Соловьев, в духе европейского философствования, признает тоже три: *воля, представление, чувство*. Национальная оригинальность возникает только тогда, когда благодаря слитности триединства складываются перекрестные взаимодействия сил и субстанций. Русская культура демонстрирует это в творчестве своих гениев.

а) Для Достоевского божеством является Красота.

Притчей во языцех стало изречение «Красота спасет мир!» [2]. Но не сказано ведь «чувствование красоты», а сказано: Красота сама, волею своей спасет мир. Так, как это сделал Иисус Христос. «На свете есть одно только положительно прекрасное лицо — Христос, так что явление этого безмерно, бесконечно прекрасного лица уже конечно есть бесконечное чудо» [3], — писал Достоевский. Если кратко сформулировать первопринцип его философии, то он будет звучать так: *воление Красоты*.

Воление Красоты — это уже не просто эстетика или чувство. Это *Любовь* как живая истина деятельного единения Красоты, воли и Добра. «Любите все создание божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч божий любите. Любите

животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну божью постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день. И полюбишь, наконец, весь мир уже всецелою, всемирною любовью» [1].

б) Для Толстого божеством является Добро, или благо [14], [16].

Вот его заповедь: «Живет всякий человек только для того, чтобы ему было хорошо, для своего блага. Не чувствует человек желания себе блага, — он и не чувствует себя живущим» [12, с. 19]. Но не сказано ведь «не волит блага», сказано: не чувствует Добра, значит, и не живет. Аналогичная краткая формулировка первопринципа философии Толстого будет следующей: *чувствование Добра*.

Чувствование Добра — это уже не просто сладостная добродетель или возвышающий долг. «Чувство это, разрешающее все противоречия жизни человеческой и дающее наибольшее благо человеку, знают все люди. Чувство это есть *любовь*» [12, с. 77]. Любовь, по Толстому, является, таким образом, средоточием единения чувства, Добра и красоты Истины [11].

с) Для Соловьева божеством является Истина.

Однако не абстрактная, логическая или объективная, а одновременно и логическая, и объективная, и живая, и сущая. Одним словом, всеединая. «...Истина есть сущее всеединое» [4]. Но не сказано ведь «мышление всеединого», сказано: живое, сущее всеединство, данное не только в мыслях или понятиях, но и в конкретных идеях и идеальных представлениях [15]. Поэтому краткая формулировка первопринципа философии Соловьева гласит: *представление Истины*.

Нетрудно заметить, что европейское «мышление истины» отличается от соловьевского «представления Истины» на величину воплощающейся Идеи. Сущность, заведующую этим воплощением, Соловьев называет Софией, «...которая не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий» [7]. София

является тем, что философы изначально (по определению) любят, и как таковая сама выступает «неизменной мистической основой истинного любовного процесса» [7].

2) Интересно посмотреть, как в жизни пресекались пути трех центральных фигур русского идеализма.

Соловьеву было двадцать лет, когда он познакомился с Достоевским, справившим пятьдесят вторую годовщину своего рождения. Через пять лет они вместе посетили Оптину Пустынь. Достоевский присутствовал на защите Соловьевым докторской диссертации. Дружба их была близкой до самой кончины великого писателя. Соловьев нес гроб с телом Достоевского и произнес речь на его могиле.

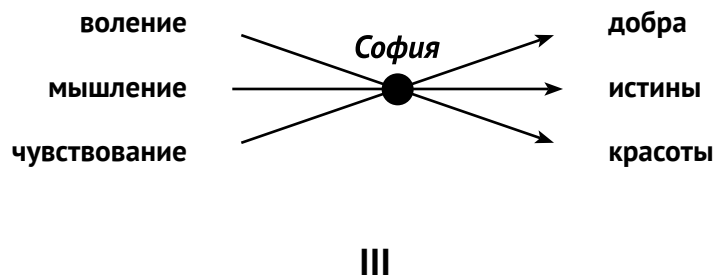
В возрасте двадцати семи лет Соловьев посетил Ясную Поляну и имел тоже с пятидесятидвухлетним Толстым продолжительную философскую беседу. К сожалению, дружественных отношений между ними не установилось, тем не менее, однажды, они вместе принимали участие в проекте Н. Ф. Федорова по построению обиденной церкви-школы и объединению всех живущих, чтобы воскресить всех умерших.

Сами же Толстой и Достоевский, как известно, лично знакомы не были. Правда, один раз (в 1878 году) судьба преподнесла им случай встретиться, и произошло это, как ни удивительно, на лекции Владимира Соловьева по работе «Чтения о богочеловечестве» [10]. Однако Н. Н. Страхов не представил их друг другу. Символично то, что Соловьев был как бы связующим звеном между двумя вершинами русского идеализма, образно говоря, живой (софийной) Истиной между волением Красоты и чувствованием Добра.

3) Как бы ни разнились между собой первопринципы Достоевского, Толстого и Соловьева, их философские учения завершаются одним — *Любовью* [19], или гипостазированным ее существом — *Софией* [18]. Любовь-София представляет собой ядро *идеальной реальности*, обрамленной гештальтом Добра, Истины и Красоты. Это позволяет сделать вывод, что все три мыслителя, пусть каждый по-своему, но отражают эту идеаль-

ную реальность, а посему принадлежат в целом к одному философскому направлению, которое нельзя назвать иначе, чем *русский классический идеализм*.

Топология русского классического идеализма, в отличие от *линейной* западноевропейской, может быть названа *пучковой* и представлена следующей схемой:



1) Пучковая топология классического XIX века может быть охарактеризована как *высокая, уникальная*. Ей противостоит *вульгарная, или деформированная*, топология XX века. Как ни странно, вульгарная топология тоже характеризует особенности русского духа, правда, с другой его стороны.

а) София. Это слово исчезло не только из философского, но и из мировоззренческого обихода. А вместе с ним удалилась, затенилась «Истина». Кто сейчас алчет Истину, кроме фанатиков-одинок? А если даже и алчет, то кто из нас ее целокупно представляет? Истину мы просто *волим* или *чувствуем*.

Воление Истины сложилось в коммунистическую эпоху. Вот его алгоритм: «Мы хотим, мы желаем, мы волим коммунизм, следовательно, он Истина». Истина то, что волеится и считается всеми Истиной, а если кто-то идет вразрез с общим волеустремлением, то он еретик, лжец, враг. С вражеской «Истиной» следует бороться, но опять же не средствами мысли, а *волевым* образом: порицанием, наказанием, гонением и, наконец, физической расправой.

Нынешнее время не лучше: от воления Истины оно ударилось в другую крайность — *чувствование*. Зачем мыслить, философствовать, постигать мировую мудрость? Давайте Истину чувствовать и предчувствовать. И вот всевозможные духовно-эзотерические движения растут как грибы. Экстрасенсы, астрологи, прорицатели, пастыри и миссионеры всех мастей конкурируют друг с другом за право вещать данную им в ясновидении Истину.

Не менее мистичны прорицатели достоинств и благоденствия экономического рая. Тут нет ничего доказанного, твердого, научного — сплошной вал политэкономического иррационализма, туманящего головы людей мифами скорого процветания. И мы все это проглатываем, нутром ощущая в чем-то истину, а в чем-то ложь.

Разучившись по-соловьевски *представлять*, мы отучились даже «по-европейски» *мыслить*. Хотя наука наша еще хранит образчики мышления, но это не делает погоды. Ибо наука и внешним образом сама вытесняется из социального бытия, и внутренне лишается софийного единства, сосредоточиваясь исключительно на утилитарном сциентизме.

б) Воздвигая коммунистический рай, который по замыслу должен был явиться абсолютным торжеством Добра, мы практически утратили *чувствование* этого самого Добра. Не чувствуя прелести Добра, мы стали равнодушны и к его антиподу — злу. Мы сделались бесчувственными к Добру и злу, к храмам и ГУЛАГам, к состраданиям и войнам. Кровь не ужасает нас, нравственные укоры не трогают.

Было бы полбеды, если бы мы возвратились к западноевропейской топологии и Добро хотя бы волили. Иначе говоря, целоволакали и строили систему гражданского и политического порядка, не допускающую безнравственности и неуважения к софийным ценностям. Ан нет. Мы и этого не делаем — мы Добро всего лишь *представляем*.

Мы представляем, т.е. абстрактно знаем, что хорошо, что плохо. Мы представляем, где хорошо или плохо *у них* и где хорошо

или плохо *у нас*, мы представляем, что и как нужно делать, но совершенно ничего *так* не делаем. Мы любим поучать других, исходя из наших представлений, как надо делать, сами тому не следуя. Мы гордимся нашими великими предками и святынями, не веря, не гордясь в действительности.

В наших делах и поступках словно оправдывается пророчество П. Я. Чаадаева: «...Мы жили и сейчас еще живем лишь для того, чтобы преподать какой-то великий урок отдаленным потомкам, которые поймут его...» [13].

В результате действительность нашу мы вывели за координаты Добра и волю свою направляем на материальные блага, карьеру, деньги, личные потребности, критику политиков, слухи, сплетни, пьянство, истерики и прочее и прочее. Конечно, у каждого имеется что-то святое и доброе. Однако будет преувеличением утверждать, что это — *соборное* Добро, о котором учили А. С. Хомяков и В. С. Соловьев, и что оно свойственно в настоящий момент нашему духу. Мы растеряли это завоевание веков.

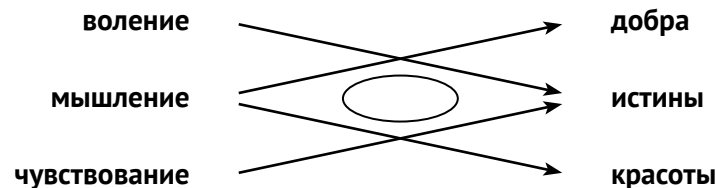
с) Что касается Красоты, то потери здесь еще ощутимее, если уместно такое сравнивать. Красоту мы тоже не только не *волим* (т.е. она напрочь устранена из планов, программ, проектов, задач и целей жизнеустройства), но даже и не *чувствуем*. Мы живем блекло и серо. Искусство уходит из повседневной жизни. Да что искусство! Грязные улицы городов, загаженные подъезды, замусоренные водоемы и т.д. — вот наши опыты эстетических созерцаний.

Словосочетание «эстетическая гармония» вызывает улыбку у наших правителей, потому что это не серьезная, не экономическая категория. Жить, чтобы творить Радость и Прекрасное, — такое неведомо ни современным политикам, ни современным бизнесменам, ни широким массам, задавленным текущими проблемами и безысходностью.

И тем не менее все мы Красоту *представляем*, т.е. знаем, что есть где-то что-то такое, но не про нас. Впрочем, самое большее, на что способно представление Красоты, — это дизайн и реклама, мода и демонстрация прелестей тела. Нет слов, это «краси-

во», но все же это эрзац Красоты. Бесчувственное, безмысленное, безвольное нагромождение красок, звуков, форм, картинок. Разве это имел в виду Достоевский, когда учил: «Красота спасет мир»?

2) Итак, топологическая схема *деформированного* варианта такова:



Почему данный вариант оценивается как *деформация*? Может быть, он и есть *норма* русского духа — в отличие от недостижимых идеалов, заданных гениями русского классического идеализма?

Ответ один: смотря что брать за критерий. Если за критерий брать хаос и бездуховность, то тогда отмеченные деформации естественны. Но если за норму брать софийную Любовь как *суть* человеческого бытия, то ясно, что норма — это София, распределяющая потоки Любви для реализации Добра, переживания Красоты и познания Истины. И тогда те движения, которые не ведут к Любви и устраняют Софию, будут не чем иным, как деформациями, аномалиями и отклонениями.

А то, что на месте Софии у нас располагается *топологическая «дыра»*¹, или, говоря проще, то, что Любовь (с большой буквы) исчезла из нашего социального бытия, — факт, не требующий особых доказательств. Достаточно на обыденном уровне столкнуться с бездушной бюрократической машиной или предрассудками массового сознания. Да что там говорить, достаточно

¹ «Дыра» и далее «бутылка Клейна», «ручка» и т.п. — это законные термины науки топологии.

проехать в переполненном автобусе, как спинным мозгом почувствуешь прелести такой «любви».

Один мой знакомый из предпринимателей, наживший капитал на финансовых пирамидах, сказал мне как-то: «Мы для того, чтобы учить вас, дураков, жить и мыслить». Вот так, не больше и не меньше: учить нас не Любви, а «мыслить», как других дураков обманывать. Вот и вся недолга.

3) Все это я и называю *деформациями* русского духа.

Есть ли выход? Есть. Выход — в выправлении духовно-энергетических линий к центру, к ядру, который самобытен и исконен на Руси, — к Софии. Будет ли так? Я не знаю. Если историко-софские детерминанты не блеф, то обязательно будет. Хочется верить, что они не блеф: не канут в небытие завоевания гениев Толстого, Достоевского и Соловьева. Впрочем, не блеф ведь и деформации — куда денешься от «дураков и плохих дорог»?

Следовательно, выход — в синтезе, в наложении *пучковой* и *деформированной (дырочной)* топологий: так, чтобы, как в «бутылке Клейна», через топологическую «дыру» пропустить «горлышко» с питательной жидкостью софийной любви или приделать «ручку», взявшись за которую можно всю топологию вытянуть на новые контуры. Так, чтобы в топосе XXI века не стало ни деформаций, ни пробелов, и София засияла бы новыми красками на всех параллелях и меридианах русского духа и... разума.

На закате своей жизни Соловьев пришел к удивительной категории «разум Истины». Логика становления его мирозерцания заключалась в восхождении *представления Истины* — от вдохновения непосредственной *любовью Истины* к самовоплощающемуся *разуму Истины*². Разум Истины способствует осознанию, во-первых, моноединства себя с собой, во-вторых, триединства Добра, Истины и Красоты и, в-третьих, всеединства всего и вся: бытия и сущего, человека и Бога, жизни и познания. В связи с этим, интерпретируя древнюю дельфийскую

² О споре двух концептов разума: русского (соловьевского, самовоплощающегося) и западного (декартовского, дедуктивного), см. в [17].

максиму, Соловьев писал: «...познай самого себя значит познай истину» [8].

Путь познания и самопознания русского духа тернист и нелегок. Но, начинаясь во мне, в вас, в каждом из людей, *самопознание* способно преодолевать границы несовершенств и субъективных деформаций, восходя к вершинам разумной Истины. *Разумная Истина*, в свою очередь, будучи познанной, способна возвратить нас к ее носителям, воплотившим в своем творчестве *идеальную реальность*, в которой Красота спасает мир, Добро усладительно, а сама Истина предстает в облике Софии премудрой.

Я люблю Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, В. С. Соловьева и многих других русских мыслителей и философов [20] за эту высокую — *софийную* — ноту, которую они задали своими жизнями. Люблю за гениальность и святость, за интеллект и духовность, за мысль и художество, слитые воедино в их не знающих покоя личностях. За то, что они негласным укором высвечивают мои грехи и недостатки, но вместе с тем, как маяк, указывают путь, куда плыть дальше, чтобы приплыть в вечную гавань.

Список литературы:

1. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Т. 1. — М.: Худож. лит., 1963. — С. 391.
2. Достоевский Ф. М. Идиот. — М.: Сов. Россия, 1981. — С. 368, 505.
3. Достоевский Ф. М. Письмо к С. А. Ивановой от 1 (13) января 1868 г. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 28, кн. 2. — Л.: Наука, 1985. — С. 251.
4. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Сочинения. В 2 т. 2-е изд. Т. 1. — М.: Мысль, 1990. — С. 692.
5. Соловьев В. С. Общий смысл искусства // Там же. Т. 2. — С. 392.
6. Соловьев В. С. Русская идея // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 2. — М.: Правда, 1989. — С. 246.
7. Соловьев В. С. Смысл любви // Там же [5]. — С. 534–535.
8. Соловьев В. С. Теоретическая философия // Там же [4]. — С. 831.

9. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Там же [5]. — С. 191.
10. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Там же [6].
11. Толстой Л. Н. Исповедь // Толстой Л. Н. Не могу молчать. — М.: Сов. Россия, 1985.
12. Толстой Л. Н. О жизни // Толстой Л. Н. Собр. соч. В 22 т. Т. 17. — М.: Худож. лит., 1984.
13. Чаадаев П. Я. Философические письма. Первое письмо // Чаадаев П. Я. Сочинения. — М.: Правда, 1989. — С. 26.
14. Борчиков С. А. Благо мудрости Толстого // Апология русской философии. Сборник статей. К 70-летию профессора Б. В. Емельянова. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005.
15. Борчиков С. А. Контуры органической диалектики/логики В. С. Соловьева // Размышления о... Вып. 10: Принципы органической логики В. С. Соловьева. — М.: МАКС Пресс, 2007.
16. Борчиков С. А. Л. Н. Толстой об уровнях сознания жизни // Размышления о...: Вып. 13: Метафизика и история философии в свете неовсединства. — Озерск: Изд-во ОТИ МИФИ, 2013.
17. Борчиков С. А. Между двух разумов // Соловьевские исследования. Вып. 17. — Иваново, 2008.
18. Борчиков С. А. Метафизические основания Софии В. С. Соловьева // Соловьевские исследования. Вып. 13. — Иваново, 2006..
19. Борчиков С. А. Органическая логика любви // Там же [15].
20. Борчиков С. А. Очерки по истории мудрости. — Екатеринбург: «СВ-96», 2011. — Здесь, кроме прочего, эссе: «Чаадаев», «Хомяков», «Соловьев», «Андрей Белый», «Флоренский».
21. Борчиков С. А. Топос русского духа: XIX–XX–XXI вв. // XXI век: будущее России в философском измерении. Материалы Второго Российского философского конгресса. В 4 т. Т. 4: Философия духовности, образования, религии. Ч. 1. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999.

Варава В. В.

Русская философия в поисках человека

Большинство исследователей, занимавшихся русской философией, относят ее появление к XVIII — XIX вв., то есть к тому времени, когда в России уже долгое время существовало государство, был свой политический и экономический уклад, в целом бытовала своя оригинальная культура. Такова по преимуществу *академическая* точка зрения, связывающая наличие философии с рациональной университетской традицией. А поскольку в России университет открылся лишь в 1755 году, то, согласно этому воззрению, до этого периода философии в России не было.

Такой академический взгляд, конечно, правомерен, но он значительно сужает понимание философии, ее значение в человеческой жизни и культуре. Согласно другой точке зрения, не связывающей жестко философию с университетской традицией, которую, например, выразил М. Хайдеггер, философия есть самое главное, не привилегия одного, она касается всех и каждого, и в ней происходит касание высшего и предельного.

Необходимо сказать несколько слов о *природе философии* в ее отличии от науки, религии, искусства и повседневности. Одно из главных отличий философии в том, что она наименее институализирована. Это приводит к тому, что в истории философия часто подменяется не-философией и выполняет подчиненную функцию в контексте науки, религии, политики, экономики, обслуживая их интересы. Действительно, очень сложно определить этос философии: он не так очевиден, как этос других областей духовной культуры. Так для религии это вера, для на-

уки — знание, для искусства — вдохновение. А что является таковым для философии?

Здесь мы сталкиваемся с определенными трудностями. Хочется сказать, что философия — это знание, или верующее знание, или искусство мышления и т.д. Все это может быть в философии, но не отражает ее сущностное содержание. В философии есть нечто, что радикально отличает ее от всех иных форм культуры, духовных практик, интеллектуальных традиций и проч.

Прежде всего, философию отличает форма выражения, форма высказывания. Это *вопрошание*, в котором формулируется высший бытийный запрос по поводу смысла сущего. Если другие сферы человеческой культуры ставят вопросы и дают ответы, и ответы для них — главное, то для философии главным являются вопросы. На философские вопросы нельзя дать ответ так, как он может быть получен в религии, науке, политике и т.д. И *безответность* философских вопрошаний есть свидетельство особого устройства человека, его духа, его экзистенции. В философских вопрошаниях человек проясняет смысл бытия, расширяя границы своей духовной свободы, которая оказывается безграничной.

По поводу чего в философии главным образом происходит вопрошание? Здесь мы выходим на вопрос об *этосе философии*. Философия, как говорили греки, в частности, Аристотель, происходит от удивления перед бытием. Предмет философии — это само бытие, сущее как таковое. Парменид говорил: «Бытие есть, а небытия нет», — а в XX веке Хайдеггер вопрошает: «Почему есть нечто, а не ничто?» Это *метафизика*, она рождается как *удивление перед чудом бытия*. По сути дела, это единственный вопрос, все остальное зависит от него, является производным от него.

По своей природе этот метафизический вопрос является в высшей степени абстрактным вопросом. На основании чего люди склонны не доверять философии, считать ее непрактическим занятием. Но есть и другой аспект философского этоса, который также выражает ее природу. Это *этика*, то есть

вопросы, связанные с тем, как человеку правильно жить. Эти смысложизненные вопросы возникают из-за осознания человеком своей *смертности*, из-за наличия зла и страданий. Многие вообще связывают сущность философии с размышлениями над смертью. Например, Платон определял философию как непрестанное размышление о смерти. *Memento mori* является и как удивление перед бытием важнейшим истоком философии. И здесь философская рефлексия в значительной степени отличается от того, что имеется в религии и психологии на этот счет, которые, также озабочены проблемой смерти.

Таким образом, этика и метафизика являются двумя главными выразителями природы философии. Кроме этого, важен тот язык, с помощью которого философия себя выражает. Речь идет о *логосе философии*. В истории европейской культуры сложилось три разновидности *философского языка*, которые в той или иной степени были реализованы в философии. Эти языки связаны с именами великих греческих философов, с их манерой выражать свои философские вопрошания. Первый связан с именем *Сократа*, который сам ничего не писал и сформировал традицию *устного философского высказывания*. Вторым связан с именем *Платона*, который, будучи драматургом, заложил основы *художественной философии*, философии на пространствах литературы. И третий связан с именем *Аристотеля*, который занимался анализом и синтезом, породив стиль *научной философии*.

В контексте западноевропейской истории философии встречаются все три разновидности философского языка, но преимущественное значение получил научный язык Аристотеля, который стал эталоном академической, университетской философии, с которой часто ее просто-напросто отождествляли.

Если посмотреть на отечественную философию в целом, то сразу же бросается в глаза неразвитость аристотелевской традиции научной философии при явном доминировании сократовско-платоновской линии, которая связана с литературой. Здесь необходимо сказать о *начале русской философии*, вернее не о на-

чале, а ее раскрытии. Как уже было отмечено выше, возраст философии совпадает с возрастом культуры в бытийном смысле, и в этом плане философия так или иначе присутствовала в России всегда. Без философии не может быть народа, поскольку это основной род присутствия. Но она присутствовала в качестве непроявленного, *темного логоса*, «невегласия» (по выражению Г. Шпета). Непроявленный Логос бытийствовал в иных, часто невербальных пластах.

У «невегласия» много причин, одна из которых в том, что в России *экзистенция была вдвинута в религию*, экзистенция и вера совпадали. Э.Л. Радлов в «Очерках истории русской философии» писал про Киевский и Московский периоды, что в них «церковь и церковная литература стояли на первом плане и поглощали собой научную и философскую мысль, которая питалась почти исключительно богословскими вопросами, пользуясь, напр. диалектикой Иоанна Дамаскина, т.е. сочинением, приспособившим логику к религиозным целям». А в XIX веке экзистенция стала выходить из-под религии. И она потребовала своего языка, то есть философской вербализации.

Непроявленный логос русской философии долгое время копил метафизические энергии, которые были раскрыты в полной мере лишь в XIX веке под влиянием немецкой философии, прежде всего философии Шеллинга. Это не было в строгом смысле заимствованием, но импульсом, толчком, который привел к развитию самостоятельного образа философской мысли. Хотя и в заимствованиях, как говорил русский философ А. И. Введенский, нет ничего страшного. Так, в своей речи «Судьба философии в России», произнесенной на первом публичном заседании Философского общества при Петербургском университете в 1898 году, он говорил: «Конечно, наша философия, как и вся наша образованность, заимствованная. Но так оно и должно быть: большее или меньшее заимствование и подчинение чужим влияниям — это общий закон развития философии любого европейского народа. <...> Чуткость к чужим учениям — наилучший залог успешного развития философии».

В этом контексте принципиально важным оказывается XIX век, когда под влиянием немецкой философии произошло раскрепощение русского философского логоса, который обрел мощный и уверенный голос, который был услышан во всем мире. Изначально это происходило в едва заметных течениях в духовно-интеллектуальной атмосфере того времени — в *обществе любомудров*, воспринявших романтическую линию немецкой философии, и у *славянофилов*, воспринявших религиозное направление.

Здесь нужно понять контекст философской культуры XIX века. Это время *открытия человека* и на Западе, и в России. Открытие человека совпадает с философским пробуждением в России и связано прежде всего с Достоевским, о котором было сказано множество слов высшего признания. Г. В. Флоровский в статье «Блаженство страждущей любви» писал, что Достоевский был прежде всего и более всего «гениальным мыслителем-философом и богословом». В области глубинного человековедения Достоевскому нет равных. Флоровский говорит, что «он видит, „как дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей“». И в эту таинственную, страшную тему неотступно всматривается и как бы про себя шепчет в трепете и дрожи о том, что ему открывается».

Другой русский философ и поэт Вячеслав Иванов писал, что Достоевский есть «великий зачинатель и предопределитель нашей культурной сложности. <...> До него все в русской жизни, в русской мысли было просто. Он сделал сложными нашу душу, нашу веру, наше искусство, поставил будущему вопросы, которые до него никто не ставил, и нашептал ответы на еще непонятные вопросы. Он как бы переместил планетарную систему: он принес нам откровение личности. Достоевский был змий, открывший познание путей отъединенной, самодовлеющей личности и путей личности, полагающей все и вселенское бытие в Боге. Так он сделал нас богами, знающими зло и добро, и оставил нас, свободных, выбирать то или другое, на распутье».

Открытие человека имеет различные философские последствия. Если русская философия *начинается* с открытия человека, то западная *заканчивается* открытием человека. Русская философия начинается там, где западная заканчивается. Они встречаются в человеке. Для Запада открытие человека означало конец господствующей философской классики, метафизического рационализма и дуализма и переход в неклассическую философию. То есть переход к философскому роману, философской эссеистике с явно выраженным экзистенциальным началом. Это одновременно был закат классической эпохи и переход в новое, неклассическое качество.

Немецкий философ, видный представитель герменевтической традиции Ганс Гадамер говорит, что в девятнадцатом веке университетская, то есть научная, философия утратила свое значение и влияние в европейской культуре. Философия, основанная на рационалистическом способе мышления, (схоластика) создавала абстрактные системы, мало имеющие отношения к реальным интеллектуальным и духовным запросам человека. В итоге она уступила место «великим неакадемическим философам и писателям масштаба Кьеркегора и Ницше». Но в большей мере она была отодвинута в тень французскими романистами — Стендалем, Бальзаком, Золя, и русскими писателями — Гоголем, Достоевским, Толстым.

В этом смысле большой бедой в том, что в России не было долгой традиции рациональной философии, нет. Она могла мало что дать для нового понимания человека. Достоевский, как и Ницше, начинает с «нуля». Но если Ницше, философствуя молотом, пробивает себе дорогу через разрушение предшествующей ложной философии, то Достоевский ничего не разрушает, поскольку разрушать было нечего.

Таким образом, открытие человека совпадает с рождением философии и ее специфического литературоцентричного языка. В центре этого дискурса — по преимуществу вопросы о человеке, то есть вопросы этики, а не метафизики. Это в целом не христоцентричный дискурс, а этикоцентричный и литературо-

центричный. *Проклятые вопросы* — венец нравственных вопрошаний. Они религиозны по своей сути, но не всегда христоцентричны. В центре этих вопросов — смысл жизни и смысл смерти человека. Здесь русская философия достигает значительных вершин. Здесь такие невероятные и дерзкие проекты как проект всеобщего воскрешения Федорова, нравственные искания Льва Толстого и Достоевского, философия всеединства Соловьева, поиск смысла человеческого существования у Чехова, Андреева, Платонова и т.д.

Григорий Померанц писал: «Общая черта Тютчева, Толстого, Достоевского — открытый вопрос, на который человеческий ум не может дать ответа, вопрос Иова...». Открытый вопрос — это и есть проклятый вопрос. Хорошо раскрыл это Н. А. Бердяев: «Русская тоска по смыслу жизни — вот основной мотив нашей литературы и вот что составляет самую сокровенную сущность русской интеллигентной души, мятущейся и скитающейся, тревожно работающей над проклятыми вопросами, которые сделались для нее вопросами собственной индивидуальной судьбы».

Итак, для русской философии характерна прежде всего не отвлеченная созерцательность, не метафизика, а нравственное стремление проникнуть в конечные судьбы человека, в тайну его жизни и смерти, преобразовать наличную действительность на началах справедливости и добра. С этим связаны и все наивысшие достижения русской философии, также и ее падения, и разочарования. Но то, что проблема человека, то есть антропологическая проблема, есть привилегия русской философии, представляется бесспорным.

Буланов В.В.

Экзистенциализм Льва Шестова в пространстве современного интеллектуального дискурса

Современный интеллектуальный дискурс является, в первую очередь, постмодернистским. Бунт философов-постмодернистов против любых догм и стереотипов, скепсис приверженцев постмодернизма по отношению ко всем авторитетам и идеологиям, постмодернистский нигилизм и релятивизм по отношению к любым ценностям — все это не могло не остаться без видимых последствий для философской мысли конца XX — начала XXI века. Эти последствия многообразны, но их суть можно определить по следующим постмодернистским концептам: «недоверие к метарассказам», «симулякр», «хаосмос», «состояние после оргии».

Сторонник постмодернизма не склонен слепо признавать авторитет метарассказов, то есть всех догм, идеологий и теорий, претендующих на универсальную значимость [4, с. 10–11]. Он понимает, что очень многое в окружающей его культуре наполнено симулякрами — подделками под действительность, подменяющими собой саму действительность [5, с. 22]. Он видит, что в мире царят не порядок или хаос, а их синтез — хаосмос, так как в жизненных обстоятельствах хотя и нет никакой предсказуемости, но в каждой спонтанности присутствуют некие закономерности [2, с. 7–8]. Наконец, ему свойственна опустошенность бунтаря и скептика, освободившего себя после оргии нигилизма

от власти традиций и ценностей, но не понимающего, как и зачем ему жить дальше [1, с. 8].

На вопрос «как и зачем человеку жить дальше?» пытались и пытаются ответить приверженцы разных философских концепций. Если обращаться к представителям русской философской традиции, то они, отвечая на данный вопрос, разделяются на три основные группы. Представители первых ратуют либо за принятие православной этики (таковы, например, сторонники философии всеединства), либо за ее отторжение (в частности, позиция марксистов). Для третьей группы характерен религиозный, но не ортодоксальный взгляд на эту проблему (это, например, экзистенциализм Льва Шестова).

Третья, неоднозначная позиция сближает экзистенциализм Шестова с мировоззрением философов-постмодернистов. Постмодернист Жан Франсуа Лиотар высоко ценит лишь то знание, которое «усиливает нашу способность выносить взаимонесоразмерность» [4, с. 12], а экзистенциалист Шестов борется против попыток рационально, то есть посредством метарассказов, объяснить соотношение человека и Бога. В частности, он утверждает, что «нет возможности примирить явления внутреннего мира с явлениями внешнего» и что попытки философов преодолеть их взаимосоразмерность приводят к неприемлемому искажению действительности [10, с. 7]. В частности, к обоснованию тезиса о том, что Бог умер, тезиса, принятие которого, по Шестову, дает право науке отменить нравственность и обесценить жизнь человека [10, с. 8–12]. На протяжении всего периода своего философского творчества Шестов неустанно борется с попытками ученых и философов подчинить все умы какой-либо универсальной объяснительной системе и тем самым удалить из жизни чудо и свободу. И в этом экзистенциализм Шестова близок концепту «недоверия к метарассказам».

Мыслитель протестует и против склонности философов «в случае нужды принять на веру какую-нибудь тонкую нелепость, лишь бы не считаться со сложностью» [6, с. 17–18], то есть верить симулякрам, привлекательным подделкам под ре-

альность, а не подлинным фактам. Этот российский философ с юношеской работы «Шекспир и его критик Брандес» и до своих последних работ (например, «Афины и Иерусалим») неустанно разоблачает ложь мудрецов и проповедников, которые пытаются убедить человечество в том, что многообразие и изменчивость жизни подвластны какой-либо «несотворенной истине». В частности, по Шестову, Фридрих Ницше предаёт самого себя, отказавшись от философских исканий во имя проповеди учения о сверхчеловеке, а Лев Толстой лицемерит, утверждая, что добро — это Бог [6, с. 303–306]. И эта его позиция перекликается с мировоззрением популярного ныне Фуко, в частности, с тем содержанием, которое этот философ-постмодернист соотносит с концептом «симулякр».

Шестов был убежден в том, что в мире одновременно есть и разум, и Бог, источник жизни, и что между ними идет борьба, так как разум стремится заставить «Бога подчиниться приписываемым ему <...> основным принципам» и при этом «ненавидит жизнь, <...> чувствуя в ней своего непримиримого врага» [11, с. 23]. И потому, хотя «Богу все возможно» [11, с. 109], он не всесилен, так как его соперник «разум убивает Тайну и Истину» во всем мире [9, с. 83]. Отсюда можно сделать вывод, что постмодернистский концепт «хаосмос» нашел бы понимание и одобрение Шестова.

Сочетание опустошенности и скепсиса, охарактеризованное Жаном Бодрийяром при помощи концепта «состояние после оргии», тоже близко Шестову, по мнению которого честный человек должен признать, что Бог не считается ни с нашим разумом, ни с нашей моралью и что подлинной реальностью является лишь «библейский абсурд» [8, с. 70, 81]. Недаром люди, которые постигли подлинную реальность, или, по словам Шестова, стали философами трагедии, «отвергнуты наукой и моралью» [7, с. 25].

Из сказанного следует, что отношение Шестова к явлениям, позднее соотношенным с постмодернистскими концептами «недоверие к метарассказам», «симулякр», «хаосмос» и «со-

стояние после оргии», характеризует его как мыслителя, определившего свое время. Да и лейтмотив шестовского экзистенциализма — борьба против власти разума во имя иррационального Бога [3, с. 44–45] — своей воинствующей толерантностью предвосхищает появление постмодернизма. Думаю, что этой общностью обусловлена актуальность экзистенциализма Шестова для современного интеллектуального дискурса.

Список литературы:

1. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. 2-е издание. — М.: Добросвет; КДУ, 2006. — 258 с.
2. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. — М.: Логос, 1997. — 264 с.
3. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Миф о Сизифе; Бунтарь. — Мн.: Попурри, 1998. — С. 13–142.
4. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. — М.: Институт экспериментальной социологии; СПб: Алетейя, 1998. — 160 с.
5. Фуко М. П. История безумия в классическую эпоху. — СПб: Университетская книга, 1997. — С. 21–563.
6. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь) Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. — М.: АСТ, 2000. — С. 207–306.
7. Шестов Л. Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // Шестов Л. Сочинения. — М.: Раритет, 1995. — С. 15–175.
8. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. — М.: Прогресс-Гнозис, 1992. — 301 с.
9. Шестов Л. На весах Иова // Шестов Л. Сочинения в 2-х т. — М.: Наука, 1993. — Т. 1. — С. 5–404.
10. Шестов Л. Шекспир и его критика Брандес // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. — М.: АСТ, 2000. — С. 6–206.
11. Шестов Л. Potestas clavium // Шестов Л. Сочинения в 2-х т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2. — С. 15–312.

Ермишин О.Т.

На перекрестке философских и литературных традиций³

Для зарубежных исследователей и читателей нередко характерным является восприятие русской философии как «философской экзотики». Для такого восприятия есть одна предпосылка — зарубежные исследователи и читатели (пусть иногда смутно) чувствуют, что для русской философии характерен какой-то особый стиль мышления. Существует французское выражение: «Стиль — это человек» (Ж. Бюффон). Это выражение в переносном смысле можно применить к характеристике русской философии, которая имеет единство, состоящее из множества индивидуальных стилей. Чтобы понять различие между западноевропейской и русской философией, достаточно вспомнить, что в Западной Европе философия происходит из схоластики (университетских центров схоластики), определяется научным мировоззрением. В России же первый университет возник только в 1755 г. Однако у западноевропейской и русской мысли есть один общий источник — античная философия. Только в Западной Европе главным античным автором стал Аристотель, адаптированный для схоластического знания, а в России более значимым был Платон. Как и платонизм, русская философия отличается мировоззренческой широтой. В ней нет жестких границ между философией, наукой, религией

³ Подготовлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 17-04-00126 «Русское присутствие в Италии в первой половине XX века».

и литературой. Можно вспомнить, что для рождения и развития философии XVIII в. характерной фигурой является поэт и философ Григорий Сковорода, для XIX в. — поэт и философ Владимир Соловьев. Особенно интересен в отношении пересечения философии и литературы Василий Розанов, создавший свой индивидуальный стиль мышления. Он начал с философского систематического труда «О понимании», а потом всю оставшуюся жизнь писал статьи и книги в жанре публицистики, эссе, свободных размышлений. Можно сказать, что русская философия не только происходит из словесности, но постоянно развивается параллельно с литературой.

Однако не следует преувеличивать противоречия между западноевропейскими и русскими мыслителями: в одних направлениях происходит расхождение (нередко значительное и принципиальное), но в других — сближение. Так, в Италии были философы и писатели, которые во многом родственны по взглядам русским мыслителям. Например, в начале XX в. В. Ф. Эрн открыл для себя и русских читателей итальянских религиозных философов Антонио Розмини (1797–1855) и Винченцо Джоберти (1801–1852), о которых написал две диссертации. Есть и обратная ситуация: в современной Италии очень популярен Павел Флоренский, в работах которого сочетаются философия, богословие и наука (математика, естествознание). Однако особенно интересно, когда происходит открытый диалог между русскими и итальянскими авторами.

Взаимодействие русской и итальянской культур имеет длительную и плодотворную историю. Оно касается не только искусства и музыки, т.е. того, что наиболее известно, но и личных отношений и биографий отдельных ученых, писателей, деятелей культуры. Как итальянцы находили много для себя близкого в русской культуре, так и русские люди приезжали в Италию и получали источники вдохновения для своего творчества. С начала XX в. культурный обмен особенно активно развивался и получил проявление во многих направлениях, в том числе в литературе и философии. Список русско-итальянских взаи-

мовляний мог бы занять не одну страницу и имеет отношение к отдельному большому исследованию. В данной статье остановимся только на одном сюжете, очень интересном для литературных и философских отношений между Россией и Италией.

В 1922 г. в берлинском издательстве «Слово» на русском языке вышла книга известного итальянского писателя и журналиста Джованни Папини «Конченный человек». Ее переводчиком был русский философ Борис Валентинович Яковенко (1884–1949), с 1911 г. живший в Италии. Почему же философ, который до 1922 г. занимался преимущественно философией и переводил книги в основном по своей специальности (в том числе «Эстетику» Б. Кроче), обратился к творчеству итальянского писателя? Этот вопрос не возникал ни у филологов, которые занимались творчеством Дж. Папини и мало интересовались мировоззренческими особенностями его переводчиков, ни тем более у историков философии, у которых переводы Яковенко не были объектом специального изучения. Однако «встреча» итальянского писателя и русского философа-переводчика заслуживает внимания, т.к. дает много материала для сравнительного анализа двух мировоззрений.

Не будет преувеличением сказать, что Папини и Яковенко, каждый по-своему, пережили острый идейный и мировоззренческий кризис. Роман Папини «Конченный человек» («Un uomo finito») был издан в 1912 г., когда его автору исполнился 31 год, а книга стала подведением жизненных итогов за 30 лет жизни. Папини прошел через эпоху личной веры в свое высокое предназначение и духовную миссию, о чем поведал в романе от лица главного героя, а затем разочаровался в своих силах и идеях. Яковенко же пережил кризис другого рода: он с детства верил в идею революции, но когда революция в России произошла, она оказалась далека от его демократического идеала, превратилась в злобещее и отталкивающее видение. В результате Яковенко оказался перед необходимостью оправдать революцию или отречься от нее. В 1922 г., когда вышел перевод «Конченного человека», он завершил исторический труд «История великой

русской революции», в котором представил свое понимание революционных событий в России. Именно в контексте русской революции и ее интерпретации следует рассматривать литературный перевод Яковенко, как и его временное превращение из философа в историка.

Намеки на оригинальное понимание Папини и его творчества есть уже в предисловии Яковенко к книге «Конченный человек». Прежде всего, Яковенко обращает внимание на язык и стиль Папини, его «словесную экспрессию», но далее пишет, что язык служит средством для «ультракритических тенденций» и «сногшибательных идей». Около половины предисловия Яковенко занимает большая цитата или, лучше сказать, перевод сочинения Папини «Марш храбрости» (1913). Выбор этого текста не случаен: Яковенко видит в нем революционный манифест, призыв к преодолению мертвого исторического и культурного прошлого. Комментируя «Марш храбрости», Яковенко находит в его содержании главную особенность Папини, его способность одновременно отрицать, утверждать и проповедовать, т.е. в творческом акте соединены теоретическое отрицание, личное убеждение и прагматизм. Папини называл себя футуристом, считая, что футуризм утверждает абсолютную свободу. Яковенко явно сопоставляет образы футуризма и революции, видит в Папини духовного революционера, а в предисловии к «Истории великой русской революции» возникает идея «внутренней» революции. Такое краткое, первоначальное сопоставление Папини и Яковенко требует дальнейших пояснений и углубления в биографические, идейные и литературные детали. Сначала обратимся к роману Дж. Папини.

«Конченный человек» — роман, явно имеющий автобиографическую основу. Папини создает образ главного героя, чтобы рассказать о себе. Сначала он повествует о своем детстве, о вере в личную исключительность и силу знаний. Добившись успехов в журналистике, главный герой ставит себе новую цель: «Я хотел быть подлинно великим, эпическим, громадным; хотел совершить что-нибудь гигантское, неслыханное, что преобрази-

ло бы лицо Земли и человеческое сердце» [Папини, 1922, с. 146]. Сначала этой целью становится национальное возрождение, «духовный» и «интеллектуальный» национализм. Затем задача расширяется: «я хотел, чтобы вместе со мною и в силу моих действий началась новая эпоха в человеческой истории» [Папини, 1922, с. 151]. Миссию главного героя Папини сформулировал так: «Отдалить людей от нынешней жизни, разочаровать их в ней, и подготовить, и дать почувствовать жизнь высшую, сверхчеловеческую» [Папини, 1922, с. 154]. Основной объект воздействия — человеческая душа, т.к. только через нее можно полностью обновить мир. Однако, как считал герой Папини, следует начать с преобразования собственной души, ее очищения и возвышения. Цель эксперимента, который описан в романе Папини — «создать себе великую душу».

Герой Папини пытается проложить несколько путей к совершенству. Сначала он дал определение гению: «Гений — это ребенок и безумный; и он гений потому, что имеет смелость быть ребячливым и безумным и не в состоянии по временам не казаться невеждой и идиотом, человеком, удивляющимся всему и произносящим речи, лишённые обычного смысла» [Папини, 1922, с. 163]. Затем категорически отвергается «талант» как промежуточная стадия между невежеством и гениальностью, землей и небом. Первый путь гениальности для героя Папини — это искусство, которое способно осуществить преображение человеческих душ. Примеры такого искусства он нашел в «Божественной комедии» Данте и «Фаусте» Гете, т.к. только изображение сверхчеловеческой реальности может дать возможность для преображения земной действительности.

Второй путь к совершенству, предлагаемый в романе Папини — это философия: «Вера без священных писаний; культ без церемоний; поклонение без молитв, — и тем не менее самая дорогая, самая близкая моему сердцу из всех религий!» [Папини, 1922, с. 173]. Только речь идет об особой философии, которая не только познает, описывает и созерцает, а действует. Такую философию действия Папини назвал мистическим прагматизмом:

философия должна не описывать действительность, а проникать в нее, чтобы изменять людей и их умы, совершить духовную революцию. Целью такой философии должно стать подражание Богу, стремление сделать людей богами.

Папини, действительно, серьезно занимался философией: в 1906 г. он опубликовал книгу «Сумерки философов» («Il Crepuscolo dei Filosofi»), посвященную критике самых известных европейских мыслителей XVIII–XIX вв. В этой книге последовательно рассмотрены И. Кант, Г. В. Ф. Гегель, А. Шопенгауэр, О. Конт, Г. Спенсер, Ф. Ницше. В итоге Папини отвергает все философские учения, чтобы предложить свою точку зрения, которую называет «теорией деятельности» («teoria dell'azione»). Он утверждал: «Философия все-таки не обречена на полное вымирание. Она способна продолжить существование в качестве литературного жанра. Метафизика с ее широким видением и воздействием на образное мышление может занять достойное место, прежде принадлежавшее эпическим поэмам» [Papini, 1906, p. 277–278]. Таким образом, по мнению Папини, после опровержения и отрицания различных философских идей и теорий философия как таковая не исчезает, а остается в форме литературы, призывающей к активной деятельности и духовным поискам. Для самого Папини направление этих поисков было очевидно: последняя глава книги заканчивается разделом «К Человеку-Богу».

В романе «Конченный человек» герой также последовательно попробовал два пути к совершенству — искусство и философию, а затем обратился к третьему пути — к религии и мистике. Он признавал, что с некоторого времени стал испытывать симпатию к христианству, перечел Евангелие, святого Августина, Б. Паскаля, познакомился с испанской и немецкой мистикой, одновременно участвовал в оккультной практике, спиритических сеансах, увлекался теософией и восточными учениями. Герой Папини признает, что религиозный путь оказался для него самым напряженным и тяжелым. Попробовав множество вариантов, он признал, что не нашел истину: «Я испробовал также

ложные пути, проделал разные опыты, много раз думал, что нашел; ошибался, отказывался, начинал все сызнова... однако время не хотело ждать, молодость была уже на исходе» [Папини, 1922, с. 190]. Вместо совершенства герой романа (по сути alter ego Папини) пришел к полному душевному опустошению и тяжелому нервному заболеванию. Уединившись в горах, он глубоко пережил свое разочарование, осмыслил его и пришел к выводу, что человек не может стать Богом.

Далее Папини описывает, что его герой, отказавшись от высокой цели, предается жизни обычного человека, для него наступают «дни позорного прозябания». Но далее начинается истинное очищение души. Папини переходит от художественно-литературного описания к жанру исповеди (не без явного влияния «Исповеди» святого Аврелия Августина). Герой Папини признает свою ничтожность и ограниченность, литературная слава его раздражает, а скромность и самоуничтожение не знают границ. Вера в личную исключительность и гениальность кажутся обманом, а былая самоуверенность — непроситительной дерзостью и гордыней. По сути герой Папини бросается из крайности в крайность: не став гением, он возомнил себя ничтожным человеком. Единственное, чего еще хочет «конченный человек» — это немного вдохновения, чтобы оправдать свою жизнь творчеством. Однако вдохновение не приходит, душа остается холодной и безучастной, и разочарованный герой продолжает копаться в глубинах своей души. Особенно теперь его раздражает искусство как ремесло для развлечения толпы. Он видит в этом непристойное занятие и потакание низменным вкусам. Поняв, что его творчество не воздействует на души людей, герой романа готов отказаться от искусства, от того, чтобы быть «шутом» и развлекать людей красивыми сказками. Взамен он хотел только одного: знать, что существует хотя бы один человек, знающий истину и согласный рассказать ему о ней. От лица своего героя Папини пишет: «Никто не ответил так, чтобы утолить всю жажду, всю мою потребность вопрошать еще и еще; не пришло ничего такого, что успокоило бы слишком беспокойное мое сердце

и утолило бы эту мою душу» [Папини, 1922, с. 234]. Далее герой романа утверждает, что, если он не нашел истину в себе, то это еще не значит, что ее вообще не существует. И это сознание дает ему силы жить дальше: «Я хочу возобновить, начать сызнова жизнь. Хочу отыскать новые основания для жизни» [Папини, 1922, с. 250].

Сам Папини, как известно из его биографии, нашел новые основания для своей жизни в родной итальянской культуре, в провинции, в деревне. И в романе от лица своего alter ego он признавал: «Чтобы там ни было, а я человек, рожденный в Тоскане, среди тосканцев, среди тосканских пейзажей и сокровищ <...> Я — тосканец, а не только итальянец» [Папини, 1922, с. 257]. Духовные поиски Папини завершаются в обретении своей родины, которая стала для него символом новой духовной жизни и залогом душевного спокойствия. Вместе с тем, Папини не забывает отметить противоречивость своей личности, которая, с одной стороны, укоренена в традиции, а с другой, — являет собой воплощенный протест, выраженный в признании: «Я рожден революционером...» [Папини, 1922, с. 270]. Этот революционный дух и жажда обновления позволяют Папини смотреть в будущее с уверенностью.

Что же объединяет писателя Джованни Папини и философа Бориса Яковенко, кроме романа «Конченный человек»? При всех отличиях их духовный поиск объединяет общая диалектика развития: вера в высшую цель, разочарование, обретение новых основ для жизни. Яковенко родился в семье деятелей народного движения, воспитывался на примере родителей в революционном духе, в бытность студентом Московского университета поддерживал связи с партией эсеров, был арестован. С декабря 1905 г. учился в Германии, в Гейдельбергском университете, с 1907 г. — во Фрайбургском университете. Учеба в немецких университетах не изменила его революционных настроений, хотя активной политической деятельностью философ не занимался. Зато философии Яковенко отдался полностью: участвовал в подготовке русского журнала «Логос» (1910–1914),

стал его постоянным автором. Он верил в свое высокое предназначение философа и одновременно — в великую миссию революции, которая освободит Россию. После того, как в феврале 1917 г. революция совершилась, он переезжает в Рим и становится журналистом, как это в свое время произошло с Папини. В декабре 1917 г. в Риме на итальянском языке начинает выходить газета «Россия» («La Russia», 1917–1918), в которой Яковенко является одним из редакторов и авторов. Позднее, из-за редакционных разногласий, Яковенко прекращает сотрудничество с газетой «Россия», становится директором и издателем газеты «Новая Россия» («La Russia nuova», 1918–1919).

В 1917–1919 гг. Яковенко пишет для газет около семидесяти политических статей. Его публицистика имела главную задачу: рассказать и прокомментировать для итальянского читателя события, происходящие в России, при этом исходя из политического идеала, который настойчиво и последовательно защищает автор. Яковенко прошел через череду жестоких разочарований, поняв огромную пропасть между своим идеалом и действительностью. Сначала он провозгласил «крестовый поход за свободу наций и мир на всей земле» [Яковенко, 1984, р. 1], считая, что исходом Первой мировой войны должна стать полная победа демократических стран, представленных Антантой, отказ от «политики силы» и наступление общеевропейского мира. Одновременно Яковенко убеждал в том, что Россия, свергнув монархию, полностью обновилась, полноценно вошла в сообщество демократических стран.

К приходу к власти большевиков и итогам Первой мировой войны (Версальский договор) Яковенко относился крайне негативно. За публикацию статьи «Версальский мир» с критикой Версальского договора он был даже арестован итальянскими властями, но вскоре освобожден. Разочарование в политике вернуло Яковенко к философии. Кроме того, он стал переводчиком и историком. В 1922 г. в Берлине выходят его книги «Очерки американской философии» и «Очерки русской философии», а одновременно с выпуском перевода «Конченного человека»

Яковенко закончил книгу «История великой русской революции». В отличие от рассмотренного выше романа итальянского писателя, в котором раскрыт мировоззренческий кризис автора, в книге о революции русский философ рассказал о трагедии России, которая переплелась с его личной судьбой. Об этом заявлено уже в посвящении: «Посвящаю этот труд памяти покойной матери моей, Клавдии Андреевны Яковенко, с которой вместе всю жизнь мы помышляли о Великой русской революции, потом тревожно и горестно переживали ее, потом кляли и оплакивали, но все же сумели понять и простить» [Яковенко, 2013, с. 22]. Яковенко попытался найти ответы на волновавшие его вопросы об антидемократических результатах революционного развития в России.

В предисловии, которое датировано июлем 1922 г., Яковенко объясняет свое отношение к исторической науке и к теме книги. В начале предисловия философ цитирует Б. Кроче, который считал, что «история подходит под общее понятие искусства» [Яковенко, 2013, с. 24]. Далее Яковенко комментирует высказывание Кроче и пишет об истории: «В конечном счете она представляет собой, стало быть, некоторое промежуточное образование между искусством и наукой, между прекрасно-интуитивным и истинно-действительным. Это художественная деятельность в научных целях и вместе с тем научная деятельность в художественных целях» [Яковенко, 2013, с. 24]. Таким образом, Яковенко пишет историческую работу, понимая ее как одновременно художественный и научный труд. Он сразу пытается определить степень своей субъективности и вовлеченности в тему исследования. Русский философ признает, что, с одной стороны, «дух революционности вошел в меня с первых же дней моей сознательной жизни», с другой — «моя жизненная философия есть философия революционная, философия всесторонней и всеобъемлющей свободы» [Яковенко, 2013, с. 25–26]. Можно сказать, что Яковенко создавал свою оригинальную апологию революции, но стремился это сделать

предельно честно, анализируя весь имеющийся в его распоряжении фактический материал.

В 1922 г. Яковенко уже пришел к выводу, что демократический идеал свободы, как он его понимал, очень трудно осуществим, и тем более — в России. Внешняя неудача революции заставляет мыслителя понимать революцию как, прежде всего, внутреннее, духовное обновление. Яковенко, ранее представлявший революционные изменения только с точки зрения политической практики, начинает идейно приближаться к Папини, который мечтал, прежде всего, о «духовной революции». Он пишет: «Настоящая революция должна быть и только может быть, прежде всего, и по преимуществу, революцией внутренней, духовной, нравственной, революцией в сознании и душе человека и человечества» [Яковенко, 2013, с. 26–27]. Такая революция не произошла в России, и русский философ ставит себе задачу объяснить причины революционной неудачи.

Яковенко выстраивает книгу по следующей схеме: вступительная часть и рассказ о предвещающем революцию периоде, порыв к новой жизни, упадок. Сначала описаны предпосылки революции, разложение прежней государственной системы, противоречивость правительственной политики (Часть 1 «Разложение старого порядка»). Затем подробно показано развитие революции, при этом философ делает лирические отступления и оценки, дает портреты и характеристики исторических деятелей. Один из примеров — это раздел «Психология русского революционера», который удался, возможно, благодаря тому, что сам автор был носителем революционной психологии, хотя его описание далеко от автопортрета. Яковенко указывает, что на волне революции были вынесены на поверхность жизни и призваны к управлению государством профессиональные революционеры, которые всю жизнь занимались разрушением, но были совершенно не способны к созиданию. По мнению Яковенко, «русский революционер не так был сделан, не такими был оформлен традициями и не таких исполнен стремлений, чтобы остановиться на достижениях февраля и марта и задуматься

над их укреплением и упрочением. Его революционизм должен был влечь его вглубь и толкать на новые перевороты, побуждать требовать иных, более обширных, более радикальных перемен» [Яковенко, 2013, с. 205]. Такая характеристика дает Яковенко основания для того, чтобы если не оправдать, то объяснить неудачу русской революции, ее негативное развитие. Именно тяга к разрушению привела к нарастающему хаосу и двоевластию, которые свели на нет достижения первых месяцев революции, а затем привели к диктатуре большевиков. Неудача февральской революции отразилась и на судьбе Яковенко, который последовательно поддерживал Временное правительство и не принял власть большевиков, что сделало невозможным его возвращение в Советскую Россию.

Найдя длительное пристанище в Италии, Яковенко, еще недавно пропагандировавший немецкую философию на страницах «Логоса» и других журналов, неожиданно обращается к национальным истокам и становится исследователем русской философии. Сначала он пишет небольшую, уже упомянутую, книгу «Очерки русской философии» (1922), затем возглавляет и редактирует журнал на немецком языке «Русская мысль» («De Russische Gedanke», 1929–1931), в 1938 г. выпускает книгу на чешском языке «История русской философии» («Dejiny ruske filosofie»), а в конце жизни пишет монографию о В. Г. Белинском (цензура в коммунистической Чехословакии не разрешает издание монографии). Кроме того, в 1920-е гг. переводит на итальянский язык русских литературных классиков (Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, А. Н. Островского, А. П. Чехова, Н. В. Гоголя и др.) [Борис Валентинович Яковенко, 2012, с. 471]. Однако на этом возвращении к национальным основам и заканчивается общность судьбы Папини и Яковенко. К 1922 г., когда вышел «Конченный человек» в переводе Б. В. Яковенко, Папини уже был консерватором и католиком, издал свою новую книгу «История Христа» («Storia di Cristo», 1921). Тогда как Яковенко, во многом пересмотревший прежние революционные взгляды, остался убежденным демократом, что сделало невоз-

можным его дальнейшее пребывание в Италии, в которой к власти пришел Б. Муссолини и его фашистская партия. В 1924 г. Борис Яковенко покинул Италию и вместе с семьей переселился в Чехословакию, где прошла остальная часть его жизни.

Незадолго перед отъездом из Италии Яковенко еще раз обратился к творчеству Дж. Папини. В 1923 г. в том же Берлине выходит в русском переводе еще одна книга Папини «Трагическая ежедневность». В этом сборнике Яковенко был переводчиком двух рассказов и автором предисловия, в котором он назвал роман «Конченный человек» «квинтэссенцией» и «апогеем» всего творчества Папини, при этом продолжая видеть в критицизме главную мировоззренческую основу итальянского писателя: «Папини критикует ради критики, ибо в критике, в отвержении старого для него истина, действительность, правота и прекрасность. Старое, то, что было, должно быть отвергаемо, ибо жизнь — это новое, не то, что было. Папини критикует потому, что в критике, в отрицании, в преодолении для него смысл жизни» [Яковенко, 1923, с. 8]. Кроме того, Яковенко настаивает на положительных изменениях в политической эволюции Папини, который, по его мнению, проделал путь от узко понимаемого национализма к поиску новых духовных горизонтов, благодаря чему «невольны стали намечаться некоторые пункты, духовно сближающие цели Папини с живым и революционным демократизмом, врагом которого он чувствовал себя по незрелости своих чувств и мыслей в первый период своей литературной карьеры» [Яковенко, 1923, с. 13].

Настойчивый поиск «революционного демократизма» и создание из итальянского писателя образа идейно близкого человека — это то, что отличает философа Яковенко от простых литературных переводчиков. Профессиональный переводчик, как правило, стремится к аутентичному пониманию оригинального текста и мировоззрения автора, с которым работает. Яковенко же старался видеть в Папини прежде всего носителя революционного духа, но совершенно не замечал его итальянский национализм, который объяснял «незрелостью чувств и мыс-

лей». Иллюзии русского философа, вероятно, рассеялись после знакомства с новой книгой Папини «Жизнь Христа», в которой есть критические выпады против «бунтовщиков» (революционеров) и преобладает апология христианства. Так или иначе, но после 1923 г. Яковенко больше не возвращался к творчеству итальянского писателя. Однако сам подход Яковенко к литературному творчеству Папини и его интерпретация идей в контексте личных идеалов показывают общие идеи, которые сближали русских и итальянских деятелей культуры.

Список литературы:

1. Борис Валентинович Яковенко / под ред. А. А. Ермичева. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012.
2. Папини Дж. История Христа. Шанхай, 1925.
3. Папини Дж. Конченный человек. Берлин: Слово, 1922.
4. Яковенко Б. В. История великой русской революции. М.: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, ВИКМО-М, 2013.
5. Яковенко Б. В. Предисловие // Папини Дж. Трагическая ежедневность. Берлин: Госиздат, 1923. С. 7–13.
6. Jakovenko B. Articoli su avvenimenti politici in Russia 1917–1921. Melbourne, 1984.
7. Papini G. Il Crepuscolo dei Filosofi. Milano: Società Editrice Lombarda, 1906.

Лосев А.В.

Философия и русское любомудрие

*Русская философия должна
стать просто философией.*

В.П. Фетисов

Русское любомудрие, как синоним русской философии, неразрывно связано с древнегреческим логосом. Нет русского любомудрия в чем-то отличного от греческой идеи философии. Русская мысль есть, а философии нет. Потому что, когда русская мысль становится философией, то она становится просто философией. И это не умаление, а возвышение любой национальной мысли, в том числе русской. Поскольку, начиная с национальных самосознания и самоощущения, мысль приходит к началам самой себя. Русская философия должна стать самостоятельной, найти основы собственной мысли.

С какого бы вопроса мы ни начали, философское исследование обязательно приведет нас к истокам. Идея философии, озвученная древними греками, до сих пор определяет подход и способ философствования. Словосочетание «русская философия» ничего не меняет, впрочем, как и формулирование «особенностей» русской философии. Потому что логос греческой философии делает философией любую национальную мысль, являясь для любой мысли руслом и колыбелью. Идея философии каждый раз возвращает нас к истокам и авторитетам древнегреческой философии.

Если всерьез рассуждать о самостоятельной русской философии, то должен быть предложен новый способ мышления, или такой способ описать жизнь мысли, каким ее никто и никогда не описывал. Заново, по-иному увидеть мысль, иначе, чем древние греки и вся последующая связанная с ними традиция. Если такой способ найдется, то это не пройдет незамеченным. До тех пор усилия отдельных личностей значимы как вклад в возникновение русской философии в будущем, как подготовка почвы. В пределах нашей индивидуальной жизни мы вряд ли можем оценить и понять масштаб и значение сделанных нами усилий. Эпос русской мысли заключается в осознании себя проводником идеи русской философии как просто философии и почвой, которая взрастит в себе отдельные зерна философии, может быть не произведя на свет русской философии, но поучаствовав в ее рождении, которое при этой жизни, возможно, и не удастся увидеть. Жить в неведении, когда это случится, и случится ли вообще. И уйти в «безвестность всеобщего существования» (А.П. Платонов) в надежде, что это произойдет в будущем. А пока этого не произошло, мы говорим о традиции русской мысли, которая осуществляется в русле древнегреческой идеи философии и всей проистекающей из нее традиции философствования.

Рассмотрим некоторые особенности русской мысли относительно самой идеи философии и в сравнении с другими национальными философиями.

Из часто упоминаемых особенностей это этикоцентризм и литературоцентричность. Этикоцентризм присущ всякой философии, поскольку вслед за пониманием, как устроен человек и мир, возникает вопрос: как жить человеку в этом мире? Литературоцентричность присуща философии как таковой, поскольку, хотя философский поиск довлеет себе и не нуждается даже в проговаривании, текст дает голос и визуализацию мысли. «Особенности» русской философии не являются исключительно только ее особенностями, а присущи просто философии.

В русской философии, в отличие, например, от немецкой, нет полемической традиции мысли, тянущейся во времени от одного мыслителя к другому. Нет школ и преемственности. Есть личные влияния и предпочтения. Это не значит, что достижения предшественников никак не используются, но начатые предшествующими мыслителями положения не развиваются их последователями либо из-за отсутствия самих последователей, либо из-за неспособности продолжить мысль. Русская мысль прерывиста, не доводит последовательно до конца исходные положения. Также характерен тематический разброс, нет сосредоточенности мысли на чем-то одном, всестороннего и последовательного раскрытия темы. Скакание мысли приводит к отсутствию систематичности, неряшливости, нежеланию нанизывать мысли-бусинки на одну идею-нить.

Пространственный характер русской философии выражается в наличии мыслителей, создавших уникальное пространство мысли, которое невозможно повторить, ему нельзя следовать. Даже научиться нельзя. Это сродни поэзии. Можно только восхищаться, перечитывать, цитировать. Русская мысль носит пространственный характер и в буквальном смысле этого слова. «Русский мыслит и чувствует не национально, а территориально, или, что то же самое, телесно, т.е. державно» [3, с. 182]. Границей России является горизонт. Русский думает за весь мир. Но в отличие от экспансионистского Запада, который стремится поглотить и подчинить себе весь мир, Россия бессильно жертвенна и самозамкнута даже в своей экспансии. Русская экспансия — поле и воля. «Дали волю, еду по всему полю». Несобранность пространства сопряжена с неряшливостью и скаканием мысли.

Самокритичность русского человека, доходящая до самобичевания и самоуничтожения, в личном, общественном и историческом планах, в мысли дает отсутствие положительных начал и принципов. От такой самокритичности есть как польза для русской философии, так и беда. Польза, что свое «я» отодвигаем и делаемся готовыми к философии. А беда, что собрать себя

и свою мысль не можем, критиканствуя и саморазрушаясь. Противоречие в том, что сами себя, и свое мировоззрение, и свой образ жизни мы ставим мерилom для всего мира. И, вместе с тем, втоптываем себя в грязь, не любим, не ценим себя и своего.

Демагогичность и гомилетичность русской мысли выражается в стремлении более проповедовать, повествовать, нежели последовательно изучать, исследовать. Противоречие состоит в том, что позиционируемая как этикоцентричная и религиозная, русская философия часто остается таковой только на словах. За словом не следует поступков, соответствующих проповедуемым основаниям. «Созерцание (θεωρία) без делания (πράξις) есть дьявольское богословие. В русской религиозной философии много было теории, и, к сожалению, редко встречался праксис, то есть реальное изменение жизни человека. Вера требует, чтобы видение Божественного Мрака было неразрывно связано с поясным поклоном» (М. А. Прасолов). Картинность, статичность русской мысли есть визуализация образа, который не может быть предметом для анализа, но должен быть принят на веру. Претендуя на то, чтобы в нее верили, русская философия часто не соответствует заявленной претензии на религиозность и этичность не только в вере, но и в мысли.

Душевность и сердечность русского человека сосредотачивают мысль на определенных темах, преимущественно экзистенциального и нравственного характера. Справедливость, добро, душа, Бог. Все эти понятия связывают русскую философию с христианской традицией. «Для русской философии в качестве главного символа берется сердце. В сердце переплавляются оба мира... Сердце — источник совести как совмещения вещей от двух миров — земного и божественного... Сердечность русской философии проявляется в одинаковой преданности как страдающей реальности, так и торжествующему идеалу» [8, с. 510–511]. В сердце как воплощении единства двух миров соединяются в целое земное и небесное. Для русской философии характерны, во-первых, захваченность идеями цельного человека, цельного знания, цельного мира, пронизанных боже-

ственными энергиями, дающими цель, значение и смысл всякому стремлению, и, во-вторых, жажда выйти за рамки не только быта, но и бытия, навстречу к Божественному Мраку, недостижимому и невыразимому. И если античный космос есть выражение наивысшей Красоты, то для русской мысли Недостижимый невыразим.

Помимо концептуальных положений есть ценностные основания и условия появления русской философии. Каким должен быть философ и в какой среде он появляется. Проблема заключается в социальной и научной разобщенности. Общество расколото на множество групп. Существуют и вновь образуются многочисленные философские движения, организуются конференции и симпозиумы, но подавляющее большинство философов не находит себе выхода к сознанию современного человека. Отсутствует исследовательский интерес к русской философии, прежде всего, в самом философском сообществе. Исследования есть, а интереса нет. «О том, что философия в реальном смысле в России (т.е. как теоретическая рефлексия, реализующаяся в исследовательской деятельности, обращенной на объекты эпистемологического, онтологического и аксиологического предметных рядов) пока еще признания не получила, свидетельствует практически полное отсутствие публикаций по духовно-академической и университетской философии» [1, с. 3]. И в последние годы мало что изменилось. Ни русская философия не вдохновляет русский ум, ни исследователей не увлекает русская философия. Философское разнообразие 90-х годов XX века в России расширило пространство русской мысли, способствовало появлению ряда талантливых и ярких философов, но не привело к появлению влиятельных школ или значительного философского течения в русской философии. Ситуация сродни столь ожидаемому в начале 90-х годов XX века «православному возрождению» в новой России. Внешнее возрождение состоялось, но православная повестка не стала актуальной.

Русская философия сегодня мало востребована в обществе, и мало на что влияет. Философы не являются властителями дум.

Даже в сфере личной жизни философия не оказывает решающего воздействия. Господствуют массовые установки. Доминируют эклектика и популизм. Философия не воспринимается как действующая сила, превращаясь в визионерство, демагогию или возможность заработка. В системе высшего образования многие кафедры философии давно уже потеряли свое имя в названии, проходя по ведомствам истории, русского языка, экономики. Но потребность в философии остается, поскольку всегда присутствуют фундаментальные вопросы, касающиеся человеческого существования. Философия коренится в самом существовании человека. Возникая в уме, который стремится к мудрости через умное созерцание, философия выражается не только в тексте, но и в поступке, свидетельстве жизни, освещенной ясным видением основ и смыслов.

Современная русская философия во многом живет прошлым. Несовременна не в смысле следования сиюминутным темам, а как способ понимания настоящего. Недостает осмысления момента. «Философское понимание» оказывается порой так далеко от действительности, что становится очередной искаженной картинкой жизни. «Русская философия появилась поздно, не превратилась в нечто связное и системное, быстро исчезла со сцены, сегодня почти никому не интересна, а все заинтересованные лица полностью удовлетворяются грубой и пошлой имитацией западной философии. То, что осталось от „русской философии“ второй половины XIX и первой четверти XX веков, сумбурно, бессвязно, случайно и, более того, непонятно и неинтересно» [4, с. 29]. Русское любомудрие не востребовано не только на Западе и Востоке, но и в самой России. Живем чужим умом, собственного не осознаем, восторгаясь блестящими достижениями других цивилизаций. Силимся оторваться от чужеумия, восхваляем русскую самобытность, которая оказывается на поверку либо копией образцов западной мысли, либо темным и запутанным размышлением о предмете, не ясном самому размышляющему.

Мир стремительно меняется. Возросшие объемы информации и высокая скорость происходящих процессов приводят к невозможности спрогнозировать развитие масштабных событий. Ответы на вызовы времени приобретают характер вынужденного реагирования на сложившиеся обстоятельства. «Совершенно изменился мир. Нет резких поворотов. Идет поток, он включает в себя все: события, их оценку, попытки влияния. Этот поток настолько гигантский, из-за информационной тотальности, что в одночасье его русло изменить невозможно. Отсутствует интеллектуальный мейнстрим, который в прежние времена определял направление. Вспомните, еще относительно недавно Фукуяма написал про конец истории. С этим соглашались или нет, но был лейтмотив эпохи. Сейчас много чего выходит, но теряется — лейтмотива нет <...> экспертная и научная среда, которая „без гнева и пристрастия“ должна осмыслять происходящее, сама находится в кризисе» [6]. Многие философы в этой ситуации показывают неспособность давать «ясное, как солнце» (А. Ф. Лосев) осмысление действительности. Проблема в том, что философы сами обособляются, огораживаются профессиональной тематикой от насущных вопросов. Этому способствует узкоспециализированный подход, заимствованный философией у науки. Вместе с тем, критика сциентизма в философии часто доходит до отрицания академизма, что сказывается на качестве самой философии.

Часто в разговоре о русской философии мы ходим вокруг да около. Определяя черты и особенности, классифицируя, о русской философии говорят как об объекте, со стороны. Описательный характер такого разговора носит научный и популяризаторский характер и не имеет отношения к собственно философии. Философия есть «вывих ума» (М. К. Мамардашвили), и требуется самостоятельное мышление, чтобы состоялось событие мысли. «В то, что называется мышлением, мы попадаем, когда беремся думать сами. Чтобы подобная попытка удалась, мы должны быть готовы учиться мысли. Мы принимаемся за это учение, и это уже наше признание того, что мыслить мы еще

не можем» [9, с. 34]. Философия, например, может начинаться с осознания конечности индивидуального существования, невозможности выйти за временные рамки века. И эта ограничивающая сила действительности побуждает осознать значение понятий «предел» и «беспределное». Или, например, «тождество» и «различие» познающего и познаваемого. Философствование включает в себя не только понимание, но и принятие познаемого, и предполагает не только мышление, но и принятие мыслимого для его понимания. Принятие включает в себя осознание тождества мыслящего и мыслимого и вместе с тем их различие. В принятии уже присутствует понимание, которое с принятия начинается. Мысль, продвигаясь подобным образом, обнаруживает себя в пространстве идей, осознает себя заключенной в эти идеи, ими объемлемой.

Философ начинает мысль, находясь на почве народного строя жизни, мировосприятия, языка, религии, культуры. Философская мысль рассматривает все это предельно обобщенно и начинается с непосредственного восприятия и принятия конкретной действительности, в которую заброшен человек в силу своего рождения. «Греческие философы были первичными философами в том смысле, что перед ними не было философии, они впервые философствовали. Им было легче слышать голос бытия. А начиная с XVII века люди привыкли слушать голос автономных индивидов, сознающих свои права и интересы, вступающих в общение, развязывающих совершенно свободную и автономную социальную деятельность и т.д. В этом смысле европейская культура стала носить психологический характер, который затемнил бытийные связи» [7, с. 165]. Вызов философии по отношению к русскому любомудрию заключается в первичности самостоятельной мысли перед лицом культурной и философской традиций.

Россия как предмет русской философии задает направление мысли и тематику исследований. «Греки говорили и своими разговорами вытаскивали из себя весь мир. Его суть. Мы говорим и ничего, кроме России, вытащить из себя не можем» [2, с. 33].

Предельное обобщение в самоназвании — Русь, Россия, русское. И в качестве производных: русский народ, русский язык, русская история, русский дух, русская душа, русский характер, русская былина (миф) и т.д. Русское самосознание, осуществляемое средствами русской мысли и в пространстве названных предельных понятий, обнаруживает и выражает себя в темах, понятиях и образах, присущих ему в силу его существования.

Самостоятельное мышление не означает отсутствие влияний и заимствований. Школа мысли в лице многотысячелетней традиции философии является необходимым условием для рождения русской философии. Во многих случаях попытки построения систематической философии в России остаются несистематической подготовкой почвы для русской философии. «Три кардинальных условия русской философии, узловые моменты философской программы по рождению русского Логоса: 1) понять Запад и его Логос; 2) понять структуру и природу предлогической, пралогической стихии русского мышления; 3) отважиться на утверждение самобытного и в корне отличного от западного способа русского философствования» [4, с. 33]. И если с пониманием западного логоса дела обстоят сравнительно неплохо, то собственное мыслетворчество значительно зависит от внешних влияний. Очень ярко эта зависимость отражается в истории России, переломах, революциях, метаниях. Слабость русского самосознания и незавершенность русской мысли приводят к разрывам в мыслях, словах и поступках как на индивидуальном уровне, так и на уровне поведения элит и народа в истории.

Единственное, что есть у нас и не было у древних греков — Богочеловек. Бог не в пространстве, не «здесь» и не «там», а «днесь», теперь, сейчас. Были Боги, человекобоги, люди. Но не было Богочеловека. Не стесняясь и не оглядываясь ни на кого, греки говорили о богах. Мыслили без оглядки. Что нужно, чтобы состоялась русская философия? Какие школы пройти, какую историю пережить, какие дары стяжать, чтобы «черпать из источников самого разума» [5, с. 6]? Можно ли совла-

дать с восторгом духа, осмыслить его? Когда-то не было русских, и, возможно, когда-то нас не будет. Что останется, какие образцы, образы, идеи? Останется ли возбуждающее мысль впечатление, сложится ли захватывающее дух славословие? Или мы Спарта, славная своими победами, но немощная умом? Кшатрии, оставляющие после себя только героические поступки, пренебрегающие собой ради жизни рода? Хватит ли ума для священнодействия смысла? Ологосится ли русский ум?

Вызов, перед которым стоит русская философия, заключается во всеохватности и полноте, которые должна явить мысль. Русский человек находит в России все для своей жизни. Русский дух находит в православии все потребное для себя. Русский ум должен найти все необходимое для себя в пространстве русской философии. Найти себя в русской философии. Обрести полноту жизни ума. Русская философия должна стать всем для русского ума, наполнить, вдохновить, увлечь его.

Русская философия должна быть, прежде всего, опытом самостоятельной мысли, прорвавшейся к собственным основам, быть голосом русского логоса. Русской она останется для будущих историков философии, став еще одним музейным экспонатом в веренице народных опытов мысли. А философией она останется просто, если будет вдохновлять, привлекать, интересоваться спустя столетия.

Список литературы:

1. Ганиянц, М. В. Российское любомудрие первой половины XIX века: философия и история философии в университетах и духовных академиях / Ганиянц, М. В. // Дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. — М.: МГУ, 2003. — 215 с.
2. Гиренок, Ф. И. Патология русского ума. Картография дословности. — М.: «Аграф», 1998. — 418 с.
3. Гиренок, Ф. И. Удовольствие мыслить иначе. — М.: Академический Проект, 2008. — 235 с.

4. Дугин, А. Г. В поисках темного Логоса (философско-богословские очерки). — М.: Академический Проект, 2013. — 515 с.
5. Кант, И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 4. — М.: Чоро, 1994. — 630 с.
6. Лукьянов, Ф. А. Мир не рушится, он осыпается [Электронный ресурс] // РИА Новости. 2018. 10 октября. URL: https://ria.ru/20181012/1530505549.html?fbclid=IwAR11z3HD6xl5FwEe-Cl5OAPLLO-fl_TKziKL87ioVNDsXO-eDR1pYCLA7fGw (дата обращения: 10.01.2019).
7. Мамардашвили, М. К. Философские чтения. — СПб.: Азбука-классика, 2002. — 832 с.
8. Фетисов, В. П. Солнце не заходит. Труды по нравственной философии [Текст] / В. П. Фетисов; предисл. В. В. Варава; ответств. за издание И. О. Надточий; состав. и подготовка текста В. Ю. Коровин. — Воронеж, 2011. — 518 с.
9. Хайдеггер, М. Что зовется мышлением? / пер. с нем. Э. Сагетдинова. — М.: Академический Проект, 2007. — 351 с.

Скобелин Г. В.

На пути к всеобщему объединению — «Теория Реального объекта»

Подводный камень теории развития

Вопрос об объединении множества различных теорий в единую связанную мировоззренческую парадигму является принципиальным положением на пути к общественному развитию и преодолению политико-экономических кризисов.

Научно-технический прогресс, решивший ряд проблем в области коммуникаций и улучшения жизненных условий современного общества, не привел к решению его основных противоречий, а, наоборот, в полной мере способствовал их деградации с изоляцией личности от общества и постановкой перед лицом собственных проблем.

При этом тезис «бытие определяет сознание», по Марксу, применим здесь как нельзя кстати, но является ли он при этом универсальным? Судя по тому, что диалектика марксизма привязана к материи, само понятие развития не вправе менять это положение, а значит, рост благосостояния, несомненно, вступает в противоречие с сознанием. И классовые противоречия здесь не при чем, они как бы появляются на фоне абстрактной интерпретации общественных отношений и привязаны к текущему моменту развития.

А это и есть подводный камень марксистско-ленинской теории, которая это понятие диалектического противоречия не раскрывает. Ведь соблюдая основные принципы справедливого распределения труда, мы вправе надеяться на улучшение благосостояния всего общества в целом, в противном случае весь со-

зидательный процесс превращается в полную бессмыслицу. Но как раз в этом мы совершаем ошибку, так как процесс созидания на основе материальных принципов приводит как к деградации, так и потере материальных стимулов производства. Цель все более полного удовлетворения потребностей трудящихся масс при обобществлении производства, как это планировалось на пути построения коммунистического общества, встречает непреодолимое препятствие ввиду деградации личности на основе существующей модели сознания.

Аналогичный результат, если не хуже, мы получаем, если отказываемся от идеологии и отдаем этот процесс на откуп случая. Рыночные отношения — это как раз тот вариант, когда все процессы подчинены невидимой руке рынка, а государственные институты лишь имитируют развитие, но реально повлиять на этот процесс не в состоянии в силу объективных причин, не подкрепленных теорией развития.

При этом социализм, когда процесс производства и распределения общественного продукта направлен в первую очередь на само общество, а не на отдельную личность, лишь частично блокирует скрытые разрушительные процессы, оттягивая процесс падения. В любом случае балансировка на склоне неустойчивости не добавляет особых смыслов справедливости ни социализму, ни тем более капитализму.

Так в чем же состоит процесс созидания, если само движение общества приводит однозначно к деградации? Какая на самом деле нужна теория, чтобы избежать подобных результатов развития?

В этом как раз и состоит сущность познания и поиск истинного содержания процессов общественного развития.

Физика и метафизика сознания

По мере развития социума происходит постепенная замена устаревших понятий на те, которые человек формирует в процессе жизнедеятельности. Примитивные жизненные условия,

приближенные к естественным, остаются в прошлом, а на их место постепенно приходит новый технологический уклад и множество окружающих предметов с сознательно модифицированными признаками. Наука, специально заточенная под рост благосостояния, вытягивает из природы совершенно новые источники энергии и формирует чисто механические процессы движения, которые даже 100 лет назад казались просто фантастикой.

Этот процесс развития общества и накопления богатства с точки зрения его представлений о сущности вещей представляется несомненным благом, так как создается человеком и удовлетворяет его потребностям. Здесь в плане справедливости не возникает никаких сомнений и моральное право подобных рассуждений остается за ним. А как может быть иначе, если все это исходит от его личной позиции, от сердца?

У любого другого субъекта нашего мироздания точно такое же восприятие действительности, отличающееся разве только тем, что исходит от другой личности. Между ними однозначный выбор отсутствует, а значит, они по существу равны в социальной сфере. А так ли это на самом деле? Ведь любая из них находится в своей точке пространства-времени, не совпадающей ни с одной другой. Тем не менее наука, и в первую очередь социальная, не накладывает на общество дополнительного признака отличия: для нее все члены мирового сообщества равны. В этом смысле мировоззрение, исходящее из глубины веков, ничем не изменилось, а современное естествознание лишь получает подгонку под ранее сложившуюся методику оценки происходящих событий.

На самом деле из мировоззренческих понятий выпадает та часть событий, которая формально находится между двумя личностями, и перенос основы сравнения с одной личности на другую должен учитывать эту невидимую составляющую изменений, недоступную для частной (личной) основы сравнения в принципе. Она, эта метафизическая часть, выпадает из контекста событий, которые оказываются привязанными исклю-

чительно к частной основе сравнения, когда личность по своему образу и подобию формирует представление об окружающем Море, материальном по содержанию.

Дело том, что в существующей в настоящее время парадигме сознания испокон веков сложился метод частной основы сравнения, когда оценка происходящих явлений происходит на основе собственного опыта. Это означает, что в методике оценки участвуют органы восприятия визуальные и сенсорные, привязанные к конкретной личности. Чтобы обобщить метод оценки, необходимо его не абстрактно, в темную, переносить на другую личность, а учитывать при этом скрытую последовательность событий реального Мира.

Речь идет о той мировоззренческой части, которая фигурирует в сознании на уровне идеалистического восприятия действительности или метафизики. И то, и другое является отражением непонятых современной наукой явлений и требует своего собственного места в структуре общественных отношений. По сути это связано с сущностью той части сознания, которая от собственных рецепторов человека не получает материальных образов и замещается разного рода догадками. Вот как раз эта часть подлежит формализации, что невозможно сделать без должного понимания самих процессов развития природы.

До сих пор она значилась и получила отражение в естественных науках как метафизика, то есть то, что находится за пределами физики, а с точки зрения гуманитарного образования с ней традиционно связывались идеалистические представления.

Симметричное мировоззрение

В тысячелетней истории как гуманитарные, так и естественные науки выработали свой неповторимый почерк для преодоления своего собственного недопонимания природных процессов, что позволяет ретушировать пробелы естествознания путем введения особых внутренних правил формирования структуры

отношений, определяя их законодательную базу. Понятно, что и те, и другие в первую очередь опираются на базовый принцип отношений, характерный при построении тех или иных основополагающих законов. Я его определяю как симметричный принцип отношений.

В основе его лежит принцип равенства исходного состояния понятий о сущности явления. Если мы обозначим исходное понятие как свойство объекта исследования или наблюдения, то оно в результате приобретает неизменное значение. То есть для любого объекта свойство в рамках симметричной модели получает признак абсолютного состояния без раскрытия собственной внутренней сущности. А это и есть аксиома в чистом виде: признаки взаимоотношений объектов на этом заканчиваются, так как исходное свойство определено как неизменное.

Аксиоматика является удобной формой построения симметричной модели развития по принципу «снизу вверх», от исходной «затравки», которая впоследствии теряется среди многообразия последующих научных нагромождений. Определенное таким образом первоначальное свойство присутствует по умолчанию, и о нем уже никто не вспоминает. Более того, за основу сравнения в современном мировоззрении принята частная основа сравнения, и по этой причине существование отдельного самостоятельного свойства вступает с ней в противоречие. Поэтому Реальная первооснова зарыта в понятиях настолько глубоко, что для того, чтобы вскрыть эту глубину падения, нужно иметь альтернативный подход.

Как раз об этом и идет речь в статье. Традиционная основа сравнения, в качестве которой выступает аксиоматически определенное свойство, формирует симметрию вторичных понятий. Например, два объекта по отношению друг к другу имеют лишь один исходный признак отношений — это первичное свойство. С какой стороны ни посмотри, оно неизменно. У первоосновы, определенной таким образом, собственное свойство отсутствует, оно абсолютно и не требует раскрытия в процессе движения объектов. В таком случае любые изменения в рамках симме-

тричной модели развития получают дополнительные признаки отношений путем тиражирования этого исходного понятия первоосновы. При этом сохраняется симметрия межобъектных отношений. Она однозначно моделируется парой симметричных признаков все того же исходного понятия.

О Первичном фундаментальном свойстве, которое скрывается за принятой аксиоматикой, как я уже говорил, никто не вспоминает, и само понятие симметрии также отпадает за ненадобностью. Таким образом, Реальная основа сравнения, по сути Первооснова понятий, отброшена современным мировоззрением, не успев родиться. На ее место пришел упрощенный вариант интерпретации, в котором уже отсутствует выделение первичного признака, а за основу принимается вторичный сдвоенный симметричный признак, имеющий счетную количественную основу. И уже это вторичное свойство можно делить, складывать, умножать и так далее.

Вот эта счетная система развития и принята в качестве мировоззренческой основы, которая активно применяется в гуманитарных и естественных науках. Отсюда берет начало симметричная логика Аристотеля и диалектика Гегеля, принципы отнесенности Галилея и симметричные законы Ньютона.

Отсюда же берут начало все законы сохранения, которые можно прописать лишь в форме неизменности исходного свойства.

В итоге:

1. Современное мировоззрение опирается на первоначальное свойство, связанное с неизменностью частного состояния наблюдателя и положенное в основу сравнения при интерпретации явлений Природы. Это понятие не раскрывается, оставаясь в тени, а вместо него используется дуальный симметричный признак сравнения. Он же используется в качестве метрической единицы и привязан непосредственно к объекту.

2. Метрическая единица сравнения наследует от частного исходного свойства вторичный счетный признак, который получа-

ет собственное развитие как счетная единица, не имеющая независимого первичного свойства.

3. Счетное свойство имеет переменную основу и признак пропорционального множества. При отсутствии свойства, независимого от наблюдателя, движение любого объекта моделируется изменением позиции внутри счетного множества фактически к позиционированию и движению по счетной шкале.

4. Основа сравнения, использующая счетный механизм отношений в «Теории Реального объекта» (ТРО), обозначена как частная основа, так как использует метрику материального объекта, непосредственно связанную с собственной метрикой наблюдателя.

Теория Реального объекта

Понятно, что из поля зрения науки, базирующейся на частной основе сравнения, выпадает целый пласт явлений, связанных с неизменностью первичного свойства объекта, описанного в предыдущей главе.

Отдельно нужно прояснить термин **объект**, который фигурирует в статье. Здесь есть отличие от общепризнанного понятия, которое трактует его как объект исследования. В этом его определении (см. Wikipedia) вынесено за скобки существование основы сравнения. Точнее говоря, это понятие, как первичное и исходное понятие любой процедуры сравнения, отсутствует в принципе. Об этом собственно и шел разговор в первой части статьи, поскольку в современной науке фигурирует исключительно частная основа сравнения, и уже на ее базе создаются все остальные понятия. В том числе и понятие абстракции.

Таким образом, в ряду первичных понятий об объекте отсутствует полнота знаний, связанная именно с ошибочным выбором основы. В результате мы получаем все последующие представления о происходящих явлениях Природы исключительно с точки зрения присутствия исходного частного понятия. В «Тео-

рии Реального объекта» автора подробно показано, что эта основа сравнения имеет фундаментальный недостаток: она учитывает не текущие изменения, а лишь статическую часть, связанную с частным представлением о природных процессах, а конкретно — с личностью человека. Эта ошибка проникла во все понятия и определила на века жизнедеятельность человека и его мировоззренческую позицию.

Так как мозг человека движется по понятиям, условно скажем, от простого к сложному, то в этом своем движении он формирует последовательность изменений, которая по существу в природе отсутствует. Но эта абстрактная динамика как раз и связана с исходной ошибочной основой. Отсюда формируется понятие времени, гравитации и других «чудесных» законов природы. На самом деле, конечно, в Природе ничего подобного нет. Под природой с большой буквы нужно понимать именно то первичное состояние, которое является исходной формой существования Мира, — его Сущность. В этом плане Сущность играет роль неизменного и абсолютного состояния, не имеющего собственного движения, а все движение переносится на частную форму представлений.

Другими словами, любое понятие о Сущности, а также о любом другом процессе, происходящем в Море, формируется на основе всего объема предыдущих знаний, привязанных к конкретному человеку. Эти знания состоят из врожденной и полученной в процессе жизни частей, но они привязаны к личности и, собственно, позиционируют ее в этом Море. Позиция личности — это и есть частная позиция самого Мироздания, которое само состоит из двух частей: первая — это его целое состояние, и второе — состояние части в составе целого.

Состояние частного-целого — это и есть состояние Первоосновы всего Сущего. На самом деле ни частное, ни целое отдельно не определяют состояние Сущего, а лишь неразрывная связка частного-целого. В противном случае отсутствует реальное движение по понятиям и заменяется абстрактным фрагментарным перемещением.

Первооснова и процесс движения Реального объекта

Посудите сами, как можно составить представление о каком-либо движении, если отсутствует процесс интерпретации отличий? Даже если он «зашит» в частных представлениях о природе вещей, то все равно это должно иметь определенную либо неопределенную форму. Поэтому начнем интерпретацию процессов, происходящих в Море, с разбора форм представлений.

Первая — внутренняя форма представлений означает, что изменения уже известны, и мы просто складываем их с исходным положением и формируем вторичную позицию, которая становится итогом интерпретации. Это и есть детерминированная и действующая модель развития современного естествознания. Она формируется «снизу» и состоит из движения от «простого к сложному». В этом процессе к известному знанию добавляется его изменение из состава уже известных понятий. Любые внешние изменения, несобственные, к нему не имеют отношения и не могут быть описаны через внутренние частные процессы. Опять же, если мы считаем, что процесс изменений является внешним и описывается через внутренние понятия, то это процесс приватизации внешних изменений, и его интерпретация происходит через собственное известное знание.

Понятно, что между двумя процессами, внутренним и внешним, суть собственным и несобственным, связь отсутствует. Это дает основания считать, что их множества не имеют общей проекции на счетную линейную основу, а следовательно, взаимно-ортогональны по отношению друг к другу. Мы же не в состоянии добавить к уже известному знанию что-то новое, неизвестное, так как понятие о нем отсутствует в собственных представлениях! Поэтому движение по собственным, скажем, однозначным понятиям, может происходить только абстрактным моделированием движения реального.

Понятно также, что реальные изменения должны присутствовать помимо собственной детерминанты, в противном случае не только движение, но и собственное существование приобретает полную бессмыслицу. Одно без другого не существует, так как сущность детерминированного состояния может быть определена по отношению к изменениям, а изменения — по отношению к детерминированному, определенному состоянию.

Мы подошли к свойству Реальности, суть Сущности, состоящей из двух взаимосвязанных и неразрывных состояний, что и определяет Первооснову всего.

Вторая — внешняя модель, может иметь продолжение, только если имеется взаимное свойство, описывающее взаимосвязь двух независимых частей, внешней и внутренней, суть собственной и несобственной.

В рамках связанного состояния Реальность получает дуальную модель независимых друг от друга собственных частей. Каждая из них имеет собственную детерминанту, определяющую основу, но между собой они не пересекаются. Если одна из них описывает собственное состояние объекта, то другая описывает его изменение, и наоборот. С точки зрения целого взаимосвязанного состояния разница между двумя частными понятиями отсутствует, что представляет из себя одно единое связанное понятие.

Вот здесь и возникает разница между понятием целого и частного. Понятие целого является самодостаточным, и в нем отсутствует необходимость введения дополнительного признака изменений: он как бы содержится внутри целого состояния и определяет его внутреннее свойство. Кроме этого, состояние целого по этому признаку является неизменным, а значит абсолютным. Однако, как только что было показано, состояние целого не может существовать отдельно от частного, что, собственно, и определяет связанное состояние двух взаимно-ортогональных признаков частного состояния, наделенных единым смыслом.

Определение взаимной ортогональности появляется после рассмотрения свойства частного состояния. В отличие от него понятие противоположности, используемое при описании симметрии, определяется в рамках собственного множества, частного, и получает признак отличия, который обозначается как противоположный. Например, понятие симметрии как раз и определяется таким свойством противоположности, когда основное свойство и противоположное определяются единой метрикой, но для обозначения противоположности вводится дополнительный признак перехода, не нарушающий базовое свойство.

Свойство Первоосновы

Свойство Первоосновы описывается связанным состоянием частного-целого, и, по сути, с точки зрения частного, содержит внутреннее противоречие. Если для целого состояния Реального объекта (РО) это нормально, и частное входит в состав целого, то для частного, наоборот, это понятие отсутствует и не описывается его внутренней структурой. Данное противоречие не устраняется введением дополнительного признака из числа собственного множества и содержит совершенно другую основу, ортогональную к собственной.

Вот это состояние Природы и определяет первичное фундаментальное свойство Первоосновы, которое проявляет себя при попытке интерпретации со стороны частной позиции.

Классическая механика обходит это противоречие путем замены реальной дуально-связанной метрики отношений Пространства понятием собственного множества объекта. За основу собственного множества объекта принимается счетное множество в виде его физических аналогов: длины, массы, веса, и т.д. В их числе и такие величины, как время, скорость, которые на фоне счетной детерминанты получают в классической физике как бы самостоятельные и независимые признаки.

Классическая метрика частного состояния объекта лежит в основе всей физики и определяется частной формой отношений, когда понятие части распространяется на все Пространство, а множество получает линейное и пропорциональное собственное свойство. Другими словами, в классическом и действующем в настоящее время мировоззрении все перевернуто с ног на голову. Отсюда и понятия «больше» и «меньше» определяются не отношением предметов друг к другу, а линейной метрикой частного. Оказывается, что квантовая механика и электродинамика, включая релятивистские поправки, не вносят ничего нового в эту исходную, имеющую тысячелетнюю историю, структуру отношений, а лишь тиражируют однажды возникшую ошибку. Эта ошибка распространяется не только на естественные науки, но и на гуманитарную сферу, пронизывая все общественное сознание.

Все эти величины, которые вводятся физикой для описания явлений природы, являются клоном внутреннего состояния части пространства и распространять их на все Пространство просто запрещено. Действие структуры отношений имеет однонаправленное направление сверху-вниз: именно в этом порядке мы имеем право описывать состояние Реального объекта. С точки зрения реальной метрики, движение в обратном направлении, снизу-вверх, запрещено и формирует абстрактное представление о движении объектов.

Теория Реального объекта, которую имеет честь представить автор этой статьи, устраняет этот фундаментальный недостаток путем введения принципиально новой Мировоззренческой основы. Она учитывает свойство связанного состояния частного-целого в рамках естественной асимметрии природы и по отношению к частному счетному параметру носит характер скрытого действия.

Таким образом, в отличие от традиционного подхода, Новое мировоззрение имеет дело одномоментно как со счетным при-

знаком, так и его изменением. В результате мы получаем неоднородность исходного свойства, что не принималось во внимание в старой парадигме сознания и не поддерживалось симметричной логикой и диалектикой развития.

Что такое Сущность

На самом деле Сущность как форма понятия, в отношении которой тысячелетиями ведутся активные поиски, не содержит ничего необычного, а является лишь мировоззренческой формой представления свойства материи и ее движения.

В чем она заключается? И вот здесь начинается решение самой сложной разгадки существования не только материи и сознания, но и в принципе самой Сущности. Что это такое, откуда она берется и что из себя представляет. Пытливый ум человека при ответе на любой вопрос пытается ставить наводящий вопрос – Почему?

В том состоянии, в каком находится человек, эти вопросы представляют для него бесконечную последовательность, так как сам он не в состоянии однозначно ответить ни на один из них, потому что является материальным объектом и находится во вторичном состоянии по отношению к Первичному свойству.

На самом деле, как было только что показано, неизменным является связанное состояние частного-целого, а состояние частного, собственно, самого человека, — величина переменная и не имеет постоянного значения. Значение в данном случае формирует признак неизменности, необходимый именно для проведения процедуры сравнения. Так как сам процесс движения остановить невозможно (первичное состояние имеет Приоритет, что постоянно выводит любой объект из положения покоя), то любая его фиксация является чисто абстрактной операцией.

О категориях частного мировоззрения

Если мы исключаем из сознания Приоритет, то вместе с этим оголяем его до присутствия только частного состояния. Соответственно часть реальных процессов отражения действительности остается в тени, а мы моделируем их на основе симметричной модели, для которой материальное и идеальное не имеют принципиального отличия, так как и то и другое не соответствует полноте описания.

Классическая физика и философия выработали свой собственный путь преодоления этой мировоззренческой ошибки путем введения законов развития, которые, по сути, являются аксиоматикой описания реальных процессов. Но логика сознания подкрепляет свой собственный парадокс жизненным опытом и наблюдениями, подтверждающими факт проведения того или иного процесса. По устоявшемуся мнению наблюдаемые и периодически повторяющиеся процессы ведут к истине суждения. Так-то оно так, но эта истина имеет силу только со стороны наблюдателя, и необходимо иметь веские основания, чтобы обобщать ее на все связанное Пространство, тем более на основании этого строить объединительную теорию.

Тем не менее в современной науке укрепилась именно эта частная симметричная парадигма сознания, которая в ходе исторического развития создала взаимосвязанную категориальную структуру понятий, подкрепленную опытными данными. Она накладывает на экспериментальные результаты собственную аксиоматику: маневр, позволяющий преодолеть барьер односторонности, который возникает в любой симметричной основе сравнения.

Категориальная система понятий накладывает на собственное симметричное поле, однозначно плоское, приоритетную зависимость, которая в исходном частном понятии отсутствует. Эта зависимость является имитацией природной асимметрии, которая исходит от Приоритета «внешнего» по отношению к частному свойству, что получило свое обоснование в «Теории Реально-

го объекта». Без этого существенного дополнения, исходящего опять же из практических соображений, невозможно построить какую-либо зависимость, так как в исходной основе сравнения она отсутствует. Но парадокс связанных категорий заключается в том, что эта зависимость носит абстрактный характер без должного обоснования со стороны частной основы сравнения.

Философия мотивирует и выстраивает свою систему понятий, используя именно категориальную зависимость, при этом сама основа сравнения и ее детерминированное свойство просто упускается. Понятно, что категории, а вместе с этим и вся структура понятий современного мировоззрения, в этом случае оказываются вне зоны легитимности Реальных общественных процессов. То есть общественное мышление и Реальные процессы расходятся на уровне сознания и постоянно сталкиваются с собственными противоречиями. Общество в таком виде не может существовать: без реальной теории взаимосвязанных общественных процессов оно постоянно находится в зоне кризисов и чем дальше, тем больше. Понятно также, что в зону абстракции, немотивированной реальными процессами попадает вся система современной философии, она как бы «варится» в собственной обособленной структуре понятий, не имея должного влияния на общественную жизнь.

Для того, чтобы выбраться из собственного мировоззренческого капкана необходима коренная перестройка всей структуры понятий на Реальной дуальной основе, которая должна занять место устаревшей структуры отношений.

На пути к всеобщему объединению

Из предыдущего изложения становится ясно, что современное мировоззрение, основанное на частном признаке отношений, не годится для построения достоверного представления о проходящих процессах. Интерпретация изменений Пространства не содержит необходимой полноты описания по

причине отсутствия реальной межобъектной связи. Ее образ никак не моделируется, что является фундаментальным провалом парадигмы сознания. Вместо реальной связи частная основа сравнения формирует только симметрию отношений без раскрытия ее структуры, в которой отсутствует целый пласт физических явлений выполняющих приоритетную зависимость. Более того, восстановление справедливости в структуре общественных отношений напрямую связано со структурой понятий. Других путей решения фундаментальных проблем просто не может быть, и пока на ниве взаимных упреков не возобладают реальные понятия, ждать что-либо от существующей парадигмы не имеет смысла.

На этом пути необходимо решить принципиальный вопрос: можно ли это сделать, используя уже существующую структуру понятий, либо формировать совершенно иную мировоззренческую платформу.

В данном случае речь идет именно о смене мировоззренческой платформы, что неизбежно приведет к слому частной основы сравнения и установлению приоритетной структуры понятий на основе единого мировоззренческого центра. Отсутствие же такого понятия привело к делению науки на ряд самостоятельных направлений, включая естествознание и гуманитарную сферу. Каждая из них по-своему заменяла недостающее связующее звено абстрактной аксиоматикой, а структура понятий по этой причине не имела общих точек соприкосновения, и, следовательно, объединение их в таком виде на единой платформе было невозможно.

В Новом мировоззрении такая платформа лежит в основе любого знания и играет роль объединения всех наук по умолчанию. При ее признании ряд понятий, таких как правда, мораль, честь, справедливость, совесть и т.д., получают реальную привязку к Единой мировоззренческой основе и исключают неоднозначную трактовку.

В заключение

Надеюсь, что этот материал, представленный на прошедшем 1 декабря 2018 года в г. Москва организационном симпозиуме «Русская философия в России и Море», проводимого «Объединенным движением Русская философия», послужит становлению Русского направления в философии, о рождении которого было объявлено на ее первом организационном заседании.

Океанский В.П.
Океанская Ж.Л.

«Глубочайшая метафизика»: Духовные доминанты отечественной философской мысли

Артур Шопенгауэр в предсмертном предисловии к своему главному метафизическому труду великолепно заметил, что «истинное и подлинное легко распространялось бы в мире, если бы те, кто не способен его создавать, не составляли в то же время заговора, чтобы помешать ему расти» [1, с. 52]. Главное препятствие к постижению русской философии — всеобъемлющая калькуляция знания и связанная с нею деградация проблемного мышления — нашло воплощение в распространенном человеческом типе, который уже не придется спускать с академической лестницы в силу его подавляющей многочисленности и бюрократической упругости, но который сам низводит все «истинное и подлинное» до расходного бросового материала, подчиняясь закономерностям инволюции человеческого мира на вероятном циклическом исходе последнего...

Раскрытие духовных доминант отечественной философской мысли (от творческого эсхатологизма до логоцентрического космизма) носит отнюдь не рутинно-посредственный, не рабочий и не банальный характер, представляя собою насущную и затяжную сверхзадачу самопознания России, совершенно необходимого для ее исторического продвижения в будущее в качестве грандиозного субъекта творческой воли, способной

если не остановить, то, по крайней мере, приостановить всеобъемлющий распад. Но это отнюдь не эгологический, а прежде всего «соборный разум» — холистический и софийный логос русского мира, обуславливающий исключительный «религиозный смысл» жизненного символического пространства русской философии (отмеченный А. С. Хомяковым и П. Я. Чаадаевым, Е. Н. Трубецким и С. Л. Франком, И. А. Ильиным и Н. А. Бердяевым, отцами Павлом Флоренским и Сергием Булгаковым). Отечественные мыслители во многом предвосхищают и важнейшие фундаментальные обобщения культурфилософского характера в области макроистории человечества, сделанные через полвека А. Дж. Тойнби в работе «Цивилизация перед судом истории»: когда последний указывает, что крушения цивилизаций — это колеса, на которых религия поднимается на небеса, сразу вспоминается *коренной эсхатологизм* отечественной философии, постижение «идеи катастрофического прогресса» (В. Ф. Эрн), а также указание на «опасности слишком быстрого движения жизни» (К. Н. Леонтьев).

В тысячелетней истории России необходимо выделять «византийский» и «фаустовский» макрокультурные гипертренды, оказавшие огромное влияние на специфику отечественного цивилизационного мышления и разделяющие его во времени на две различные эпохи: древлеправославную и неоязыческую (последнюю можно прочесть и как неогностическую). Что мы хотим этим сказать? Если в Византии христианство победило язычество, то в Новое время, напротив, язычество победило христианство (во всяком случае, на фарватере культурной жизни, но, конечно, не в его непреходящем существе). Причем с повторившимися гонениями первых веков, но, увы, противоположным исходом — с возвращением ума в античность и дальнейшим ретроспективным проседанием в архаику, близкую и дремучую: к Аполлону, Дионису, Кибеле...

Соотнесение выделенных нами гипертрендов российской истории (византийского и западного) символически раскрывает архетипику небесного и земного как дуалистическую исто-

риософию российского жизненного мира — драматичнейшее проявление в нем «экзистенциальной диалектики Божественного и человеческого» [2]. Можно сказать и так, что в сакральных горизонтах первого разворачивалась культура с доминирующим почитанием неба и предвещающей теофанией, тогда как в секулярных рамках второго доминировали радикальное преобразование земли и зуд человеческой активности.

Философия имени и хозяйства (добулгаковские контуры которой можно обнаружить уже в славянофильской мысли, прежде всего у А. С. Хомякова, а также у К. С. Аксакова, о филологическом значении которого писал А. Ф. Лосев в статье «Филология Константина Аксакова») предстает как вершинный «аполлинический» комплекс отечественной мысли, обращенный к ее идеальным истокам логоцентрического домостроительства; заманчивая же для многих «ноосферная» проблематика с учетом эсхатологической критики радикального прогрессизма у К. Н. Леонтьева, В. Ф. Эрн, Б. П. Вышеславцева, Д. Л. Андреева оказывается при такой основательной ретроспективе своеобразной натуралистической редакцией метафизической символики сакрального космологизма, причем вослед известным технократическим интенциям по-своему грандиозной федоровской «философии общего дела» (нашедшей непосредственное продолжение в трудах К. Э. Циолковского и В. И. Вернадского).

Восхищаясь благами планетарной цивилизации, перерастающей в гипотетическую ноосферу, люди мало задумываются о цене, заплаченной за чертоги грядущего «хрустального дворца» — русская философия навсегда сохранит «подпольное» знание и об этом, сохраняя метафизическую свободу «выставить кукиш» (Ф. М. Достоевский устами «подпольного человека») и непреходящий опыт «герменевтики бормотания» (у В. В. Розанова, «нога» которого «никогда не будет на одном полу с позитивистами»). «Лучист дворец небес, но он из тяжелых плит!» — отмечает и К. Д. Бальмонт в финале стихотворения «Мировая тюрьма», начинающегося почти по-ломоносовски («Звездам числа нет, бездне дна») с обширной блистающей

щей панорамы *плурального космологизма*: «Когда я думаю, как много есть вселенных...»

Архаические модели хора, соборности, совершенно особые топологические интуиции (славянофилы, евразийство, поворот на Восток) обращают отечественную философию к до-философскому опыту — сотериологической метафизике мифа и «умозрению в красках» (эстетическая софиология Е. Н. Трубецкого); сюда примыкает неодионисийство (от Вяч. Иванова до А. Г. Дугина) и непрекращающиеся поиски фигуры «русского Ницше»... Но если западная эгологическая по сути своей мысль преимущественно кризисологична, то русское любомудрие исключительно сотериологично: этос отечественной философии пронизан *жаждой спасения*. В пике же коллективистическому подавлению и буддийскому растворению индивидуальности, оставаясь христианским, он неизбежно стоит на идее *духовной элевации* личности. Согласно хомяковской экклезиологии, эгологизм западного ума обусловлен метафизически, а именно — церковным оскудением и распадом, начавшимся в Европе на исходе первого тысячелетия в целом не без влияния арабской цивилизации и рецепции ближневосточной мистики (здесь возникают некоторые параллели с аналогичными указаниями в трудах Р. Генона).

Заслуживает особого внимания и герменевтического осмысления *углубленный филологизм* русской философии: опять-таки А. С. Хомяков, его обширное приложение к «Запискам о Всемирной Истории» — «Сравнение русских слов с санскритскими»; энigmatическая «сверхфилология» В. С. Соловьева, К. Д. Бальмонта, А. Белого, Вяч. Иванова с его *homo liturgicus*; венчают эту символическую метафизику безусловно имяславцы: В. Ф. Эрн с его «Борьбой за Логос», прозрения отца Павла Флоренского о магическом характере именования и языках как «водоразделах мысли», семантический фонологизм кн. Н. С. Трубецкого, две «Философии имени» отца Сергия Булгакова и А. Ф. Лосева как вершины заданного философско-филологического синтеза.

Согласно этим представлениям, уходящим своими корнями в глубочайшие мифоосновы общечеловеческого опыта, называемого отцом Павлом Флоренским «общечеловеческими корнями идеализма», имя вещи или сущности есть она сама в ее языковой явленности, а умное слово о мире есть «арена самоидеации вселенной» (отец Сергей Булгаков), но отнюдь не наше сотрясание воздуха, во всяком случае, не только и не столько оно! Очевидно, что здесь имеет место радикальное возвращение к дофилософскому и дориторическому опыту восприятия реальности, коим были отмечены древнейшие эпохи человеческой истории, которые, согласно М. М. Бахтину, и не могут совсем пройти, поскольку «у каждого смысла будет свой праздник возрождения»...

Нигде таким интимно-осердеченным образом не связаны художественная словесность и метафизическое философствование, как в русском культурном мире. А. Ф. Лосев в работе «Русская философия» писал об этом так: «...Русская философия является насквозь интуитивным, можно даже сказать, мистическим творчеством, у которого нет времени, а вообще говоря, нет и охоты заниматься логическим оттачиванием мыслей» [3, с. 62]. «Русская художественная литература — вот истинная русская философия...» [3, с. 72] — говорит мыслитель, подчеркивая далее, что «художественная литература является кладом самобытной русской философии. <...> В творениях Тютчева, Фета, Льва Толстого, Достоевского, Максима Горького часто разрабатываются основные философские проблемы, само собой в их специфически русской <...> форме» [3, с. 74].

Ю. В. Мамлеев приводил свои, весьма схожие с лосевскими, глубинные наблюдения: «В подтексте классической русской литературы (от Гоголя до Платонова), видимо, лежит глубочайшая метафизика и философия, которые, однако, зашифрованы в виде тончайшего потока образов. В этом смысле русская литература несет в себе философию значительно, на мой взгляд, более глубокую, чем, например, собственно русская философия (от Чаадаева до Бердяева и Успенского и т.д.), — так как образ

глубже идеи, и именно образ может лучше всего выразить весь таинственный подтекст русской метафизики» [4, с. 16].

Писатель, долгое время проживший на Западе (США, Франция), преподававший религиозную философию индийского Востока, отмечает, что «познание России в целом, во всех ее безднах и глубинах <...> невозможно на уровне западной философии (она слишком рационалистична и поверхностна для этого) — здесь нужна <...> всепроникающая мощь восточного, в первую очередь индуистского метапознания» [5, с. 15]. Вместе с тем он указывает и на то, что «в основе русской литературы лежит грандиозная, еще не раскрытая, философия жизни, которая постепенно расширяется до бездн метафизики. Границы этого расширения не определены и не могут быть определены. Но ее „подтекст“ связан как с непрерывно углубляющимся пониманием России, так и, по крайней мере, со специфической концепцией человека... Русский писатель стоит, таким образом, перед лицом Сфинкса (Россией). Но этот Сфинкс одновременно находится и внутри его души» [4, с. 91].

Список литературы:

1. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 1. М., 1992.
2. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого. Paris: YMCA-PRESS, 1952.
3. Лосев А. Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М., 1990.
4. Мамлеев Ю. В. Судьба Бытия // Московский эзотерический сборник. М., 1997.
5. Мамлеев Ю. В. В поисках России: Взгляд с Запада // Литературная газета. 27 сентября 1989 г. № 39 (5261).

Римский В.П.

Гетерогенный хронотоп русской философии

В своем тексте я хотел бы подвести определенный итог размышлений о специфике русской философии, ее истории и современности, руководствуясь как в жизни, так и в понимании философии одним принципом: «Не надо страдать как манией величия, так и комплексом неполноценности». Западные ученые и философы могут позволить себе «расклубить» (слово А.С. Хомякова) и самые малые по культурной значимости таланты, литературные и философские, придав им не только публичный лоск, но и солидный научный комментарий. А мы до сих пор перманентно пребываем то в состоянии националистической мании величия, то продуцируем русофобский комплекс неполноценности.

Первоначально мой интерес к русской философии возник в контексте неприятия марксистского философского образования в семидесятые годы прошлого века, когда я бросил учебу на философском факультете, собираясь «стать писателем», но потом, после увещаний родителей и друзей, вернулся в Ростовский университет. Диплом решил писать первоначально по Чаадаеву (нашел дореволюционное издание его текстов в библиотеке), но по увещанию А.Н. Ерыгина, первого научного руководителя, занялся либералом К.Д. Кавелиным⁴. В конце се-

⁴ Диплом получился, кажется, вполне самостоятельным, так что даже через почти сорок лет я смог на его основе сделать статью в сборник к 70-летию А.Н. Ерыгина.

мидесятых только начиналось робкое «возрождение» истинного интереса к русской философии.

азалось, что после «философских пароходов» 1922 года интерес к «русской философии» в стране, победившей «марксистско-ленинскую философию», исчезнет. Но этого не случилось. В первые годы остались в Советской России и продолжали творить Э.Л. Радлов, А.Ф. Лосев и Г.Г. Шпет, оставившие нам первые достаточно строгие «истории русской философии», работали А.И. Введенский и П.А. Флоренский, которые также внесли свой вклад в осмысление русской философии, не отступились от своих идей, но и не покинули Родину. Позже и в рядах представителей марксистской философской начинается своеобразная рефлексия истории русской философии, которая была инициирована, думаю, во многом не столько «идеологической борьбой против реакционного русского идеализма», сколько скрытыми разногласиями в самой верхушке коммунистической политико-идеологической «элиты», в которой уже тогда обнаружилась в превращенной форме все та же полемика «западников» и «славянофилов» как отзвук разногласий о возможности «построения социализма в отдельной стране».

В довоенное время в СССР были написаны многие статьи по истории русской философии В.Ф. Асмусом, в Московском институте философии, литературы и истории читались не только обзорные курсы по истории русской философии, но даже В.С. Соловьеву был посвящен специальный курс. Во время Великой Отечественной войны и в последующие годы была задана не только парадигма рассмотрения «русской философии» как лишь одной из «территориальных философий СССР», но и представления о «философии русской демократии» (по аналогии с немецким идеализмом) в качестве «классической русской философии», следовавшей к марксистско-ленинской «научной вершине». Поэтому, например, философия славянофилов долгое время пребывала в «негативном контексте» этой парадигмы, особенно в таких многотомных ортодоксальных изданиях, как «История философии» (1957–1965), «коричневая ло-

шадь» в философском фольклорном дискурсе, и «История философии в СССР» (М., 1968–1972), «голубая лошадь».

Еще в 60-е годы XX века состоялся первый всплеск интереса к феномену русского космизма. Партийные идеологи на волне достижений советской космической программы обратили внимание на творческий пафос идей Н. Ф. Федорова, К. Э. Циолковского, В. И. Вернадского, и русский космизм приглянулся им своей «положительной направленностью». Всю отечественную «эволюционную» литературу, представленную работами ученых, писателей, инженеров и т.д., которой к этому времени накопилось немало, они разрешили объединить в единую философскую систему под именем «русский космизм»⁵. Постепенно в орбиту идей русского космизма стали вовлекаться все новые и новые имена. Советская интеллигенция радостно восприняла создание нового философского направления. Стали появляться статьи, публикации, книги, посвященные данной тематике, и постепенно словосочетание «русский космизм» прочно укоренилось в сознании фрондирующей интеллигенции, которая в своих религиозно-философских поисках переболела «детской болезнью русского космизма», некритично принимаемого апологетами за чуть ли не единственно «русскую» философию. Особенно заметным это стало после издания зеленого федоровского однотомика.

С этого времени идеи русского космизма втянуты как в орбиту православия⁶, что очень удивительно, так и в контекст различных эзотерических и нетрадиционных религиозных увлечений. Потом русским космизмом пытались заполнить тот вакуум, который образовался в головах наших людей после падения советского социализма. «Постсоветский космизм» — это не только вполне рациональные научно-философские програм-

⁵ Впервые термин «русский космизм» употребила Р. А. Гальцева в ключительной книге пятитомной «Философской энциклопедии», в статье, посвященной В. И. Вернадскому.

⁶ Например, в работах покойной С. Г. Семеновской и ее федоровского сообщества.

мы (антропокосмизм, идея коэволюции и т.д.), но и социокультурный проект, внедрение идей «космической философии жизни» в педагогическую практику (валеология и т.п.), в религиозную субкультурную жизнь (религиозно-философское движение «федоровцев»), в интернет, в книгоиздание и т.д.

Столь же знаковой стала и легализация в те же годы идей и текстов В. С. Соловьева. В ростовском книжном магазине на Ворошиловском проспекте в семидесятые годы несколько вариантов дореволюционного десятитомника В. С. Соловьева продавались совершенно свободно почти по смешной цене (кажется, за двадцать пять рублей). Мой сосед по квартире купил его, и мы с любопытством читали желтые страницы этого совсем не «запретного плода». И тем не менее в нашей диатрибе русская религиозная философия преподносилась в качестве маргинального явления, поэтому любая легитимация дореволюционных персоналий встречалась нами с юношеским восторгом. Помню, как осенью 1983 года в книжном магазине станицы Семикаракорской обнаружил на пустых полках десяток книжечек А. Ф. Лосева «Вл. Соловьев» по цене двадцать пять копеек, скупил и раздарил всем своим друзьям. Через шесть лет соловьевские тексты были изданы двухтомником в приложении к журналу «Вопросы философии», а еще через год появилось и новое издание в «Философском наследии». Разумеется, это были «события», переформатировавшие чахлый советский философский дискурс.

Но в девяностые годы началось нечто интеллектуально непонятное. Бывшие «диалектические материалисты» и «исторические материалисты» вдруг все стали то «синергетиками», то «культурологами» и «социологами», как и «научные коммунисты» — «политологами», а «научные атеисты» — «религиоведами». Конечно, любой человек имеет право на покаяние и переосмысление своих интеллектуальных принципов, но все происходило будто бы по старым советским шаблонам идеологической кампанейщины. Почти все одноразово отреклось от собственного советского прошлого, будто бы и не было доста-

точно самобытных, творческих марксистских философов, подобно Э. В. Ильенкову или Г. С. Батищеву (оба не вынесли тотальности идеологии). От марксистского контекста отлучали и до сих пор отлучают не только М. Мамардашвили (правда, он и сам в это внес свою лепту), но и М. К. Петрова, и других шестидесятников-философов. Вдруг обнаружилось, что у нас, оказывается, полным-полно то феноменологов и хайдеггерианцев, то экзистенциалистов и — главное! — постмодернистов. Ну, это в основном в столицах и философских «центрах».

А философская «провинция» вдруг потянулась к «русской религиозной философии»: почти все в одночасье обратились в православную веру (часто ограниченную походами в храмы, чтоб «свечку поставить»), стали «славянофилами» и занялись наукообразными версификациями истории русской философии. Особенно полюбился всем «серебряный век» — никто даже не задумался о том, что сам концепт изначально появился в эмиграции и нес такой же идеологический отпечаток, как и все советские версификации русской философии. Никто до сих пор не задал сам себе и такой вопрос: если «серебряный век» с очевидностью зачинался В. С. Соловьевым, то кто же персонально составил «золотой», «классический»⁷ век русской философии? Если славянофилы, то почему до сих пор они не переизданы полно и не прокомментированы академически? А может «золотой век» составили «революционеры-демократы» (В. Г. Белинский, Н. Г. Чернышевский, А. И. Герцен или «народники») или «либералы», подобно К. Кавелину или Б. Н. Чичерину? Так и здесь до сих пор не наблюдается никакого «академизма», который следовало бы ожидать, подобно тому как в Германии изучают свой «золотой век» (немецкий идеализм) и «серебряный век» (неокантианство, гуссерлианство и хайдеггерианство)?

А уж об органическом развитии философской традиции, когда могло бы появиться нечто действительно *самостоятельное* и отличное от диатрибических историко-философских штудий по «истории русской философии», и говорить не стоит...

⁷ «Классическое» — это всегда нечто «нормативное» и «золотое».

Потому я очень долго воздерживался от собственных текстов и размышлений о «русской философии», пытаюсь осмыслить в докторской диссертации и последующих текстах наше «советское прошлое» и «постсоветское настоящее».

Однажды я получил на экспертизу текст о герменевтической традиции в России, в котором «русская герменевтика» рассматривалась и как специфическое философское мышление или вообще ментальный стиль, и как форма русской культуры и философии, одним словом, весьма эклектично и сумбурно. В письме автору я высказал парадоксальную мысль: может быть, какой-то особой «русской философии», о которой пишут, вообще нет? Может, это идеологический или в лучшем случае квазинаучный конструкт? Есть Россия, русские люди (живые, конкретно-исторические), есть их история и реальная, живая жизнь, в ходе которой они создавали и развивали культуру и философию. А культура и философия — они или есть, или их нет. Независимо от «национальной формы»...

Надо отметить, что о «национальной философии» первыми написали «немецкие классики». Они и задали многие стереотипы в интерпретации истории философии и самого философского мышления. Шеллинг и Гегель о проблеме универсального и локально-национального в истории философии однозначно высказывались в своих лекциях, опубликованных уже после их смерти.

Шеллинг в своих чтениях для немецкой и иностранной молодежи с очевидностью превозносил, разумеется, собственную философию, хотя вдумчиво разобрал не только Декарта и Спинозу, английский философский эмпиризм и «боевую философию» Франции, но и подверг вдумчивому анализу философию немцев — Лейбница, Вольфа, Канта и Фихте, а гегелевские идеи критически «разложил по полочкам». При этом он считал, что «подлинно всеобщая философия не может быть достоянием од-

ной нации» и становится таковой только тогда, когда покидает границы собственной страны и «отдельного народа».

Гегель читал в университетах свои курсы по истории философии еще с 1805 года и первым дал собственно историко-философское видение тематики как «истории идей». Он утверждал необходимость изучения многообразия философии (интересно, что в своих историко-философских лекциях о собственном месте в философии умалчивал, скромно заканчивая на этом курс), хотя под «многообразием» часто понимал исключительно «богатство» немецких систем. Считая, что каждый народ в принципе может внести свой вклад в развитие философии, он утверждал, что не всякий может философствовать, а лишь избранные, в переломные эпохи национального заката, когда «народ идет навстречу своей гибели»: и тогда философия «абстракциями пишет серыми красками на сером фоне». При этом Гегель (например, в главе о Я. Беме и других философах Германии до ее новоимперского объединения) не скрывал того, что видел специфику немецкой философии (и культуры) в ее особой протестантской религиозности.

Интересно, что как только кто-то пытается утверждать конфессиональную (православную) специфику русской философии, так тут же получает массу упреков и обвинений, от ретроградности и клерикализма до квасного патриотизма. Хотя при чем здесь квас? Лучше философствовать не с квасом, а с кружкой пива. И дело не в квасе, пиве или православии с протестантизмом, а всегда в том, есть ли философия или ее нет...

Лично я пытаюсь для себя прояснить ту идею, что о «русской философии» можно говорить лишь в той мере, если она состоялась как таковая, «чистая философия» (в этом понимании сходны, например, и Г. Г. Шпет, и И. А. Ильин), как часть — диалектически связанная в своей зависимости/независимости — мировой, *универсальной философской традиции*. Ведь нет «русской науки» или «германской науки», как мыслилось в тоталитарных

СССР-Германии. Это в том случае, если мы и философию рассматриваем как «*форму знания*», отличную от научного знания⁸.

Вот тут, мне кажется, и есть наша главная беда: мы не можем до сих пор идентифицировать ни «философское знание», ни «историю русской философии», ни ее виднейших представителей, ни самих себя в философии как таковой, в «мировой философии». Мы находимся в плену то старых, то новых идеологических схем интерпретации и понимания (это разные, но связанные «процедуры»!) нашей философии и культуры.

Например, пытаемся вывести некий «специфический признак» русской философии, который находят то в ее «теоцентричности», «конфессиональности» или «этикоцентричности», то в «литературоцентричности» или в какой-то особой «русской проблематике» (поиск «русской идеи» или «особого пути России», будто бы немецкая философия в это же время не искала таковую же «особность» и «самобытность» Германии) и т.п.

* * *

С очевидностью в нашем дискурсе присутствует как а) *отрицательная* трактовка специфики русской философии (часто русофобская), для которой никакой «самобытности русской философии» не было и вряд ли таковая когда-либо будет (здесь невооруженным критикой взглядом видна политико-идеологи-

⁸ Разве «знание» бывает исключительно только «научным»? Для многих «чистая философия» — это просто-напросто «критика чистого разума» науки, «наукоучение», «научная философия», «наука наук». А с XIX века реально «чистой философией» оказывается просто любая попытка философов институционально утвердиться в качестве производителей «науки» и, в конечном счете, доказать кому-то (государству как главному «спонсору»!) свою «полезность», чтобы открыть соответствующие кафедры, доцентские и профессорские должности и получать приличное жалованье. Именно таковым был прозаический, мещанский (бюргерский) контекст в жизни немецких философов в университетах Германии, а потом и русских в российских университетах. Таковой профессорская жизнь остается и до сих пор...

ческая установка каждого из авторов); так и б) *апологетическая*, не менее идеологизированная (назовем ее «квасной»). Не претендуя на абсолютную «объективность» собственного понимания, остановлюсь только на знаковых фигурах, идеях и текстах в понимании «русской философии».

Отрицательная трактовка восходит к В. С. Соловьеву, который в 1888 году, полемизируя с Н. Н. Страховым и поздними славянофилами по поводу культурологической теории Н. Я. Данилевского (странный остро критичный спор с точки зрения научной этики после, увы, смерти последнего), выступил с парадоксальным положением, определившим одну из аксиологических установок в *нигилистической интерпретации самобытности русской философии*, воспроизводящейся в различных вариациях до сих пор. Он заявил (вероятно, имея в виду философские тексты своих предшественников и современников), что «все философское в этих трудах вовсе не русское, а что в них есть русского, то ничуть не похоже на философию», и в них нельзя обнаружить «никаких действительных задатков самобытной русской философии». В этот свой жизненный период он разочаровался в философском поприще и всецело обратился к «теософии» и *проповеди* «вселенской церковности» в теософском духе, что позже назвали «экуменизмом». Так что он вынес приговор не только русской философии, но и самому себе как «главному» русскому философу, воспринимаемому таковым в России и на Западе до сих пор.

Б. В. Яковенко, русский неокантианец и либерал-западник, воспроизвел этнографическую версию отрицания русской философии, утверждая, что ее можно понимать и изучать лишь в качестве некоего «географического и этнографического феномена», возникшего и пока пребывающего «на территории русского государства в национальной среде, не менее многообразной по своему этнографическому составу». Кстати, именно у западника Б. В. Яковенко можно положительно оценить *первую фиксацию гетерогенности хронотопа (пространственно-вре-*

менного многообразия) русской философии, хотя и в сугубо *отрицательной коннотации*.

К сожалению, так до сих пор и русские, и советские, и постсоветские философы воспринимаются на Западе: мы для них остаемся преимущественно «объектом этнографического интереса» или, как считает Виталий Куренной, играем роль «информатора в антропологических исследованиях».

Первым системно изложил *положительную интерпретацию специфики русской философии* профессор А. И. Введенский, оспарив соловьевский аргумент «заимствованности и вторичности русской философии», разумеется, уделив внимание прежде всего *университетской философии* в России, приняв с оговорками и философию в духовных православных академиях. Его интерпретация философии славянофилов и западников, идея необходимости синтеза их концептуальных построений, восходящая к герценовскому образу («две головы и одно сердце»), была предпосылкой «интегральной истории русской философии» (термин М. А. Маслина)⁹, которая еще с советских времен присутствует в диатрибическом (университетском) дискурсе, преподаваемой «истории русской философии», когда в учебниках все сплавлено вместе, а начало русской философии возводится чуть ли не к царю Гороху... Особенно здесь преуспела самая «интегральная», голубая многотомная «История философии в СССР» (М., 1968–1972). Близкая — «интегральная» и одновременно признающая «самобытность» в оценке всей русской философии — точка зрения в начале XX века была высказана Н. А. Бердяевым, а затем систематизирована в «Истории русской философии» В. В. Зеньковского.

⁹ В последних изданиях М. А. Маслин пишет о «разноликости и единстве русской философии», ссылаясь почему-то на сербскую этимологию «разноликости», хотя «ипостасность», т.е. «разноликость» — вполне общий православный конструкт. О «разноликости» и «единстве» русской философии раньше написал и А. А. Ермичев. Но все это несколько отлично от того, что я вкладываю в свой концепт «гетерогенный хронотоп русской философии». О чем ниже.

В начале XX века рождается и *более радикальная*, и одновременно *более диалектичная точка зрения* А. Ф. Лосева в архивной статье, опубликованной только в наши дни, где он писал «о самобытной русской философии, т.е. о такой философии, которой нет аналогий на Западе». Интересно, что все упреки в адрес русской философии и выявление ее якобы *недостатков*, которые мы найдем, например, у Г. Г. Шпета, — «несистематичность», «мистицизм» в отличие от западного «интеллектуализма», «практичность» и ориентация на «действительную жизнь», связь с художественной литературой как «кладом самобытной русской философии», — он, наоборот, возводил *в статус национально-философского достоинства*. А. Ф. Лосев в данной статье пишет о том, что в русской философии мы можем наблюдать *как самобытное течение* философии, так и *подражательное*, развивающее идеи западной, по преимуществу немецкой философии.

В «Очерке истории философии» Э. Л. Радлова (первое издание вышло в 1912, а второе — в 1920 году), правоверного соловьевца, мы не найдем того снобизма по отношению к русской философии, которое пронизывало философию его учителя. Он одним из первых, вслед за архимандритом Гавриилом, указал на связь русской философии с христианским «просвещением», а потому ее историю считал возможным начинать с введения христианства на Руси. Эрнест Леопольдович, русский немец, оказался большим патриотом, нежели «чистые по крови» русские: он не покинул свою страну и до самой смерти работал в советской России. Наверное, его патриотизм и был той нравственной точкой опоры в научной методологии, которая позволила ему достаточно объективно оценить специфику русской философии. Мы можем отметить, что именно он однозначно заявил о *временной и культурной гетерогенности русской философии*, которая нисколько не мешает представить ее историю в качестве «интегральной» и «разноликой». При этом Э. Л. Радлов вполне справедливо отмечал, что нельзя русскую философию отождествлять исключительно с «университетским преподава-

нием» (что пронизывало, к сожалению, историю русской философии в интерпретации Г. Г. Шпета).

Особняком в этом историко-философском и историко-культурном ряду стоит концепция русской философии Г. Г. Шпета: в прямом смысле «отдельно», как действительно капитальное «строение» и «здание» русской философии, и в переносном, как особый философский проект и «задание» будущим поколениям.

Сразу же отмечу, что вряд ли стоит историко-философское исследование Г. Г. Шпета, предпринятое им в «Очерке развития русской философии», относить к критической и всецело негативистской позиции в оценке русской философии, так как данная работа, как и другие его труды, скорее представляет попытку демифологизации и преодоления схем и стереотипов в истории философии как русской, так и западной, диалектического снятия дилеммы «заимствования» и «самобытности» той или иной «национальной философии» путем изучения ее в пространстве конкретно-исторической действительности культуры. Прежде всего следует отметить тот вклад, который внес Г. Г. Шпет в методологию историко-философских исследований (и не только в «Очерке развития русской философии»). Уже в своей магистерской диссертации «История как проблема логики. Критические и методологические исследования» (1915), он высветил взаимоотношение национальных «европейских философий», применяя *методы сравнительно-философского и сравнительно-исторического исследования*. В «Очерке развития русской философии» он в этой же методологической парадигме рассматривает перенос идей и концепций западноевропейской философии на русскую «почву» и в русскую институциональную «среду» (наука, образование, литература, журналы), и перед нами фактически разворачивается *своеобразный диалог культур*, ставится *проблема аккультурации западных философских идей в русской философии*. Правда, эту же проблематику первыми озвучили славянофилы, но к ним Г. Г. Шпет так и не дошел в своих историко-философских работах.

Вся концепция истории русской философии у Г. Г. Шпета строится на *понимании специфики философии в качестве «чистого знания»*, которое может дать исключительно «научный подход». И он различает философию как «мировоззрение», «научную философию» и «чистое знание» («чистое», в его понимании, — незаинтересованное, непрагматичное знание, не связанное с «мировоззрением», моралистической нормативностью, научными или социальными проектами). При этом саму «чистую философию» он делил на «отрицательную» (Кант и эпигоны) и «положительную».

Философскую «чистоту» он не обнаружил и в истории русской мысли. Откуда его пессимизм и критицизм по отношению к русской философской традиции, как не из контекста «смутного времени» социалистической революции?

Хотя при защите своей диссертации Г. Г. Шпет был более оптимистичен, относя к русской «чистой» и «положительной» философии не только В. С. Соловьева, но и П. Д. Юркевича, С. Трубецкого и Л. М. Лопатина. В своей диссертации он хорошо проследил и эволюцию английского «просвещения» во французское, а их вместе взятых в сложном переплетении — трансформированными в концепты немецких «просветителей». Причем он правильно отмечал, что немецкое Просвещение, последним представителем которого стал И. Кант (К. Поппер в этом опоздал — такое понимание кантовской философии уже присутствовало в русской философии начала XX века), было шагом вперед в истории философии. Последнее, кстати, в своей историко-философской концепции не увидел Гегель, игнорируя и принижая немецкое национальное Просвещение. Его русский последователь Г. Г. Шпет здесь откорректировал его. К сожалению, Г. Г. Шпет не смог проделать этого в отношении русской традиции — *отечественного «просвещения» и философии*. Он не поставил перед собой, современниками и перед нами, будущими его читателями, один элементарный вопрос, выдвинутый русским кантианцем А. И. Введенским: *разве мы одни заимствовали в философии?* Ведь и сам Г. Г. Шпет прекрасно показал

в своей диссертации, как в философии французы заимствовали у англичан, а немцы — у французов и англичан одновременно.

Интеллектуальная история философии, «история идей» (М. К. Петров) предполагает, что философ (по Г. Г. Шпету «философия всегда персонифицирована») начинает с *ученичества*, с «диатрибы», как писал мой учитель А. В. Потемкин. Если философ не шизофреник, он начинает не с чистого листа, а с освоения предшествующих этапов понятийно-категориального развития философии, с круга проблем и способов их решения предшественниками.

Никто ведь не отменял *принцип аккумуляции и аккультурации идей* в науке и философии, как и *принцип философской традиции*, на который все время делал упор и Г. Г. Шпет в своем понимании традиции «положительной философии», до сих пор вызывая недоумения разного рода «новаторов». Ведь следование традиции еще не есть свидетельство неоригинальности, ее репродуктивного и нетворческого восприятия. Вот здесь и возникает проблема объективности и оценки в социально-гуманитарных и философских исследованиях, которую мы пока выносим «за скобки», как и возможную нашу содержательную полемику с Г. Г. Шпетом по поводу «национальных просвещений».

И здесь возникает другой вопрос: почему же в исследовании генеалогии русской философии Г. Г. Шпет ставит ей в вину именно «прагматизм» как политический и этатистский, так и моралистический, будто где-то существовала в те времена (как и во все времена) некая «чистая философия», философия как «чистое знание»? Разумеется, таковую он и не мог найти не только в XIX веке, но и вокруг себя при жизни. Такой философии никогда не было, нет и не будет... Разве что «профессорская философия» всегда претендовала и претендует до сих пор на этот статус. Но ей, чтобы получать свой хлеб, все время приходится доказывать свою «научность», что нарушает ее первоначальную чистоту за похлебку из грантов и стимулирующих доплат к окладу.

Прижизненный шпетовский «Очерк развития русской философии» почти весь посвящен рассмотрению первой попытки профессионализации (становление философии «чистой наукой») и «национальной постановке проблем» в русской философии первой половины XIX века. По его мнению, в российских университетах «профессорская философия», идейно и институционально ориентированная на «диатрибический» немецкий философский дискурс, оставалась несамостоятельной и подражательной, будучи окончательно похоронена ориентацией на уваровскую триаду «православие, самодержавие, народность», конфликтом с «вольной философией» радикально-западной интеллигенции и запретом на преподавание философии в университетах.

Пессимистический контекст опубликованной при его жизни части «Очерка» давал и дает некоторым толкователям основания говорить чуть ли не о его «русофобии» и недооценке «специфики» русской философии. Однако обращение к контексту подготовки и защиты его диссертации и к самому ее тексту позволяет иначе взглянуть на дореволюционный период институализации и спецификации отечественной философии в шпетовском понимании. Разумеется, и жизненные обстоятельства (молодость и новая любовь), и сам успех подготовки и защиты диссертации настраивали его на оптимизм в оценке этапа профессионализации и спецификации «положительной» русской философии (диалектической по преимуществу!). Г. Г. Шпет считал себя наследником «положительной философии» и относил к ней Платона, Платина, Декарта, Спинозу, Лейбница, Гегеля (почти сплошь диалектиков), а «отрицательная философия» персонифицирована для него в лице Протагора, Локка, Кондильяка, Канта, неокантианцев и позитивистов.

И мы хотели бы отметить еще один момент: Г. Г. Шпет ввел в понимание русской философии институциональный метод (разумеется, под влиянием марксистской философии). Нам не обойтись без применения институционального метода в куль-

турно-историческом и историко-философском исследовании, в понимании специфики любого философствования.

Поэтому можно иначе взглянуть на шпетовский пессимизм в оценке нашей философии до и после революции. Да, пессимизм есть, но в отношении не столько революции, сколько в отношении той разрушительной роли, которую сыграла та часть русской интеллигенции в этой революции, которая была воспитана на традициях «отрицательной философии», прежде всего кантианства и позитивизма. Но он вполне диалектически видит перспективы, которые открывала революция как в профессионализации философии, приобретении ею статуса «научной», так и в ее дальнейшей институализации, в рождении «новой интеллигенции». И вся последующая творческая деятельность Г. Г. Шпета в интеллектуальном и культурном творчестве после революции была реализацией этой оптимистической установки. И он все силы отдает революционному *культуртрегерству*: с 1921 года возглавляет Институт научной философии при МГУ; работает в «Российской Академии Художественных Наук»; занимает должность проректора в «Академии высшего актерского мастерства» — в этом одна из причин того, что он остался в Советской России, а его друг А. Белый туда вернулся.

Да, судьба философа трагически оборвалась в 1937 году. А разве не столь же трагичной была судьба и других философов, оставшихся на Родине? И все же Г. Г. Шпет увидел и рождение «новой философской интеллигенции», и профессионализацию «новой философии»: впервые в российской истории произошло самостоятельное институциональное оформление философии как науки — открыты Ленинградский институт истории, философии и лингвистики и Московский институт философии, литературы и истории имени Н. Г. Чернышевского...

Можно сколько угодно стебаться по поводу «догматичности марксистско-ленинской философии», но в этих философских вузах, кроме идеологических псевдоученых, преподавали и такие яркие профессионалы, как М. В. Алпатов, В. Ф. Асмус, М. А. Лифшиц, И. К. Луппол; читались обширные курсы по всеобщей исто-

рии и истории литературы; значительное место уделено изучению древних и новых языков; практиковалось абсолютно новаторское чтение параллельных курсов и участие в семинарах по выбору (в том числе по истории философии — от истории древней философии и до истории русской философии, отдельно изучалась, как я отметил выше, даже «реакционная философия Владимира Соловьева!»). И здесь мы выходим опять на проблему отношения к собственной философской, дискурсной и институциональной традиции — теперь уже *традиции советской философии*.

* * *

В последние годы о применении институциональной методологии в истории философии много писал в частности В. А. Куренной, один из основателей такого институционального проекта постсоветской философии как журнал «Логос», ведущего недвусмысленный диалог с дореволюционным «Логосом» и с его европоцентристской философской установкой. Его работы интересны вдвойне: он не только рассматривает проблемы методов историко-философских исследований, но и применяет их в интерпретации истории европейской и отечественной философии, в том числе и в интересных институциональных, биографических и контекстных реконструкциях эволюции философии в Европе и России (например, философии Г. Г. Шпета и русских неокантианцев).

Однако В. А. Куренной, как и многие другие авторы, переносит, по нашему мнению, на взаимоотношение критико-имманентного (лучше критико-аналитического — исследование идей философов, обоснованных в их текстах, опубликованных и не опубликованных) и институционального методов принципы истории и социологии *науки*, понимая философию, как и Э. Гуссерль или Г. Г. Шпет, в качестве «исключительно науки», что не совсем так¹⁰, как мы отмечали выше, ибо философия, будучи

¹⁰ Над этим, кстати, задумывался и сам Г. Г. Шпет под влиянием Л. Шестова, и Э. В. Ильенков с соратниками.

«знанием», отличается от «научного знания» и не совсем с наукой совпадает. Этот момент связан с сознательной или неосознаваемой абсолютизацией институционального фактора и его сведением в основном к рассмотрению «университетской академической корпорации» (причем в ее идеализированной «гумбольдтовской версии», отличной и от российских, и от британских, и от французских, и от североамериканских университетских моделей) и близкой «журнально-издательской среды» в истории философии, что и порождает иллюзии в понимании *философии в качестве исключительно «науки»*. Это и есть «профессорская трактовка» специфики философского мышления и сама «диатрибическая философия», как ее интерпретировал мой научный руководитель А. В. Потемкин (кстати, слово «диатриба» любил употреблять Г. Г. Шпет). Так что очень часто все новое оказывается хорошо забытым «старым»...

Здесь уместно обратиться к статье В. А. Куренного, посвященной философско-культурному проекту немецко-русского журнала «Логос», в которой он исследует институциональную специфику русской философии начала XX века в сравнении с немецкой, что имеет отношение и к нашей проблематике начала XIX столетия. В. А. Куренной в угоду собственной сравнительно-философской схеме (разумеется, не в пользу русской философии!) грешит рядом неточностей, отмечая, например, что в России к началу XX века существовал «единственный» философский журнал «Вопросы философии и психологии», далекий от философского профессионализма, где к философскому дискурсу были примешаны «филологический», «исторический» и «психологический», а философы «играли не на своем поле».

Однако, например, психология в то время входила в дисциплинарный дискурс философии наряду с логикой не только в России, но и в Европе (с этим в первую очередь и связана борьба Э. Гуссерля против «психологизма» в логике и философии как «чистой науке») и сама тогда еще не определилась до конца со своим «дисциплинарным статусом» (да и в наши дни

она раздирается между «науками о природе», «науками о душе» и философией). Психологическая специализация, наряду с филологической, исторической и философской (последняя повторно после начала XIX века вводится с 1874 года), практикуется на историко-филологических факультетах отечественных университетов, что служило, как и «двойное гражданство» журнала «Вопросы философии и психологии» и «Психологического общества», своеобразной «крышей» для философского «свободомыслия» от мутного бюрократического и церковного надзора (да и в начале XX века, в отличие от предыдущего столетия, надзор и цензура фактически сошли на нет).

Чем хуже такая «институциональная мимикрия» от той апологетики германской государственности, которой занималась немецкая философия со времен Фихте и Гегеля и вплоть до Э. Гуссерля и М. Хайдеггера? О немецком феномене как о «договоре с правительством» В. А. Куренной почему-то пишет с почтением и чуть ли не с придыханием...

Но первый *специализированный* русский философский журнал, как и историко-филологические факультеты, сформировался также в рамках своеобразного «договора с правительством» и обладал достаточно большой свободой в выражении философских позиций как «профессиональных» университетских, так и «вольных» отечественных философов (куда причислить «амбивалентного» В. С. Соловьева, одного из первых основателей и авторов журнала?). И если произвести простой подсчет материалов, опубликованных в журнале почти за тридцать лет, то мы обнаружим, что в нем *преобладали статьи по философии*, подготовленные в основном ведущими отечественными учеными и «профессиональными» университетскими философами.

Мы видим, что журнал был по преимуществу философским, академическим и одновременно «открытым» — и для плюралистических дискуссий, и для публичного просвещения. Многие зарубежные ученые и философы входили в качестве почетных членов в состав Психологического общества: В. Вундт, Г. Гельмгольц, К. Фишер и Э. Целлер (Германия); Т. Рибо и Ш. Рише

(Франция); Г. Спенсер (Англия) и другие. В начале нового века в круг авторов журнала «Вопросы философии и психологии» войдет и молодой талантливый философ Г. Г. Шпетт (тогда, до 1916 года, он писался именно так, с двумя «т») — не без поддержки Г. И. Челпанова.

Другая неточность и предвзятость, допущенная В. А. Куренным в трактовке русской версии «Логоса» и институционального дискурса русской философии на рубеже веков, состоит в выводе о том, что якобы в «новом журнале», в его «автономии разума», никакой роли не играл «русский университет» в качестве эталона «научности» и русские университетские профессора.

И опять же простой обзор статей, опубликованных в новом журнале «по философии культуры» (и это без учета библиографических обзоров и рецензий), показывает, что здесь В. А. Куренным почему-то *пропущены имена* таких «университетских» ученых и философов, как Н. Н. Алексеев, Ф. Ф. Зелинский, Вяч. И. Иванов, И. А. Ильин, Б. А. Кистяковский, Н. О. Лосский, С. Лурье, Э. Л. Радлов, М. М. Рубинштейн, П. Б. Струве, С. Л. Франк, до или после революции составивших славу отечественной «академической» науки и философии. Да и Андрея Белого, закончившего естественный и историко-филологический факультеты Московского университета, выросшего в профессорской семье, вряд ли стоит исключать из «университетского круга» (он сознательно отверг академическую карьеру).

Так что голословно выглядит и другой вывод В. А. Куренного о том, что «исчезновение фоновой институциональной структуры в виде университетской философии» и привело к примитивизации журнала и дискуссий на его страницах, так как здесь перестали действовать «нормативы научной (т.е. институционально-нормированной) рациональности». Последнее вообще неубедительно, так как на страницах журнала дискуссий как таковых фактически и не было (на критику В. Ф. Эрна, о «дискуссии» с которым идет речь, никто особо не реагировал).

А вот философская дискуссия была перенесена именно в пространство *литературно-философских кружков*: по воспоминаниям А. Белого, Эрну особенно доставалось в кругу их богемной художественно-интеллектуальной субкультуры от Г. Г. Шпета, который не жаловал и Эрна, и авторов «Логоса», пораженных «эпидемией неокантианства». Г. Г. Шпет, в отличие от своего учителя Г. И. Челпанова и ближайшего университетского окружения, очень рано заявил себя в качестве «другого», *неклассического* научно-философского, «профессионального типа»: тяготея институционально к «профессорской среде», часто заиклившись лишь на интеллектуальном постижении мира, он не был на протяжении всей своей жизни «чужим» и в «богемной среде» со всеми ее душевно-духовными и экзистенциальными излишествами, творческими и культуротворческими интуициями — среди музыкантов, художников, поэтов и писателей, свободных философов-публицистов и литераторов-философов типа Н. А. Бердяева или близкого друга Андрея Белого.

Дело в том, что в России «богема», ранняя интеллектуальная субкультура модерна, в отличие от Франции и Германии, удивительным образом включала не только «свободных» художников и философов, но и «институциональную профессию» (немецкие профессора богемы боялись!): в русские «свободные» литературно-философские кружки начала XX века наряду с литераторами и прочей художественной вольницей входили и молодые «философы-публицисты» (М. Гершензон, Б. Кистяковский, Ф. Степун, Б. Яковенко и многие другие); и маститые профессора (Е. Н. Трубецкой, возглавивший кружок, Л. М. Лопатин, Г. И. Челпанов и другие); и «приват-доценты», молодые «феноменологи» И. А. Ильин и Г. Г. Шпет (первый так и остался для богемы «чужим», а второй — и для богемной, и для профессорской среды был скорее «свой среди чужих, чужой среди своих»).

Позже Г. Г. Шпет этот своеобразный «диалог» профессорской и литературно-публицистической среды (и революцион-

ной, и либеральной, и неконформистской, богемной) отметит в «Очерке развития русской философии» уже для первой трети XIX века, но не увидит в нем именно ту питательную институциональную почву, которая и обусловила *изначальную специфику* русской философии, ее становление *сразу в качестве неклассической философии*, снявшей в содержательно-критическом синтезе «классическую рациональность».

И очень странно выглядит осуждающий пассаж В. А. Куренного о том, что в русских журналах интеллектуальную моду задавал «умствующий литератор» и «литературно-философская публицистика», тогда как в Германии журнал якобы существовал исключительно в «академических рамках» философской институции, представленной университетскими профессорами. Но разве немецкие философы не стремились в своем проекте «Логоса» стать такими «умствующими литераторами»? В. А. Куренный сам пишет, что в Германии проект «Логоса» был «неформальной инициативой» профессуры, которые стремились занять собственное место в системе публичного культурного пространства.

Получается, что *изначальное* существование в России XIX века *свободного литературно-философского дискурса*, диалогически связанного с университетской философией в публичном пространстве, что и показал Г. Г. Шпет, — это плохо; но желание университетских *немецких профессоров* преодолеть *узкие рамки научной корпорации* и выйти в публичное пространство «культурного производства» очень даже заслуживает одобрения...

Процессы, аналогичные институциональной специфике русского философского дискурса, происходили ранее и во Франции, где философия эпохи Просвещения *изначально* существовала в *разрыве* философско-литературного и научно-академического дискурсов (французский университет был исключен из «генеалогии науки», отдав эту честь «научным академиям»). Например, зададим первый вопрос (он же и критический аргу-

мент): разве французская философия эпохи Просвещения¹¹ не была сплошь и рядом литературно-критической, политизированной и морализирующей? Тогда чем литератор и публицист В. Г. Белинский хуже публициста и литератора Вольтера, даже написавшего в защиту философов-просветителей пьесу «Кафе, или Шотландка», или литератора-резонера Руссо, завалившего европейских читателей скучными сентиментальными моралистическими романами? Ответ очевиден...

Из французских просветителей лишь эмпирик и математирующий рационалист Даламбер пытался выйти из литературного дискурса в «научное академическое пространство», в то время как все остальные оставались приверженцами публицистики и литературы, то есть оставались в смысловом поле притяжения таких коммуникативно-институциональных организаций, как газеты и журналы.

С немецкой философией несколько иное: за исключением Гете, Шиллера и романтиков, дискурсы которых совместили литературно-художественную образность и философскую концептуальность, из классиков лишь Гегель в молодости прошел через искушение работы в газете. *Немецкая философия по преимуществу пребывала в университете, университет же создавая и охраняя.* Даже такие публицисты и литераторы, как Шопенгауэр и Ницше, прошли основное интеллектуальное становление в университете на академическом поприще. Но и к немецким «классикам» возникает не менее каверзный вопрос: разве Гегель не создавал свою философскую систему в качестве «чистого», философско-логического обоснования религии и протестантской Реформации, преимуществ прусской конституционной монархии в сравнении с французской революционной республикой,

¹¹ Да и в XIX веке во Франции, за исключением О. Конта и А. Бергсона — сплошь утописты типа А. Сен-Симона да «философские литераторы» вроде гениального О. де Бальзака! Не отстал и XX век: один Ж.-П. Сартр чего стоит... Здесь очевидна культурно-типологическая близость французской и русской культур и философий с их болезненным обсуждением проблемы «интеллектуалов» и «интеллигентов».

что и заметили в своей критике гегелевской системы младогегельянцы и юный Маркс? Разве философия Канта или Фихте не была гносеологическом обоснованием протестантского морализма, что подметил и сам Г. Г. Шпет в своих опубликованных и рукописных текстах?

Дело в том, что это была эпоха перехода от «классического модерна» и раннего капитализма к модерну развитому и капитализму «империалистическому», от «научного просвещения» к откровенной новой, современной рациональной мифологии, когда особую роль начинают играть средства массовой коммуникации и новые технологии манипуляции сознанием. И все началось уже в эпоху Просвещения, приобретая порой даже вульгарные, гротескные формы.

После просветителей право на философские новации и почетное звание «интеллектуала» там надолго переходит к литераторам: насколько выше по сравнению с модными позитивистами в глазах продвинутой французской элиты стоят О. де Бальзак с его «Философскими этюдами», Э. Золя, Ш. Бодлер, М. Пруст, Ж.-П. Сартр и А. Камю! Даже А. Бергсон очень долго оставался чуждым «модернизированному университету» и был удостоен Нобелевской премии по литературе.

Да и в самой Германии «академическая философия» вытесняется на обочину публичного пространства «философскими маргиналами» не в начале XX века, как считает В. А. Куренной, а гораздо раньше. Нельзя ограничивать понимание философского мышления «профессорской философией». Понимание — это не просто истолкование философских идей или описание неких «философских институций», но всегда такое схватывание «всей полноты мыслимого мыслителем» (Хайдеггер), когда интерпретация вечных философских проблем, *всеобщих идеальных предметов* исходит из полноты феноменологического проникновения в эти предметы, в их значения и смыслы, а не только в концептуальное бытие текстов, выражающих философское мышление, в глубины контекстов, филологических и экзистенциальных.

Мы видим, что «философия людей» всегда преломлялась: а) через круг «ближайшего общения», составляющий коммуникативный контекст (его интересно называет «разговором» Т. Г. Щедрина); б) предполагает «кабинетную жизнь» (книжно-библиотечную), которая становится для профессионала, по мысли Б. Латура, «лабораторией», в которой философ (ученый-гуманитарий или социолог) работает с текстами традиции и с чужими и собственными текстами, как естественник с приборами и микробами, описывая мыслительные результаты, что и является «духовным производством» — здесь уместна и работа над логикой опубликованных работ, и корпение в архивах над рукописями, дневниками, реконструкция как жизни мыслителей, так и их идей, герменевтические интерпретации этих тестов, т.е. контекстология невольно переходит в текстологию (и филологию). И «логика идей», и «творчество людей» в коммуникативно-институциональных контекстах оказываются взаимно обратимыми.

Например, М. Хайдеггер онтологизировал «герменевтику», пытаясь ее противопоставить феноменологии Э. Гуссерля. Но мы не истолкуем до конца его «Бытие и время», если не поймем этот текст с учетом такого события, как хайдеггерово прочтение *под влиянием* и *в разговорах* с Х. Арендт философского романа Т. Манна «Волшебная гора», романа о времени в смерти и бытии к смерти. Как не поймем и этот текст без обращения к «Портрету Дориана Грея» О. Уайльда, «Шагреневого кожане» О. де Бальзака и «Фауста» Гете. В России с начала XIX века реализуется *собственный проект синтеза литературы и философии*, а русская философская поэзия и проза изначально оказывала *существенное влияние* на развитие «академической философии», задавала *собственные образцы* культуротворчества интеллектуалов, *неклассические способы мышления*.

В России «догоняющая модернизация» в сфере духовного производства и культуры определялась не только переносом «гумбольдтовской модели» университета, но и ее сосуществованием в содружестве и в едином культурно-пространстве с православными академиями, этой уникальной формой «церков-

ных университетов». В «научных» и «церковных» университетах России реализуется межкультурный и внутрикультурный *диалог* критиков и литераторов, философов и богословов, богословов и ученых, «вольной философии» и литературной публицистики с «чистой», «университетской философией» (пусть и подражательной, и «школярской», обучающей и обучающейся) и «религиозно-академической философией», что определяло все дальнейшие споры о «России и Западе», о «соотношении веры и знания», о «философии и науке», что и порождало эффект гетерогенного культурного хронотопа русской философии модерна как *изначально «неклассической»*.

В силу этого в условиях догоняющей модернизации России возникают такие *неклассические (ненормативные) философские проекты*, как литературно-философское творчество славянофилов и западников, философская проза Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, «теософия» В. С. Соловьева и русский космизм, русский литературно-философский символизм (Вяч. И. Иванов и Андрей Белый), философская герменевтика и философская публицистика В. В. Розанова...

* * *

Отечественная философия на протяжении последних трех столетий попала, на мой взгляд, в круговорот «гетерогенного хронотопа»: она будто бы все время испытывает и впитывает самые разнородные философские идеи, воспринимает их из всех времен и пространств (цивилизаций, стран и народов) — от античности до постмодерна, от греческих святых отцов до французского Просвещения, от индийских медитаций до немецких феноменологических практик, и так далее и тому подобное. Русские философы пытаются сказать свое «новое слово» и часто говорят его. И вдруг это «новое слово» забывают, так как постоянно продуцируют то специфическую «революционность», то вечное консервативное «оборачивание», то «переворачивают» науку, философию и культуру и оказываются обречены на по-

стоянные «обрывы», «возрождения», «хождения кругами», порой похожие на изобретения интеллектуальных «велосипедов», в том числе и собственных...

И тогда возникает то культурно-психологическое дежавю, когда кажется, что все это с нами уже однажды было: мы бродили этими улицами мысли, строили вот этот интеллектуальный «особняк» в нашем родном и уютном городе культуры, жили в нем, а потом нас где-то в чужом местечке, в глухом переулке огрели, будто обухом, очередной чужеземной инновацией, и ты уже не в силах вспомнить, кто ты, что с тобой и всеми нами было, куда мы идем...

Будто русская философия, пораженная амнезией, бродит по просторам собственной цивилизации, потерявшись во времени и пространстве народов и культур, вращается в одном и том же разнородном интеллектуальном пространстве и времени, *гетерогенном философском хронотопе*...

Она все время пытается стать «новой», «русской» и одновременно «профессиональной», «научной» и «европейской» («мировой»). Кстати, именно Г. Г. Шпет первым отрефлексировал эту ситуацию, пытаясь понять духоборческие и хлыстовские «хождения по кругу» в отечественной философии и культуре.

Буланов В. В.

Синтез науки и религии в русской философии: Вл. Соловьев и Н. Федоров

Философия всегда сопряжена с поиском ответов на крайне сложные и мировоззренчески значимые вопросы. Для каждого русского человека, не чуждого философствованию, одним из них является вопрос о самобытности русской философии. Ее решали и решают по-разному, например, исходя из специфики менталитета русского человека или осуществляя сравнительный анализ ее ведущих школ и течений. Думается, можно предложить и характеристику специфики русской философии в контексте отношения двух ее ярких представителей — В. С. Соловьева и Н. Ф. Федорова — к возможности и необходимости осуществления синтеза науки и религии.

Начнем с того, что самобытность русской философии выявляется, если совершить эпохэ по отношению к влияниям на нее западноевропейских и восточных философских учений. В результате этой феноменологической редукции данная самобытность может быть сведена к трем основным чертам: религиозность, универсализм и гуманизм. В связи с этим характерны три вида полемик, которые вели подлинно русские мыслители, причастные к русской культуре: со сторонниками философских учений, враждебных религии, чуждых универсализму и несоместимых с гуманизмом.

К. Н. Леонтьев критиковал либерализм и утилитаризм, Н. А. Бердяев выступал против разобщенного мира объективации, Лев Шестов был против сциентизма классических позитивистов и ригоризма кантовского категорического императива. При этом далеко не все из отечественных мыслителей были религиозными людьми, симпатизировали универсализму, являлись гуманистами. Но встречались и русские мыслители, в частности, Соловьев и Федоров, чья самобытность была отмечена всеми тремя основными чертами.

Эти особенности русского философствования предопределили своеобразие как постановки проблемы синтеза науки и религии в России, так и основных подходов к ее решению. Как представляется, этот синтез для подлинно русских мыслителей должен быть осуществлен во имя защиты достоинства человека и его нравственного совершенствования. Он предполагает мировоззрение, в котором доминируют религиозные ценности, а достижения науки обеспечивают людям всеобъемлющее познание мира. Немногие из русских философов решились на попытки осуществления такого синтеза науки и религии. В первую очередь это Соловьев и Федоров.

Они приступили к решению этой проблемы с формулирования своего отношения к уже существующим позициям европейских и русских мыслителей по отношению к синтезу науки и религии. В их числе ортодоксально-православная позиция (ее ярким выразителем был К. Н. Леонтьев), материалистическая позиция (один из ее теоретиков был К. Маркс), классически-позитивистская позиция (ее предложил О. Конт), позиции неославянофила Н. Ф. Данилевского, философа жизни Ф. Ницше и идеолога нового религиозного сознания Д. С. Мережковского. Согласно этим позициям, синтез науки и религии либо невозможен, либо осуществим, но недопустим. Если Соловьев и Федоров хотели осуществить синтез науки и религии, им предстояло стать новаторами. Для российской религиозно-философской мысли того времени «это соединение христианской веры с верой в могущество науки» было необычным [1, с. 200].

В мировоззрении Соловьева и Федорова было много общего. И в первую очередь в нем присутствовали и религиозность, и универсализм, и гуманизм. Также каждому из этих русских философов было присуще проективное мышление, и нацелено оно было на преобразование всего космоса посредством приведения «здесьней жизни» в соответствие с пока еще «неналичной», но желанной действительностью [3, с. 71].

Для Соловьева свойственно представление о мире как о совокупности греховных, разобщенных сущностей, пребывающих вне благодати Бога и обязанных вернуться к Нему. Он хотел решить проблемы планетарного масштаба (например, объединение всех церквей и государств) при помощи нравственного облагораживания людей и возвращения их к Богу, то есть перерождения «человечества и мира в духе Христовом» [5, с. 115]. Соловьев разработал учение о всеединстве и проект по восстановлению всеединства лиц Божественной Троицы в земной жизни людей при помощи России [6, с. 202–204].

Федоров также исходил из того, что мир пребывает вне Бога, являясь падшим и несовершенным, и что такое состояние мира неприемлемо. Он стремился преобразить космос, победив смерть и преодолев рознь всех живых существ [9, с. 41–43] при помощи пропаганды «философии общего дела». Ее основным компонентом был проект Федорова по преобразению мира посредством сотрудничества религиозных верующих с учеными людьми в деле «управления ходом земли» [10, с. 35].

Между Соловьевым и Федоровым в понимании оптимального синтеза науки и религии были и разногласия. Религиозность обоих мыслителей предполагала содействие восстановлению изначального Божественного миропорядка, но для Соловьева первый шаг на этом пути виделся в преодолении эгоизма как пути индивидуального самоотрицания [7, с. 154], а для Федорова — в отказе от культа прогресса и возрождения почтительного отношения к представителям старших поколений [9, с. 50–53]. Универсализм философии Соловьева и Федорова можно назвать космизмом. Человек им и другим теорети-

кам космизма обязан взять на себя ответственность за судьбы всего мира и стремиться к его совершенствованию [2, с. 181]. Но космизм Соловьева реактивен (его лейтмотив — восстановление всеединства, то есть возврат к идеальному миропорядку), а космизм Федорова — активен (его основная цель — победа над смертью, то есть создание идеального мира). И гуманизм Соловьева, и гуманизм Федорова ориентированы на защиту человеческого достоинства. Однако для Соловьева защита человеческого достоинства — это личный долг каждого человека содействовать единению всего, сотворенного Богом, друг с другом, с Богом и в Боге [8, с. 97, 99, 102]. Федоров же считает защиту человеческого достоинства общественно значимым делом, так как лишь совместные усилия по распространению учения о всеобщем родстве помогут преодолеть всеобщее небратское состояние и тем самым нравственно возвеличат каждого отдельного человека [9, с. 43–44].

Все эти сходства и различия между философскими мировоззрениями Соловьева и Федорова как подлинно русских мыслителей дают основание утверждать, что их подходы к решению проблемы синтеза науки и религии значимы для понимания специфики всей русской философии. И речь идет не только об их общих чертах (присущих подлинно русскому философу), но и об особенностях каждого из данных подходов.

Оба этих философа не приняли сциентизма классических позитивистов, хотя в России второй половины XIX века он был весьма популярен. Соловьев и Федоров не соглашались с их утверждением, что естественные науки являются наивысшим достижением человечества и что все иррациональное, в том числе и религия, должно быть предано забвению. Работа Соловьева «Критика отвлеченных начал» была нацелена против позитивистского культа самодовлеющей науки. С мнением ее автора был солидарен и Федоров, утверждавший, что такая наука превращает «мир в представление, в фикцию» [9, с. 46]. В то же время и Соловьев, и Федоров, в отличие от традиционно мыслящих религиозных верующих, считали, что достижения нау-

ки могут и должны быть полезны религии. Соловьев утверждал, что наука является необходимой частью высшего и цельного знания — теософии — наряду с теологией и философией, и потому научные знания могут быть полезны для теургии — процесса восстановления всеединства [4, с. 737, 742–745, 759]. Федоров считал необходимым сотрудничество религиозных («неученых») людей и деятелей науки («ученых») в изучении «природы как силы смертоносной» для управления ею [9, с. 40]. К управлению природными процессами на земле этот философ надеялся привлечь и российского самодержца как правителя от Бога [10, с. 34–35]. Целью этого управления для него является воскрешение всех умерших и обретение ими вечной жизни. Он считал это богоугодным делом, следованием заповеди Моисея — «почитай своих отца и мать» [11, с. 397–398].

Приверженность данной компромиссной позиции не могла не привести Соловьева и Федорова к выводу о необходимости синтеза науки и религии, при котором первостепенное значение имеет религиозная составляющая (что полностью соответствовало специфике русской философии). Но суть этого синтеза, думается, Соловьев и Федоров понимали неодинаково. Соловьев считает, что наука нужна для религии гносеологически, как источник рационально достоверного знания, необходимого для воссоздания всеединства. Однако для большей достоверности это знание должно быть соединено с истинами и этическими идеалами, базовыми для христианства. С точки зрения Федорова, наука важна для религии методологически, как источник средств и технологий, потенциально полезных для достижения победы над телесной смертностью, то есть для достижения одной из самых важных целей подлинного христианства. В обоих случаях предполагался синтез науки и религии, но цель его осуществления была разной — гносеологической (если следовать подходу Соловьева) или методологической (если придерживаться позиции Федорова).

Специфика русской философии предполагает стремление к синтезу науки и религии. Пример такого синтеза являет со-

бой философствование подлинно русских мыслителей — Соловьева и Федорова. Для них религиозные ценности приоритетны по сравнению с научными теориями, а достижения науки призваны подкреплять религиозные учения.

Список литературы:

1. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Бердяев Н. А. Русская идея. — Харьков; М., 1999. — С. 5–242.
2. Бродский А. И., Рыбас А. Е. Проекты Серебряного века: философские идеи русского модерна. — СПб, 2013—323 с.
3. Ермолин Е. А. Миф и культура. — Ярославль, 2002. — 124 с.
4. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Сочинения. В 2-х т. — М., 1990. — Т. 1. — С. 581–756.
5. Соловьев В. С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьев В. С. Избранное. — М., 1990. — С. 114–132.
6. Соловьев В. С. Русская идея // Русская идея. — М., 1992. — С. 187–204.
7. Соловьев В. С. Смысл любви // Соловьев В. С. Избранное. — М., 1990. — С.
8. Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В. С. Избранное. — М., 1990. — С. 61–113.
9. Федоров Н. Ф. Вопрос о братстве, или о родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства (Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим) // Федоров Н. Ф. Собрание сочинений в 4-х т. — М., 1995. — Т. 1. — С. 35–308.
10. Федоров Н. Ф. Самодержавие // Федоров Н. Ф. Собрание сочинений в 4-х т. — М., 1995. — Т. 2. — С. 14–38.
11. Федоров Н. Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез (т.е. всеобщее объединение) // Федоров Н. Ф. Собрание сочинений в 4-х т. — М., 1995. — Т. 1. — С. 388–441.

Бужор Е. С.

Два смысла «ты еси» — к вопросу об умопостижаемом самоопределении в антропологии Вячеслава Иванова

Глубокая вера русских философов и художников Серебряного века в высокое призвание человека основывалась на том убеждении, что перед ним стоит задача познания и возвышающего преобразования как внешней действительности, так и самого себя, то есть задача самопознания и самопреобразования. Это убеждение разделяли многие мыслители, следовавшие в русле философии всеединства Вл. Соловьева, в том числе и крупный русский поэт и теоретик символизма Вячеслав Иванов, считавший себя духовным учеником великого русского философа. Вяч. Иванов считал, что в основе стремления к самопреобразованию лежит важный мотив, заключающийся в том ощущении, что наличное состояние мира и положение человека в нем не является должным. Мыслитель определял этот мотив как переживание кризиса индивидуализма¹² — ведь именно индивидуализм, понимаемый как изолированность и отверженность от других, составляет коренную причину разобщенного устройства

¹² Вяч. Иванов посвятил этому феномену одноименную статью, опубликованную в 1905 г. Под индивидуализмом он понимает провозглашение права «каждой личности на значение самоцели» [1, с. 20]. «Индивидуализм предполагает самодовлеющую полноту человеческой личности» в противовес или разрыв «с началом соборным или общественным», в результате чего «наше я превратилось в чистое становление, т.е. небытие» [1, с. 21–23]. В статье «Ты еси» Вяч. Иванов красочно характеризует индивидуализм как мрачное самоутверждение личности, «замкнувшейся в своих пределах и удалившейся от начала вселенского» [2, с. 93].

эмпирической действительности¹³. Путь самопознания должен привести эмпирического человека к новому типу личности, которую исследовательница творчества Вяч. Иванова Б. Г. Розенталь назвала «мистической личностью» [цит. по: 4, с. 13]. Преодоление эмпирического измерения не означало для мыслителя утрату индивидуальной идентичности, напротив, этот путь представлял собой упразднение эгоистически-обособленного индивидуализма как недолжного состояния и обретение целостной индивидуальности в том смысле, как она понималась в философии всеединства. Таким образом, подлинное самопознание у Вяч. Иванова — это путь от фрагментарно-эмпирической к духовно-целостной личности. В соответствии с духом всеединства принципиального отличия целостной и эмпирической личности нет; это одна и та же личность, только открывшая в себе глубинное измерение, помимо поверхностного, эмпирического. Преображенный человек — это не какой-то иной человек, а тот же самый, «прежний» человек, изменившийся свободно и самостоятельно, то есть прежде всего за счет своих собственных целенаправленных усилий. Свобода самопознания непременно имеет индивидуальный характер, причем в двояком смысле: как осуществляемая собственными силами человека и как направленная на раскрытие в себе подлинной индивидуальности.

Конкретный путь открытия в себе ноуменального измерения носит у Вяч. Иванова мистико-богоискательский характер, который он формулирует с учетом постулирования андрогинной природы человеческого сознания, выделения в душе двух сторон — мужской (рационально-оформляющей) и женской (под-

¹³ Согласно Вл. Соловьеву одна-единая, всеобщая действительность существует в двух противоположных модусах — всеедином (ноуменальном), предполагающем такое существование элементов, при котором «они не исключают, а взаимно полагают друг друга, находя каждый в другом полноту собственной жизни... служат один другому не отрицательной границей, а положительным восполнением» [3, с. 544]; и разобщенном (эмпирическом), представляющем собой «бытие в состоянии распада, бытие раздробленное на исключаящие друг друга части и моменты» [3, с. 541].

сознательно-стихийной). По Вяч. Иванову, человек преобразается, то есть достигает соединения с неким высшим началом в своем сознании, тогда, когда осуществляется «мистический брак» женской и мужской сторон души [4, с. 103]. Вяч. Иванов повторяет ход мысли Вл. Соловьева о том, что преобразование человека, достижение им божественного статуса, предполагает соединение мужского и женского начал, только перемещает эти начала вглубь души. При этом мыслитель пользуется понятиями ложного и подлинного брака. Соединение двух сторон души имеется и в эмпирическом состоянии, но оно неподлинное, подобно тому, как неподлинной была эмпирическая любовь у Вл. Соловьева, приводившая не к преобразению любимого существа, а к дурной бесконечности порождения новых эмпирических существ. В эмпирической личности «неправильный брак» мужской и женской сторон души также приводит к дурному потомству — негативным эмоциям и эгоистическим волевым устремлениям. Подобный душевный брак является ложным, поскольку мужская, сознательная часть души, не раскрывшая для себя свое божественное измерение, свой умопостигаемый характер¹⁴, проявляет сугубо эмпирическую и эгоистическую установку, осуществляет рациональный диктат, в силу чего ее отношения с женской частью души носят насильственный и подавляющий характер¹⁵. Истинный, гармоничный брак должен иметь ненасильственную и возвышенную природу, его предварительным условием является обретение в себе Бога. В «Спорадах» Вяч. Иванов более подробно останавливается на описании

¹⁴ Вяч. Иванову импонировало кантовское различие эмпирического и ноуменального характеров личности, которое укладывалось в его концепцию человека: «Кант и Шопенгауэр различили характер эмпирический от характера умопостигаемого. Отношение между ними должно соответствовать отношению нашего эмпирического мира к миру возможного» [5, с. 73].

¹⁵ Соответственно, в более редком случае доминирования женской части души имеет место размытость и расплывчатость сознания, неопределенное и стихийное беспокойство, что так же далеко от гармонии, как и рациональное подавление.

обеих сторон души, характеризуя женскую как периферийную, «планетарную», восприимлющую, а мужскую — как центральную, «солнечную», предпринимающую и самоутверждающуюся [5, с. 88]. Мыслитель утверждает имманентную божественность человека, однако связывает ее с центральной, сознательной частью души, считая, что именно в мужской стороне души сокрыто начало Логоса как изначального богоподобия человека. Более того, Вяч. Иванов считает, что в эмпирическом состоянии имманентное божественное начало, логосность делает мужскую часть души самоутверждающейся, дерзающей; определяет такие ее качества, как «своенаачальное самоопределение» и творческую свободу [5, с. 88]. Она устремлена на внешний мир, действуя в нем рациональным и эмпирическим образом на свой страх и риск, что характеризует ее как богоборческую [5, с. 88]. Богоборческую, ибо осуществляющуюся автономно, в отрыве от своего источника — макрокосмического Логоса. Тем самым она утверждает сама по себе как «я есмь», а не как «Ты еси», где «Ты» обращено к высшему божеству. Такой способ самоутверждения, как «я есмь», совершенно естественен для мужской стороны души в ее эмпирическом состоянии, в бессознательной оторванности от божества, от источника своей естественной божественности. Однако задача человека состоит в том, чтобы из эмпирической личности стать духовным человеком, чтобы от богоборчества перейти к богосыновству. Для этого «добродетель внутреннего дерзания» должна «утвердиться как истинная добродетель теургическая» [5, с. 88], должна быть направлена, говоря словами мыслителя, на «внутреннее высветление человечества из своего божественного и единственного Логосу я», должна превратиться в «мистическую энергию, направленную к выявлению того мира, в котором Бог будет „всяческая во всех“» [5, с. 89]. Но как превратить добродетель рационально-эмпирического самоутверждения в «добродетель теургическую»? Вяч. Иванов указывает, что внутренний божественный свет, «внутренняя солнечность» [5, с. 90] человека не может устремиться к своему объективному источнику,

покуда она окружена «светом дневного знания» [5, с. 90], ибо этот свет застилает божественный огонь. Нужно наступление ночи, нужно, чтобы сокрылось дневное солнце эмпирического мира, лучи которого так жадно впитывает душа человека. Поскольку мужское начало само не может перейти в такое несвойственное ему пассивное состояние, то необходимо, чтобы в свои права вступила женственная, ночная сторона души. Конкретно это происходит так, что женственная сторона души должна не только высвободиться из-под власти и опеки сознательного мужского начала, но и взять на себя несвойственную ей активную функцию, а именно: «самопроизвольно и насильственно» нейтрализовать влияния мужского «я» и как бы жертвенно его умертвить [2, с. 92]. Мыслитель объясняет это тем, что хотя собственным образом божественность воплощена в мужской части, по-настоящему ощутить источник этой божественности и недостаточность ее воплощенности может только женская часть души. Именно женская сфера есть начало осознания божественного присутствия, его подлинности, тогда как в мужском «я» божественное начало присутствует неосознаваемым для него образом. В жажде прикосновения к подлинной реальности, ища «лучей духа, исходящих из нашего божественного центра» [2, с. 92], женская сторона души нейтрализует эмпирическое мужское «я» и одновременно начинает искать, призывать его вновь, но уже возродившегося в новом качестве. В описании этого процесса Вяч. Иванов опирается на мифологический образ Психеи из романа Апулея «Метаморфозы, или Золотой осел», а также образы менад дионисийской религии. Он пишет, что «на зовы Психеи-Мэнады мужское я как бы воскресает из смертного сна и облекается в светлое видение Сына» [2, с. 92] и далее продолжает: «...луч Духа, брызжащий из божественного средоточия существа человеческого, пресуществляет психическую субстанцию погруженного в сон мужского я и, воскрешая, воссоздает его, преображенного, в лике богосыновства» [2, с. 93]. Мыслитель заключает, что «в слиянии

Психеи с преображенным *я* <...> восстанавливается сознание личности», имея в виду, что происходит преображение человеческого существа из эмпирического в «мистический» тип личности, а именно: достигается «полнота внутреннего слияния личного *я* с Богочеловеком-Сыном» [2, с. 93].

Такова в общих чертах концепция «мистической антропологии» Вяч. Иванова, представляющей собой оригинальную трансформацию философии любви Вл. Соловьева и основанной на слиянии естественной божественности человека со сферой надмирного божества путем актуализации в человеческом «я» божественного «Ты». Вместе с тем описанная концепция, предполагающая, что любовь как сила преображения не требует непременно встречи двух разных существ (как это имеет место у Вл. Соловьева), но может разыгрываться в душе отдельного человека, — не могла иметь исчерпывающего характера для Вяч. Иванова как последователя традиции соборности и всеединства. Поэтому мыслитель придает процессу целостного познания себя человеком также интерперсональный ракурс, который можно обозначить той же метафорой «*ты еси*», но только со строчной буквы. Это древнее дельфийское изречение понимается Вяч. Ивановым не только как утверждение бытия Бога, о чем говорилось выше, но также приобретает значение универсального приятия другого существа, позволяющего человеку в подлинном смысле выйти из себя, преодолеть границы своего уединенного индивидуализма. Концепция «*ты еси*» показывает, что «мистический путь» самопознания не может совершаться в одиночку, даже если допустить интериоризацию мужского и женского начал как двух сторон души человека. Для полноценного преображения нужен реальный другой человек, внутренних «мистических процессов» — брака мужской и женской сторон души, открытия своего умопостигаемого измерения — недостаточно. «*ты еси*» предполагает выход к реально существующему другому, причем оно должно заключаться не просто в признании другого, его прав, интересов, но «в абсолютном утверждении „всею волею и всем разумением чужого бытия: „ты еси“»

[6, с. 295]. Личный опыт преображения тем самым дополняется, соотносится с опытом истинной любви к человеку: «...Любовь моя говорит другому: *ты еси*, растворяя мое собственное бытие в бытии этого *ты*. Акт любви, только любви, полагающий другого не как объект, но как второй субъект, есть акт веры и воли, акт жизни, акт спасения, возврат к Матери, несущей обоих нас (мое *я* и мое *ты*) в своем лоне, приобщение к тайнодействию ткущей одну живую ткань вселенского тела Мировой Души. Только здесь пробуждается в нас иное, высшее сознание, в сравнении с которым мое прежнее, заключенное в малом *я*, начинает казаться дурным и лживым сном» [7, с. 343].

«*Ты еси*» как опыт безусловной любви к другому человеку, которая растворяет собственное бытие личности в бытии этого «ты», является необходимой стороной подлинного самопознания еще и по той причине, что отдельный эмпирический человек, по Вяч. Иванову, будучи расколотым существом, воспринимает действительность половинчатым, искаженным образом. Эту недостаточность отдельного человека мыслитель иллюстрирует с помощью значимой для него метафоры «живого зеркала». Человек в тварном состоянии, пишет Вяч. Иванов в статье «Религиозное дело Владимира Соловьева», похож на живое зеркало, которое отражает мир согласно закону преломления света, в силу чего одиночный человек имеет о мире неадекватное, более того, перевернутое представление. Подобно тому, как для восстановления правильности отражения на зеркало нужно навести другое зеркало, точно также человек для восстановления истинных пропорций познаваемого должен привлечь другого человека: «Этим другим зеркалом — *speculum speculi*, — исправляющим первое, является для человека, как познающего, другой человек. Истина оправдывается, только будучи созерцаемой в другом» [7, с. 342]. Этим образом «зеркала зеркала» Вяч. Иванов иллюстрирует и процесс самопознания. Казалось бы, человек вообще не способен познавать себя, не имея перед собой облика другого человека (зеркало не может отразить самое себя), однако Вяч. Иванов все же допускает такую возможность,

которую можно назвать «самозеркальностью» и которая имела важное концептуальное значение в рамках рассмотренной выше его концепции трансформации эмпирической личности в духовную. Дело в том, что, согласно Вяч. Иванову, обретение человеком своего умопостигаемого характера не является процессом с гарантированным результатом, но представляет собой «...выбор между „конечным богопротивлением и осуществляющимся богосыновством“» [2, с. 93]. Опасность конечного богопротивления заключалась в возможности «привести внешнего человека к самообожествлению» [2, с. 94]. Это самообожествление осуществлялось именно в случае наведения мистического зеркала на самого себя, что приводило, как пишет Вяч. Иванов, к «дурной зеркальности мистического богоутверждения» [2, с. 94] в самом себе. В противоположность этому «правый» путь самопознания, истинная зеркальность — это наведение зеркала на другого человека, точнее встреча двух людей как двух живых зеркал, отражающих друг друга. Человек, как живое зеркало, способен подлинным образом познать себя, только полностью отразившись в другом человеке, то есть растворив свое собственное бытие в другом. Это растворение будет означать не утрату себя, а подлинное обретение. Индивидуальные формы сохраняются, но при этом расширяются, происходит сдвиг их центра тяжести с эгоцентрического полюса, они становятся «смещенными» в сторону друг друга. Здесь происходит эффект синергии: каждый человек, оставаясь собой, одновременно становится другим, вбирая его энергии, резонируя энергиями другого. Соответственно, другой вбирает в себя энергии не только первого, но и отраженные первым свои собственные энергии. Это и есть реализация метафоры зеркала — в другом человек видит не только его, но и самого себя. Постигая другого, человек постигает и себя в другом, причем в подлинной сути: не как существо, которое заключено в оболочку своего непроницаемого тела, отгораживающего и отделяющего его от мира, но как присутствие себя во всех других существах мира и как присутствие мира в себе. Иными словами, процесс «ты еси» как про-

цесс безусловного признания другого переводит человека из эмпирического состояния в модус всеединства, открывает для него новые смысловые горизонты жизни в соответствии с ключевыми положениями философии Вл. Соловьева, определяющими, что назначение человека состоит не в том, чтобы вырваться из эмпирического мира, а в том, чтобы осуществлять дело его преображения, изживания в нем черт разобщенного устройства, возвращения мира в лоно положительного всеединства. Вяч. Иванов глубоко разделял это убеждение Вл. Соловьева, провозглашая, что «истинное оправдание человека — в самостоятельном творчестве, которого доселе не было, в творчестве жизни новой и нового бытия» [8, с. 354]. В статье «Религиозное дело Владимира Соловьева» Вяч. Иванов писал, что целью человеческой жизни является достижение «живой связи с живою реальностью абсолютного бытия» [7, с. 340], восстановление человека и природы в их божественности, действительное постижение и усвоение идеи положительного единства. Способ этого восстановления Вяч. Иванов вслед за Вл. Соловьевым видел в особом — теургическом — типе художественного творчества, позволяющем раскрывать в предметах внешнего мира их сокрытую духовную сущность. Предварительным же условием возможности теургического творчества Вяч. Иванов считал преображение человека в мистическую индивидуальность, настойчиво подчеркивая, что для непреображенного человека возвышение искусства до теургического измерения представляет собой невыполнимую задачу¹⁶. Способом такого преображения является самопознание человека, осуществляемое «правым» образом — через актуализацию своего божественного измерения («Ты еси») и через безусловное признание другого человека («ты еси»). Достигшие умопостигаемого самоопределения люди, вступая в совместное бытие друг с другом, образуют новый тип общества — общность духовно преображенных индивидуальностей, которые совместно смогут оказывать дальнейшее преобразующее действие на эмпирическую действительность, конечной

¹⁶ См. [9, с. 214].

целью которого должно стать «совершенное воплощение <...> духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма» [10, с. 398].

Список литературы:

1. Вячеслав Иванов Кризис индивидуализма // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В. М. Толмачева. — М.: Республика, 1994. — С. 18–25.
2. Вячеслав Иванов Ты еси // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В. М. Толмачева. — М.: Республика, 1994. — С. 91–95.
3. Вл. Соловьев Смысл любви // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т. 2 / Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева; Примеч. С. Л. Кравца и др. — М.: Мысль, 1990. — С. 493–547.
4. Обатнин Г. Иванов-мистик (Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919)) — М.: Новое литературное обозрение, 2000. — 240 с.
5. Вячеслав Иванов Спорады // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В. М. Толмачева. — М.: Республика, 1994. — С. 73–90.
6. Вячеслав Иванов Достоевский и роман-трагедия // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В. М. Толмачева. — М.: Республика, 1994. — С. 282–311.
7. Вячеслав Иванов Религиозное дело Владимира Соловьева // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В. М. Толмачева. — М.: Республика, 1994. — С. 337–345.
8. Вячеслав Иванов Старая или новая вера // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское. — М.: Республика, 1994. — С. 353–359.
9. Вячеслав Иванов О границах искусства // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В. М. Толмачева. — М.: Республика, 1994. — С. 199–217.
10. Вл. Соловьев Общий смысл искусства // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. — Т. 2 / Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева. — М.: Мысль, 1988. — С. 390–405.

Клягин С. В.

Аватары, селфи, лайки

(человек, слово, мир, философия
в информационно-коммуникативном социуме)

Размышление о возможности обоснованного определения национально-культурной принадлежности той или области философии приводит к вопросу о том, как вообще феномен философии отграничивается в пространстве социума и культуры. Обсуждение этой темы в достаточной мере наполнено и одновременно загромождено различными, в том числе профессиональными, специализированными дискурсами. Трудно, однако, рассчитывать, что философы, объясняя философию, могут быть концептуально бескорыстны и лаконично доступны. Как говорится, положение обязывает. Место философии в пространстве культур, да, очень важно объяснять для философии, но все же не только из самой философии.

Как особого рода смысловая открытость философия соответствует своему предназначению быть одним из потоков, в котором сочиняется просвет и сохраняется свет определенного «места» культуры. В этом состоянии философия конфигуративна. Возможно, она похожа на калейдоскоп вертикалей, в чьих сочетанных слоистых узорах, как в волшебном фонаре, происходит высветление бытия, а новые смыслы проявляются на гранях заглядывания и встречного взаимного «разглядывания» человека, мира и слова.

Круг просвета философии замкнут разомкнутостью в обнаружении всегда обновляющегося единения этих как бы «веры, надежды и любви» нашего пока еще зыбкого, как будто «через

тусклое стекло» опознания полноты, бытия. Философия проявляется словом в мире для человека, но словом же и человеком ограничивается. Философия, скорее, видится и слышится, и потому не столько пишется, сколько записывается.

Задачей предлагаемых заметок не является поиск прямых ответов на вопросы о самостоянии русской философии в многообразии ее исторических и актуальных содержаний. Речь в большей степени пойдет о поле возможностей для «выпадения росы» философских смыслов в калейдоскопических переплетениях человеческого и словесного травостоя местностей современного социума, «...где все стрекочет с острия копыа кузнечиком в траве небытия. И если мы туда скосим глаза, то самый звук случаен, как слеза» (О. Седакова).

Современный социум — это уже во многом не социум современности и даже не социум различных девиантностей понятия *modernity*. Общества дня сегодняшнего помимо других факторов их становления и развития во многом создаются распространением и использованием социальных коммуникаций как особого рода технологии использования языка и слова в жизни человека и общества. При этом систематичность, всеохватность, мощь и ресурсоемкость такого рода технологий — технологий стандартизированного, погруженного в социум слова — позволяют говорить об экспансии практик социальной коммуникации. А в их масштабности, функциональной унифицированности и технологичности, в свою очередь, обнаруживается информационно-коммуникативная природа современного общества. Эти практики не только являются суммой технологий слова, но оказывают мощное воздействие на человека и его отношения с реальностью.

Основные положения предлагаемых заметок связаны с несколькими идеями, в связи с которыми проявляются обозначенные в начале статьи конфигуративные предпосылки проявления философии и возможного уточнения ее национально-культурной принадлежности.

Общие контуры обнаружения «мест» философии задаются определениями того, что представляет собой современное общество, как строится и воспроизводится «ткань» социальной реальности, как изменяются диспозиции человек и мира и как изменяется природа человека под воздействием информационно-коммуникативных практик. Будем исходить из возможности «сильной» трактовки роли коммуникации в обществе. Это означает признание того, что практики коммуникации, способы их осознания и реализации в социуме формируют тот или иной тип социальной реальности, определяют условия ее построения и динамики.

В указанном коммуникативном контексте может быть предложена модель, на основе которой характеризуются основные типы конституирования социальности (формы репрезентации мира в целом) и феномена человека. Предположение состоит в том, что под воздействием современных информационно-коммуникативных практик возникает (конфигурируется) пост- и (не)-человеческая социальная реальность. Она представлена различными «заместителями» (аватарами) человека — вариативными по своим функциям и задачам техногенными средствами, а также сопутствующими этим средствам новым видам рефлексии и репрезентации диспозиции «человек — слово — мир». «Расширительное устранение» человека в замещающем пустотелом слове создает новую ситуацию для понимания природы социальности. Особенность этой ситуации состоит в том, что в изобилии возможностей для практически неограниченного и почти автоматического повторения различных антропологических артефактов теряется ощущение границ человеческого, пропадает ощущение полноты слова в выговаривании человеческого. В коммуникативном, инструментально-технологическом, горизонте практик социального слова оказываются забытыми высшие смыслы предназначения человека, которые остаются в настоящее время преимущественно в пределах индивидуального личностного формата, сингулярного относитель-

но социально-технологической тотальности проявления человеческого качества.

Переходя далее к характеристике возможных конфигураций человека, слова и различных видов реальностей как репрезентаций мира, отметим, что связь коммуникаций и социальной реальности отличается большим разнообразием. Это определяется не только объективными факторами, но также зависит от средств осмысления искомых конфигуративных диспозиций. То есть эти средства являются изменчивыми и обуславливаются определенной парадигмой, в рамках которой проявляются те или иные «настраиваемые» оптики различения философии.

Можно ли говорить о сложившейся современной парадигме общества, в формировании которой проявляется доминирующая роль коммуникации в конституировании социальной реальности? Ответ на этот вопрос, скорее, является положительным. Обзор базовых работ в области социально-гуманитарного познания и теории социальных коммуникаций позволяет сделать вывод о том, что в осмыслении жизни человека и общества преобладают конструктивистские подходы к трактовкам социальности [4]. В свою очередь, их фундаментом является ряд влиятельных исследовательских направлений. К ним могут быть отнесены:

а) субъектно-ориентированные концепции в рамках классических социальных теорий (вторая половина XIX в. — начало XX в.). Например, работы Л. Уорда, Г. Тарда, Ф. Тенниса, М. Вебера;

б) неоклассические социальные теории (30–60-е годы XX века). Концепции Ф. Знанецкого, Г. Беккера, Т. Парсонса;

в) неклассические социологические концепции (60–90-е годы XX века). Работы Ю. Хабермаса, Н. Лумана, П. Бурдьё, Э. Гидденса, М. Маклюэна, П. Бергера, Т. Лукмана.

Указанная конструктивистская парадигма взаимосвязи коммуникативных практик и социальной реальности не только формально защищена авторитетом представляющих ее персоналий. Гораздо важнее то, что она объединена единством содержа-

ния. В ней всесторонне учитывается органическая зависимость построений социальной реальности от деятельности людей, используемых языков, знаково-символических средств культуры и разнообразных дискурсивных практик. Вместе с тем подчеркивается открытый характер, «незаданность» социальных связей и отношений в условиях информационно-коммуникативного социума, их динамизм и неопределенность, непрерывное установление во взаимодействии частей социума, а также человека и общества.

При рассмотрении вариантов конфигурирования социальной реальности речь может идти о преобладании, но не о тотальном лидерстве той или иной парадигмы. На структуры современного общества продолжают влиять способы построения социальности, характерные для других культурно-исторических эпох. В результате возникает многообразие типов актуальной социальной реальности, которые проявляются в синхронной и диахронной формах.

Для характеристики различных вариантов конфигурирования социальности, которое происходит под воздействием информационно-коммуникативных практик, может быть предложен ряд параметров. К ним относятся:

— степень распространенности коммуникативных факторов и механизмов в конституировании социальности;

— мера активности субъектов в построении социальности (пассивность, активность, деятельность);

— актуальные виды дискурса и, особенно, дискурсов-лидеров в практиках коммуникации;

— основные области «сборки» и самоуверения реальности (в их пределах происходит «соединение», соотнесение и корректировка словесных практик и практик материально-вещественных, социальных и человеческих);

— тип преобладающего осмысления человеком социальной реальности, определения в ней своего места и роли, стратегий настоящего и будущего. Именно в этом пункте начинается дей-

ствовать или, наоборот, отказывать работать «труба калейдоскопа» обнаружения культурного «места» (локуса) философии.

Названные параметры характеризуют статический аналитический «срез» конфигурируемой диспозиции «человек — слово — мир». Но надо также учитывать направления и векторы, по которым реализуется динамика построения социальности.

К таким векторам относятся: во-первых, социокультурная «горизонталь» — зависимость от общего вектора культурно-исторических изменений в европейской культуре (переход от традиционного общества к классическим образцам культуры и, далее, к ее неклассическим формам, проблематизация социального проекта модерна, распространение социокультурных версий постмодернизма и, далее, последующий поиск новых интегративных социокультурных форм).

Во-вторых, метафизическая «вертикаль» — вектор динамики, задаваемый типом универсалий и ценностей, базовых для того или иного исторического периода (например, выделение идеациональной, чувственной и идеалистической эпох в общей социокультурной динамике) [2, с. 430–435].

Объединение статических параметров с возможными векторами динамики способов конституирования социальности позволяет построить определенную аналитическую модель. Соответственно, использование параметров взаимосвязи коммуникации, человека и социальности, во-первых, желательно «привязывать» к определенной культурно-исторической ситуации, и, во-вторых, учитывать при этом особенности проявления ценностно-смысловой «вертикали» социума.

Принятие во внимание названных аналитических оснований дает возможность выделить несколько типов социальности и, соответственно, отношения человека, слова и мира как основы для конфигурирования предпосылок национально-культурной навигации философствования. Отчасти динамика типов построения социальности отличается возвратными движениями, цикличностью. Поэтому не стоит говорить о линейности и строгой исторической последовательности смены называемых далее

типов. Скорее всего, в их динамике прослеживается лишь некоторая тенденция.

Тип «Эйдос» преимущественно характеризует традиционные общества. В них слабо проявляется роль коммуникации, которая остается как бы незаметной, скрытой на фоне замедленного хода общественной жизни. Не признается в качестве мировоззренческой установки и практической ценности активность субъекта, да, впрочем, и социальная субъектность как таковая. Установление социальности происходит на основе выявления и сохранения традиции, базовых правил общественной жизни.

Тип «Эйдос» предполагает социальность, которая самотрансцендентна, то есть имеет некую сакральную легитимацию. Дискурсы социальности (собственность, власть, этика) в таком типе социума носят символический по сути и канонический по способу использования характер. В социальности выделяется и структурируется метафизическое измерение. Человек трактует повседневность как нечто профанное, как средство возможной причастности к подлинной, высшей реальности (например, в рамках христианской сотериологии). Указанный тип социальности был широко распространен в эпоху античности, в средние века. В политике ему соответствует монархическое государство, в экономике — широкое использование внеэкономического принуждения, в духовной жизни — религиозность, наиболее полно представленная в монотеизме.

В этом типе социальности философствование во многом остается в «материнском лоне» базовой для нее культуры. Философия проявляется главным образом как именование культурных смыслов и связана преимущественно с персоналиями мыслителей и создаваемыми ими школами.

Тип «Теория» относится к рациональным образом организованным обществам классического образца (например, европейская нововременная культура).

Эти общества объективно строятся на коммуникативном взаимодействии между социальными субъектами и в рамках социально-географических пространств. Социум в возрастающей

степени трактуется как производная от упорядоченной коммуникации. Однако широкого признания в культуре в целом и систематического концептуального отображения в различных культурных формах это обстоятельство пока не получает.

Социальность в этих обществах создается целерациональной деятельностью социальных акторов, а в качестве средства легитимации социальности выступают логически упорядоченные дискурсы и, прежде всего, дискурсы научного знания. Трансцендентность социальности постепенно замещается трансцендентальными основаниями деятельности субъектов общества, на смену выявления метафизики социальной реальности приходит рефлексия ее познания и преобразования, которая отображается в знаково-символическом строе культуры.

Рационалистским способам построения социальности соответствуют политические концепции согласования и интеграции воли и действий автономных социальных субъектов (правовое государство, гражданское общество). Становятся востребованными экономические теории и средства регулирования производственных отношений (товарное производство, капитал, деньги, частная собственность). Социальность удостоверяется не только религиозной санкцией, но и светскими формами культуры (наука, здравый практический смысл, право, общественная нравственность).

Активная, деятельностная позиция человека находит выражение в признании возможности рационального преобразования общества, его улучшения и достижения в этом направлении прогресса.

Теоретический тип социальности открывает возможности для интеллектуализированных, систематических видов философствования. Проблема же национально-культурной идентификации различных областей философии в этом типе социальности актуализируется тем, что рационалистический локус философии недостаточно масштабен и выразителен относительно всего пространства культуры.

Тип «Картина мира» соответствует преимущественно техногенной цивилизации и развивающимся в ее рамках обществам, основанным на масштабном использовании техники и технологий. Роль коммуникаций в таких обществах не только активно проявляется, но и широко признается. Интенсивность проявления коммуникаций как технологичности практики использования языка и слова достигает высокой «плотности». А социальность начинает задаваться диспозиционно, то есть за счет рядоположения и противопоставления миров человека и природы.

Дискурсы социальности при сохранении ведущей роли их логико-теоретических разновидностей постепенно дегуманизируются.

Роль самодеятельности социальных акторов, с одной стороны, всячески подчеркивается. С другой стороны, непрерывно «сжимаются» пространства, в которых эта роль может свободно проявляться без, как отмечал Ю. Хабермас, искажающего воздействия несущих структур социума [3, с. 97–99].

Мир, реализуемый как картина мира, превращается в технологический «постав» (М. Хайдеггер), нечто изначально противопоставленное человеку как уникальному, «нетехническому», бытийному феномену. Приобщение к такого рода социальности зачастую происходит за счет компромисса человека со своей подлинностью, его явным и неявным слиянием с «матрицами» продвинутых на глобальный уровень «мегамашин» реальности (Л. Мэмфорд). Среди таких машин одной из наиболее масштабных является система потребительского общества. Здесь, по характеристике Ж. Бодрийара, общественное отношение больше не переживается — оно абстрагируется и отменяется, потребляясь в вещи-знаке [1, с. 138].

Основной характеристикой отношения человека и социума становится отчуждение. В условиях дальнейшей актуализации в построении социума, конституирующей роли коммуникаций, распространения электронных средств массовой коммуникации как мощных генераторов искусственных имитаций социально-

сти (телевидение, реклама), мир становится своего рода мегасообщением — телепередачей, в которую и упаковывается жизнь квазиобщественного человека.

В этом типе социума конфигурируемые «места» философии сохраняют свою локальность. Кроме того, за счет технологической деформации практик словесности возникают предпосылки для социально-технологической «герметичности» культуры, что также существенно затрудняет национально-культурную идентификацию философских областей и регионов философии.

Тип «Миф» в конституировании социальности, сопровождая всю социокультурную динамику, акцентированно проявляется на крайних «полюсах» ее вектора. Мифогенными являются истоки социальности. И миф как средство удостоверения реальности обнаруживается в парадоксальной архаизации общества, которое строится на основе информационно-коммуникативных практик. В обоих случаях уровень сложности реальности значительно превосходит познавательные и адаптационные возможности человека.

«Обвал» коммуникаций, который обрушивается на социальных акторов, приводит к тому, что происходит «экономия» средств легитимации социальности. Ее дискурсы «замыкаются» рамками стереотипов, которые очерчиваются преимущественно нетеоретическими нарративами (дискурсы успеха, престижного потребления), на смену артикулированной ответственности поступка приходят поведенческие коллажи, игра мифологем массовости. «Обаяние трансцендентности уступает место обаянию среды» [4, с. 48]. Происходит сакрализация повседневности, боги свержаются идолами, горизонт социума локализуется информационной ситуацией. Так, сложность социальности информационного общества оборачивается простотой, потоки коммуникативных сообщений укладываются в русла метафор, а многообразие семиозиса культуры элиминируется в копировании симулятивных реальностей (интернет, телекоммуникации, индустрия развлечений).

Мифогенная социальность удостоверяется поверхностными личностными смыслами человека, их как бы понятностью и доступностью. В мифе не столько обосновывается и выстраивается, сколько оправдывается положение человека в социуме, причем простыми средствами (сетевые селфи, лайки), соответствующими преобладающим «горизонтальным» форматам социально-культурных репрезентаций.

Таким образом, общество, которое строится на основе доминирования информационно-коммуникативных практик, может трактоваться не только как особым образом технически оснащенный «обычный» социум, но, прежде всего, как качественно своеобразный тип установления социальности. Это сложный, в высшей степени технологизированный социум, в котором, однако, преобладают мифогенные — редуцированные, «уплощающие» — способы конституирования социальности.

В мифологизированном социуме, где уплощается и скрывается объемность и открытость — эк-статичность — его конфигурируемых составляющих, локализация философствования остается весьма проблематичной. Философия как бы «выпадает» из потока синкретических, «слипшихся» онтологических совместностей человека и слова в их отношении к миру, становится избыточной относительно их узкого, информационно-коммуникативного, горизонта.

И в заключение — несколько замечаний о прагматике предложенных суждений.

Очевидно, в ближайшей перспективе будет возрастать значимость обобщающих подходов к характеристике роли информационно-коммуникативных практик в жизни человека и общества. В этой связи актуальными становятся исследовательские и проектные стратегии онтологической декомпозиции современного социума.

Необходимо задумываться над функциями институтов воспроизводства социальности в обществе информации и высоких технологий (например, над функциями системы образования). По крайней мере, эти функции должны рассматриваться как двусоставные, то есть они одновременно должны сопровождать

динамику способов конституирования социальности в информационном обществе и сдерживать ее негативные тенденции.

И, наконец, надо подчеркнуть, что новейшая эпоха коммуникаций — это время мировоззренческого вызова для понимания судеб человека в мире — мире селфи и лайков — умножающихся двойников и мнимых копий человека.

Технологическая природа социальной коммуникации находит выражение в ее «уместности» в современном социуме. Однако «мест-ность» коммуникации — отнюдь не статичный ландшафт, но наполненная противоречивыми смыслами драма «вмещения» социально-технологических инноваций в жизнь человека и общества. Очевидно, что социальная адаптация феноменов и практик коммуникации, их новые вызовы должны трактоваться обоюдоостро: как возможности и угрозы одновременно.

«Коммуникативная революция», провозглашенная и содержательно артикулированная социальными мыслителями, имеет следствия, которые еще ожидают своих тематизаций и дискуссий в области философского дискурса, в содержательном и, главное, в самоопределенческом аспектах.

В этом смысле коммуникация как общественное явление и как диспозиция человека и слова, по-видимому, представляет собой некое новое расположение границ трансценденции к человеческому из культурно-исторически очерченного «места» предметности человека. От использования рефлексивности и мускульной силы древнего труженика к функциональной чувственности и механике ремесла, и далее — от доминирования рассудочного операционализма и эстетизации повседневности к массовому преобладанию внетелесных форм информационно-смысловой регуляции социальной реальности — такова примерная траектория перемещения фронта обнаружения локусов философии как встречи (а точнее, Встречи) человека как открытой возможности с недостаточностью своего наличного, «упакованного» коммуникацией, существования.

Субъективация социотехнических комплексов обработки и трансляции информации, возникновение новых агентов со-

циально-информационного действия, формирование гипертекстовых и симулятивных знаково-символических областей реальности — эти и подобные им черты новой социальности обуславливают актуальность осознания нами уже происшедшего «онтологического сдвига», признания не только достаточности эффективного пользования благами коммуникативной цивилизации, но и необходимости поиска новых философских интерпретаций поиска места и смыслов феномена человека в современном мире.

Возможное негативное воздействие современных информационно-коммуникативных практик на социум, распространение разного рода «заместителей» человеческого качества связаны с еще одним важным обстоятельством современной общественной жизни. Его суть проявляется в «стирании» значимости антропологической динамики, которая находит выражение в необходимости непрерывного усилия к возможному лучшему в актуальных человеческих практиках, в наличии некоей неустранимой и обязательной сверхзадачи в повседневных миссиях человека. Без этого по сути своей философского усилия, без постоянной работы на «пороге» трансценденции к универсалиям культуры и становится возможным «Нечто» нечеловеческого. Нечеловеческого как акцентированного сиюминутного, симулятивного, безымянного человеческого, именно что непридуманного и непродуманного. Видимая житейская легкость информационно-коммуникативных практик века сего нередко становится сильным искушением для отказа от этой простой и важной истины.

Список литературы:

1. Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 2001.
2. Сорокин П. А. Социокультурная динамика / Человек. Цивилизация. Общество. — М., 1991.
3. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1991.
4. Craig R. Communication Theory as a Field // Communication Theory, May 1999. Vol. 9. P. 119–161.

Барановский Д. В.

Рецепция идей русского космизма в публицистике Б. Б. Вахтина¹⁷

Настоящая статья посвящена проблеме отражения философских и научных идей представителей русского космизма в публицистических работах Б. Б. Вахтина. Выявляются причины обращения к идеям названного направления отечественной мысли, делается попытка дескрипции мировоззренческих позиций Б. Б. Вахтина.

Ключевые слова: русский космизм, Б. Б. Вахтин, Н. Ф. Федоров, философия в СССР.

Борис Борисович Вахтин (1930–1981 гг.) — писатель, мыслитель, общественный деятель — интересная и многогранная фигура отечественной литературы и мысли.

Родившийся в 1930-м году в Ростове-на-Дону, Борис Вахтин после 1935-го года уезжает вместе с матерью — в будущем трижды сталинским лауреатом Верой Федоровной Пановой — из родного города в Полтавскую область. Причиной переезда был смертный приговор, вынесенный его отцу советской властью. В 1949-м году Б. Б. Вахтин поступает на Восточный факультет ЛГУ им. Жданова, занимаясь китайской поэзией. Еще во время учебы (с 1952-го г.) становится сотрудником Ленинградского отделения института народов Азии АН СССР и остается им до конца жизни. На основе своих исследований Вахтин выпускает книгу «Юэфу: Из древних китайских песен» в 1959-м году и «Юэфу: Из средневековой китайской лирики»

¹⁷ Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ «Н. Ф. Федоров. Энциклопедия с онлайн-версией». Проект No 18-011-00953 А.

в 1964-м году, благодаря успеху которых Б. Б. Вахтин в том же году избирается членом Союза писателей СССР.

Борис Борисович Вахтин был крайне разносторонней личностью, совмещая в своем лице сотрудника Ленинградского отделения института народов Азии АН СССР, переводчика Союза писателей СССР (где, к слову, Вахтин устроил дискуссионный клуб переводчиков, на котором обсуждались подцензурные темы, произведения, сочинения) и писателя, в своих произведениях обнажающего неприглядную советскую действительность на духовном, ментальном уровне. В результате своей писательской деятельности Вахтин перешел в область самиздата и издания произведений за рубежом (одна из самых известных публикаций — альманах «Метрополь»). Стоит отметить также, что упомянутый дискуссионный клуб переводчиков, организованный Б. Б. Вахтиным, посещали, в частности, И. А. Бродский и С. Д. Довлатов. Этот факт может говорить о знакомстве с идеями русских космистов названных писателей-эмигрантов. [Подр. о биографии Б. Б. Вахтина см.: 1, 9, 10, 11, 12].

Главным источником анализа философских взглядов и мировоззрения Б. Б. Вахтина является ряд публицистических статей, изданных либо посмертно, либо за рубежом в советские годы, а ныне опубликованных при участии Николая Борисовича Вахтина в едином сборнике «Портрет незнакомца» [5], а также нескольких статьях.

Наиболее полно взгляды Б. Б. Вахтина выражены в работе «Человеческое вещество?» — именно в ней автор обращается к наследию тех, кого ныне принято называть русскими космистами. Как видно из названия, Вахтину не чужды теоретические построения В. И. Вернадского (см. «живое вещество» в концепции В. И. Вернадского). Мыслитель развивает подход т.н. «третьего отношения», намеренно «биологизируя» ракурс рассмотрения человечества как вещество. Первые два отношения — «человек — человек» и «человек — природа». Третье отношение — «природа — человек», как пишет сам автор, «отношение, в котором субъектом является вселенная, а человечество — всего лишь объектом, функцией, производной приро-

ды» [7, с. 61]. В текстах Вахтина понятия «природа» и «космос» тождественны: природа понимается в максимально широком смысле, расширяясь до объема Вселенной. Человек не просто подчинен природным (космическим) силам — он сам природная сила, используемая в определенных целях: люди — «рабочие и рабы природы — как сила тяготения, как внутризвездные процессы, как магнитные поля, — не в результате „сознательно-го“ акта природы они таковы, а потому, что они — органическая часть структуры мироздания» [Там же, с. 63]. Как мы видим, представление о природе и месте человека в ней у Б. Б. Вахтина в известной степени двояко: с одной стороны, человек ей подчинен, и природа выступает в этом случае как слепая сила зла, но с другой, человек сам ею порожден, и стремление освободиться от ее оков — стремление чисто волевое, не преопределенное природой. Это, к слову, мыслитель приводит как аргумент против страха экологических катастроф: «Люди и природа — единая структура, саморегулирующаяся система, так что истребить окружающий мир люди так же не в силах, как поднять себя за волосы» [3, с. 144].

Человечество, по Вахтину, неразрывно связано с природой (космосом), повторяя ее структурную организацию во множестве проявлений «от политики до поэтики». Формирование общества, согласно Б. Б. Вахтину, происходит как последовательность трех отношений. В отношении «человек-человек» одаренный человек начинает свою активность, которая объединяет людей в большие социальные группы по принципу согласия или несогласия с одаренным человеком. Вахтин называет это движением «человеческого вещества». Эти человеческие объединения («шарики человеческого вещества») ввиду различий противоборствуют друг с другом. Для поддержания жизни и продолжения противоборства элементы человеческого вещества вступают в отношение «человек-природа», находя ресурсы, средства существования, энергию из природы, «из мертвого, медленно остывающего (второй закон термодинамики) мира — и оживляют, разогревают среду, в которой действуют... На сцену выступает третье отношение» [7, с. 67]. Деятельность отдельного человека в его

стремлении удовлетворить свои потребности провоцирует создание общественных отношений, для поддержания которых требуется взаимодействие с природой (космосом), что, в свою очередь, служит на благо самой природе (космосу), препятствуя ее остыванию, дисперсии. «Вот так — от желаний отдельного человека к желаниям групп людей, от желаний групп к „саморазогреву“ природы — прокладывает себе путь космическое в земном, вселенная в своей крупнице, универсальное в индивидуальном» [Там же]. Из этого следует, что каждое действие индивида подчинено природно-космической системе, и человек оказывается ее частью в страдательном положении. Природа использует человека как свой орган для поддержания жизни — предотвращения остывания и дисперсии — за счет деятельности человека по удовлетворению своих потребностей.

Здесь очевидна близость Б. Б. Вахтина концепции антиэнтропийной сущности жизни русских космистов — С. А. Подолинского, Н. А. Умова, В. И. Вернадского.

Выход из подчиненного положения при «третьем отношении» (избавление от оков 3-го отношения и понятия пакибытия, «золотого века», рая на земле, абсолютного счастья и пр. мыслитель считает синонимами) Б. Б. Вахтин видит в направлении всеобщих усилий на воскрешение умерших и преодоление смертности человека: «...Абсолютное счастье не может быть ничем иным, кроме воскресения из мертвых всех во плоти, кроме бессмертия людей. Но пока не подчиним мы всю нашу систему ценностей этой цели — бессмертию и воскресению, — обречены мы быть частью слепой природы» [Там же, с. 100].

Главным препятствием к полноте свободы воли Борис Вахтин считает физическую смертность: «Физическая смерть — вот что ставит под сомнение свободу человеческой воли. Человек может творить добро, может делать зло <...>, но рано или поздно <...> он будет убит неизвестно за что и почему...» [Там же, с. 56]. Главной отличительной особенностью человека от животного Вахтин считает осознание смертности и способность ее преодолеть [Там же, с. 62]. При этом в неоконченной предсмертной работе Вахтин пишет: «...Все зависит от нашей

воли, от нашего выбора — гарантии успеха нет, предопределения тоже нет...» [3, с. 144].

Русский космизм для Б. Б. Вахтина оказывается органичным продолжением всей русской культуры. В работе «Человеческое вещество?» Б. Б. Вахтин проводит анализ (художественно-научный, научно-популярный) русской литературы, показывая, что русская литературная традиция пророческая: «Очень скоро я увидел, что моя любимая русская литература... не знает никакого душевного мира и отличается, среди прочего, тем, что неутомимо, с горящими глазами, на разные голоса *пророчествует*.

Не нужна никакая особая наблюдательность, чтобы это увидеть. И русская литература сама об этом заявила устами не кого-нибудь, а Николая Васильевича Гоголя:

„Зачем же ни Франция, ни Англия, ни Германия не заражены этим поветрием и не пророчествуют о себе, а пророчествует одна только Россия?“» [7, с. 5–6].

Пророчества русской литературы преимущественно образуются в направлении скорого конца, носят эсхатологический характер, начиная с А. С. Пушкина. В определенный момент русская литература и литературная критика наполняется более отчетливым философским содержанием и осознает (создает концепт) не просто конца Бытия, но и Инобытие, «Инонию». Главным в этом осознании Б. Б. Вахтин выделяет Н. Ф. Федорова и других космистов. Особенно пророчества обостряются перед революцией: «Казалось, перед революцией удесятилось ожидание, предчувствие, предвидение золотого века, рая на земле... В красках Врубеля, в музыкальных экстазах Скрябина, в словесных водопадах Бердяева, в научных концепциях Вернадского, в сотнях и тысячах талантов, словно бы внезапно раскрывшихся во всех сферах жизни и деятельности нации, находим мы черты этого необычайного <...> понимания судеб мира и пророчества о путях его спасения» [Там же, с. 21]. Вахтин выделяет мысли Федорова о роли человека в процессе природной эволюции, биосфере — те мысли, что В. И. Вернадским были развиты в понятие ноосферы.

Размышляя о русской мысли, Б. Б. Вахтин ставит имена русских космистов в ряд пророков России в его собственном понимании: «Неистовые наши пророки (а такими я называю всех, кто думал о гибели мира и о его спасении, о смерти и свете, то есть мыслил эсхатологически) <...> создали все необходимые элементы для завершения мысленной картины мира, для изложения существа русской идеи. Пророков этих множество — о них, конечно, нужно бы написать особую книгу...» [Там же, с. 29].

Причин обращения Вахтина к русскому космизму несколько. Вероятно, одна из них — ранняя потеря отца, которая заставила будущего писателя задумываться о смерти. В посмертно опубликованной заметке Б. Б. Вахтин пишет: «Первый и главный вопрос, с которым я, как едва ли не каждый, столкнулся еще в раннем детстве, это вопрос о смерти, о ее неотвратимости»; и продолжает: «...третий путь — между насильственной смертью и смертью естественной, даже не между, а — вне смерти, поверх нее, путь к общему освобождению от смерти, к принципиально иному бытию людей, основанному на принципе „владыкой мира должна быть жизнь“, предложила русская мысль в лице, прежде всего, Н. Ф. Федорова, а кроме него Циолковского, Вернадского, Достоевского, Соловьева — всех и не перечислить» [Там же, с. 143]. В другой работе он откровенно признает: к Федорову часто приходят через вопросы о смерти и бессмертии. Борис Вахтин приводит свои детские воспоминания об этой проблеме в объемной цитате: «В детстве самым острым моим чувством, которое я испытывал несколько лет кряду, был страх смерти» [4].

Такое психологическое состояние создало предпосылки к поиску ответа на поставленный вопрос, что сам Вахтин излагает в большом пассаже названной выше работы, приводя историю из детства и ссылаясь на опыт мировой мысли, тем самым раскрывая глубинное личное отношение к предельному вопросу бытия — смерти [Там же].

Само знакомство Б. Б. Вахтина с фигурой Н. Ф. Федорова и русского космизма произошло, вероятно, еще в 1950-х, когда его отчим Д. Я. Дар работал над книгой «Повесть о Циолковском» — одной из первых биографий К. Э. Циолковского, где

уделяется значительное место портрету и идеям Николая Федорова [Подр. см.: 2].

Важной внешней причиной ориентации к русскому космизму, на наш взгляд, может быть социальная и идеологическая обстановка тех лет (1960-е гг.) — «оттаивание» во времена Хрущева, давшее скромный творческий выход уже обновленному поколению критически мыслящих интеллигентов, поискам иных идеологических ориентиров, целей, а иногда — и начал. Именно на этой почве, вероятно, и сошлись Б. Б. Вахтин и И. М. Забелин, автор примечательной книги «Человек и человечество: Очерки» (1970), часть которой была посвящена философским идеям русских космистов. Забелин, стоит отметить, вел переписку с дочерью последователя Федорова Н. А. Сетницкого О. Н. Сетницкой — на этом основании можно говорить об известной степени преемственности традиции федоровцев довоенного времени. Возможно, переписка с О. Н. Сетницкой была и у Б. Б. Вахтина.

Как очевидно из приведенного анализа, Б. Б. Вахтина интересовал русский космизм в самом различном его проявлении — литературно-художественный, философский, научно-философский. Кроме этого мы видим в публицистических работах Б. Б. Вахтина выражение его собственного мироощущения и мировоззрения; причем это мировоззрение вовсе не созерцательно — мыслитель все время ищет выход из ситуации, которую описывает, и которая его не устраивает — поддерживает активность мысли и духа. Очевидно, что ориентиры в ответах на поставленные им вопросы Вахтин находит в философских идеях русского космизма. К нему мыслитель приходит, видимо, через проблему смерти и философию общего дела Н. Ф. Федорова, и в дальнейшем — с появлением новых интересов и социальных связей — проникновение в глубину философии космистов увеличивается. Небольшое количество источников не позволяет полноценно определить место русского космизма в системе

взглядов Б. Б. Вахтина, но дает возможность утверждать, что интерес к нему носит не поверхностный характер, а укоренен в мировоззрении мыслителя. Архив Бориса Борисовича Вахтина на данный момент не только не изучен, но даже не описан, и это значительно актуализирует обращения к нему будущих исследователей.

Список литературы:

1. Арьев А. Ю., Борис Борисович Вахтин // Русская литература XX века. Прозаики, поэты, драматурги: биобиблиографический словарь: в 3 т. / [под общ. ред. Н. Н. Скатова]. — М.: ОЛМА-Пресс Инвест, 2005. Т. 1: А — Ж., — 732 с. — с. 351–352.
2. Барановский Д. В., Возрождение интереса к философским идеям Н. Ф. Федорова в контексте исследования биографии и научного наследия К. Э. Циолковского (1930–1970 годы) // Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903). Сборник научных статей, — М.: Академический проект, 2018. — 912 с. — с. 516–525
3. Вахтин Б. Б., Необходимые объяснения с самим собой // Звезда. 2000. № 11. С. 143–145
4. Вахтин Б. Б., Письма к самому себе [Электронный ресурс] // Звезда, 2005, № 11. URL: <http://magazines.russ.ru/zvezda/2005/11/va6-pr.html>
5. Вахтин Б. Б., Портрет незнакомца / Борис Вахтин; [сост.: И. В. и Н. Б. Вахтины]. — С-Пб: журнал «Звезда», 2010. — 924 с.
6. Вахтин Б. Б., Так сложилась жизнь моя...: Повести и рассказы / Борис Вахтин; [Послел. М. Борисовой]. — Л.: Сов. писатель, 1990. — 349 с.;
7. Вахтин Б. Б., Человеческое вещество? // Париж: Эхо, 1986, № 14, 256 с. — с. 5–103;
8. Забелин И. М. Человек и человечество: Очерки. — М.: Сов. писатель, 1970. — 264 с.
9. Ким Ю. Ч., И я там был: книга прозы / Юлий Ким. — М.: Время, 2016. — 383 с.;

10. Ким Ю. Ч., Сударь дорогой: [О Б. Вахтине] // СПб.: Звезда 8 (1998). — с. 104–108;
11. Панова В. Ф., О моей жизни, книгах и читателях. — Л.: Лениздат, 1975. — 343 с.;
12. Самиздат Ленинграда: 1950-е-1980-е: Литературная энциклопедия / Под общ. ред. Д. Я. Северюхина. — М.: Новое литературное обозрение, 2003. — 624 с. — с. 129–130.

КРУГЛЫЙ СТОЛ

«ТРАНСГУМАНИЗМ: PRO ET CONTRA»

Кириленко В.

Что делать? Созревшие мысли после круглого стола по трансгуманизму

Прошло около двух недель с собрания по вопросу трансгуманизма. Улеглись мысли, послекусие встречи уже не так ярко, однако по-прежнему есть желание высказаться и по-прежнему висит в воздухе мучающий с начала мероприятия вопрос. Что говорит о том, что круглый стол удался.

Событие произошло важное. Мы воочию увидели представителей трансгуманизма, услышали их позицию. Они — люди дела. Им абстрактные разглагольствования не нужны, они «будут жить вечно», пока мы тут с вами философствуем.

Трансгуманисты готовы перешагнуть через человека, он не представляет для них проблемы, не является чем-то мистериальным, ведь мистерия для них давно застыла, превратившись в огрубевший камень прошлых предубеждений. Все просто: человек — социальное биологическое существо, обладающее интеллектом, сложной психикой, определенным набором алгоритмов. А этика служит лишь утилитарным механизмом взаимодействия с другими (Макс Мор). Человека должно преодолеть. Конечная цель — Постчеловек. «Как бы мы его ни определили», — подытоживает Валерия Прайд, давая свою трактовку трансгуманизму.

Предположение, что в постчеловеке останется что-то человеческое исходя из лексического содержания этого термина вы-

зывает сомнения, когда знакомишься с предположениями возможных его воплощений от видных идеологов трансгуманизма. Скорее «человек» в этом термине будет представлять лишь памятные семь букв недоразвитого предка нового, неантропологического создания. Ведь эволюционная направленность и аксеологическая основа развития во что бы то ни стало не потерпит разлагающейся органики, в определенный момент преодолеет и ее. Момент технологической сингулярности поставит точку, слив человека воедино с продвинутыми алгоритмами, растворив его в цифровой среде. В том или ином виде. Это уже будет не важно.

Проблема трансгуманизма стоит гораздо глубже, чем в «очередном повороте финансовой машины».

Во-первых, видится проблема антропологическая. Движение трансгуманизма, маскируясь под нечто вытекающее из гуманизма, стремится к деантропологизации, к стиранию человека с карты наличного. Возможно, оставит ему выделенную зону в качестве потешного зверька в зоопарке, если утилитарный разум посчитает выгодным это сделать.

Во-вторых, обнаруживается и религиозный уровень проблемы. Макс Мор, ключевой идеолог трансгуманизма, первый, кто создал полноценные принципы и положения данной концепции, заложивший основную канву преобразования человека с помощью технологий во что бы то ни стало, в 1991 году написал статью «Во славу дьяволу». В ней он пишет явно боготорческий памфлет о Люцифере как провозвестнике прогресса и человеческой автономности. Еще раз отмечу, что это пишет основоположник и идейный вдохновитель современного трансгуманизма, директор крионической фирмы Alcor, почетный член Всемирной Трансгуманистической организации (Ныне Humanity +).

Ну и, в-третьих, конечно, проблема социальная. Разрыв между властью имущими и плебсом может стать не только социальной конструкцией, но и биологическим различием. Генная инженерия, технологии загрузки сознания в небиологические но-

сители создадут пропасть и новый, непреодолимый социальный разрыв, описываемый Френсисом Фукуямой.

Трансгуманизм уже шагает по планете. Недавно мозги трех людей соединили специальным аппаратом для обмена информацией на расстоянии без слов и символов, больше 1000 шведов уже чипировались для удобства совершения покупок, на 3D принтере успешно провели сложнейшую операцию печати сетчатки глаза, и крионические фирмы собирают миллионы долларов инвестиций. Увидев представителей трансгуманизма, отбрасываются сомнения в том, что они остановятся и подумают наперед, к чему все их устремления могут привести.

Во время круглого стола у меня возник один болезненный вопрос. С трансгуманистами все ясно. Идеология их вполне четкая, цели и задачи вроде бы понятны, инструменты — тоже. Но что может предложить философия? Не поздно ли стоять перед вопросом «что есть человек», когда есть серьезный риск, что в XXI веке его уже не станет?

XXI век — век изменения человека. В прежнем положении остаться просто не получится. И либо мы будем наблюдать (с трепетом, с криками, со слезами на глазах или с интересом и попкорном в руках) процесс расчеловечивания прогрессивными членами общества (торжественная музыка, аплодисменты), либо мы определим и предложим вектор изменений.

И в этом нам помогут проницательные русские философы. Обратиться хотя бы к Ивану Александровичу Ильину. В своей книге «Путь к очевидности» он обозначил проблемы современной тогда культуры, так похожие на проблемы текущей, только сейчас они гипертрофированы, еще более извращены. Он говорит о духовном кризисе, диктате разума над сердцем, потере всего святого. Трудно с этим не согласиться, ведь только при таких симптомах и мог возникнуть трансгуманизм как устойчивое движение.

Утверждение подлинной реальности, доступ к основам духа, движение к совершенству, творческое самораскрытие, интуи-

тивное постижение глубинной тайны и полноты бытия, мистерии — вот цели человека. Духовное обновление есть задача человека современной культуры по Ильину. И философия призвана решить эту задачу.

В век тотального упрощения, когда роботы и машины умнеют, а человек глупеет, нужно выбрать вектор на усложнение и облагораживание внутренней структуры естества, на углубление и преобразование себя. Не преодоление, не расчеловечивание, не прыжок вверх, к сверхчеловеку, но вочеловечивание, воплощение того потенциала, который в нем заложен. Человек самодостаточен для достижения конечной цели, без вмешательства извне каких-либо быстроедействующих приспособлений, только через кропотливую работу с собой.

Формула «познай себя» обретает новую силу, может заиграть новыми красками, если мы, дерзнувшие заниматься философией, сможем понять нашу основную задачу — духовное обновление человечества.

И у нас есть все шансы. В освободившемся пространстве для самоосуществления просыпается в людях стремление к тайному, к вечному, тянется человек к совершенству и сейчас. Люди нуждаются в философии, но в философии направляющей, воспитывающей, которая укажет путь, расскажет о методах, подходящим языком и способом представит животворящее содержание преобразующих смыслов.

Если меня спросят, человек есть данность или возможность, то я отвечу, что он есть возможность. Возможность стать Человеком.

Дмитриев В.Е.
Дмитриева И.А.

Философия vs трансгуманизм

Современное человеческое сообщество, несмотря на свою более чем трех тысячелетнюю историю, продолжает задаваться вопросом о месте человека в мире. Уже было дано множество разнообразных ответов, когда на рубеже XX–XXI веков появлялся мировоззренческое движение, которое претендует на иное, отличное от всех предшествующих представлений и о природе человека, и о месте человека в мире. Такое движение получило название «трансгуманизм». Его идеологи видят в данном направлении мысли размышление о будущем человечества, в котором возможна дальнейшая эволюция человека. Они декларируют фундаментальные изменения в положении человека в мире благодаря ресурсам человеческого разума и использованию технологических возможностей, которые позволяют усиливать, совершенствовать наличное состояние человечества [1].

Одна из задач, которую определяет для себя трансгуманизм, предполагает прохождение через и сквозь человечность. В частности они используют такое понятие как трансчеловек, то есть «переходный человек», самосознающее существо, потенциальный шаг на пути эволюции в постчеловека. Это первое проявление новых эволюционных существ, отличительными признаками которых стали улучшение тела, возможность искусственно го размножения и распределенная индивидуальность [2].

Но выполнение этой задачи может столкнуться с рядом трудностей, в частности выполнению этой задачи может помешать

различие исходных установок философии и идеологии трансгуманизма по отношению к человеческому.

Чтобы выполнить задачу прохождения через и сквозь человечность, идеологии трансгуманизма стоит уверенно удерживать человечность в поле своего зрения. Но такое удержание для трансгуманизма пока мало выполнимо в силу разрыва с философией, так как человечность в идеологии трансгуманизма редуцирована до одинокого индивида, индивида с присущими ему внешними телесными и ментальными характеристиками. Такая редукция человеческого для философии не приемлема. Всякий гуманизм — это, прежде всего, «забота как бы человек стал человеческим, а не бес-человечным, <...> т.е. отпавшим от своей сущности. Однако на чем стоит человечность человека? Она покоится в его существе» [3, с. 196]. А следовательно всякий гуманизм — это производная какой-либо философской концепции, где определяется существо человека. «Первый гуманизм, а именно латинский, и все виды гуманизма, возникшие с тех пор вплоть до современности „предполагают максимально обобщенную „сущность“ человека как нечто самопонятное“». Не может стать исключением и трансгуманизм, в одинаковой степени все они закрывают вопрос о человечности [3, с. 197]. А что составляет человечность? Вряд ли человечность стоит сводить к ментальным и телесным характеристикам индивида. Философия в этом случае всегда будет протестовать. И этот неизменный протест философии указывает на некоторый разрыв исходных установок философии и идеологии трансгуманизма по отношению к человечности.

Конечно, многие практики и идеологии человечества могут развиваться, не соотнося себя с философией и не ища для себя каких-то более надежных оснований. Но обязательная овнешненность или технологичность, предполагаемая трансгуманизмом, в работе с человечностью лишает идеологию трансгуманизма серьезного обоснования. И тогда трансгуманизм вынужден поддерживать свой идеологический имидж ссылками на научные и маркетинговые практики, но при этом его философ-

ские или интеллектуальные ресурсы оказываются весьма невелики. Почему так получается? Почему существует такой провал обоснования в идеологии трансгуманизма?

Возможно, это связано с тем, что идеология трансгуманизма не совместима с философией по исходным установкам в отношении к человечности.

Всякий гуманизм, озабоченный человеческим в человеке, — это борьба за человеческое против варварского, причем независимо от того, как мы при этом это варварство будем определять. Гуманизм всегда предполагает войну с варварством, фактическим или средневековым, буржуазным или тоталитаристским. В этой войне решающим аргументом выступает сила.

Именно к силе постоянно только и отсылает идеология трансгуманизма. Идеология трансгуманизма находится в большой зависимости от силы науки, ведь именно неограниченная наука, разрабатывая различные технологии трансформации человека, может менять порядок и возможности человеческой жизни. В этой идеологии маскируется то обстоятельство, что сама наука не знает в чем состоит ее научность, а значит, вероятность ее «слепых» действий весьма велика. И не все последствия этих действий, особенно если они носят необратимый характер, можно предотвратить и исправить. К тому же сила науки выступает тут по отношению к человечности в качестве внешней силы, так как ее действие не связано с внутренним саморазвитием человека.

Сама ставка идеологии трансгуманизма на силу наук отдаляет эту идеологию от философии. Философия иначе относится к человечности, ее исходные установки не предполагают никакого овнешненного насилия.

Человек исторически возник как существо, отличившее себя от природы своими фактическими действиями. Человеческие действия не требуются природой. Например, природа не требует особых обрядов погребения или верности идеалам. И философия относится к этой фактической человечности созерцательно, с дружелюбным любопытством. Философия удерживает се-

бя около человечности, не позволяя себе слиться с ней, но и не удаляясь от человеческого, она держит тут дистанцию. Для философского созерцания сама человечность в присущих ей взлетах и падениях представляет праздный интерес. Философия не покушается на изменения человечности.

Конечно, человеческое не остается неизменным, оно меняется, но оно меняется именно изнутри. Человек саморазвивающееся существо. И поэтому у философии нет особой нужды менять человека извне. Философия филантропична, она предоставляет человека самому себе. И нельзя изменить человека извне больше, нежели он сам изменил себя изнутри. Поэтому попытки внешней, силовой трансформации человека, исходящие от неограниченной науки, вряд ли созвучны философскому знанию, построенному на любви, а не на силе. Философия лишь с дружеским участием следит за самоизменением человека, радуясь его удачам и огорчаясь его поражениям. Философии нет нужды проходить через и сквозь человечность. Внешнее изменение и улучшение человеческого — это явно не задача философии. Векторы усилий философии и трансгуманизма фатально не совпадают. Философия существенно расходится в своих исходных установках по отношению к человечности с практикой и идеологией трансгуманизма. И изъян обоснования идеологии трансгуманизма представляется неустранимым.

Список литературы:

1. См.: World Transhumanist Association. <http://humanityplus.or>
2. См.: FM-2030. 1989. Are You a Transhuman? Warner Books, New York.
3. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления. — М., Республика, 1993. — 447 с.

Криман А.И.

Критика некоторых концепций трансгуманизма в контексте постгуманистической антропологии

Аннотация

Что будет с человеком в будущем? Можем ли мы вмешиваться в ход эволюции? Кто такие люди? Кто такие киборги? На эти и другие вопросы сегодня пытаются ответить многие философские течения. Однако центральными они являются для таких концептов как трансгуманизм и постгуманизм. Задачей данной работы является попытка прояснить, что такое постгуманизм, дифференцировать трансгуманистические проекты и подвергнуть критике некоторые из них с позиций постгуманистической антропологии.

Ключевые слова

Трансгуманизм, постгуманизм, цифровой субъект, номадический субъект, Антропоцен, нанотехнологии, крионика, искусственный интеллект, Антропос.

Проповедники трансгуманизма думают, что понимают, что такое «хороший» человек, и они счастливы оставить позади

ограниченных, смертных, естественных существ, которых они видят вокруг, в пользу чего-то лучшего. Но действительно ли они понимают, что является высшими человеческими ценностями?

Ф. Фукуяма, «Трансгуманизм»

Введение

Трансгуманистическое мировоззрение становится все более и более популярным. «Трансгуманизм сегодня является лозунгом для различных культурных, политических, философских или цифровых движений, продвигающих техно-футуристические видения о трансгрессии биологии человека» [15], — пишут С. Зоргнер и Р. Ранич. Несмотря на то, что термин «трансгуманизм» был введен еще в 1957 году биологом Дж. Хаксли, серьезный технологический базис он получил только в последнее время. «В частности, можно выделить идущую с 80-х годов XX столетия революцию в области информационных и коммуникационных технологий, последовавшую за ней биотехнологическую революцию, недавно начавшуюся революцию в области нанотехнологий» [5], — подтверждают российские трансгуманисты В. Прайд и Д. Медведев.

Идеи о новом трансгуманистическом обществе развивались Ф. М. Эсфендиари, Е. Дрекслером, имморталистом Р. Эттингером, а также трансгуманизм нашел отражение в научной фантастике. Это философское течение связано с именами М. Мора, Н. Вита-Море, Р. Курцвейлем, Д. Пирсом и др. Как идеология он оформился в 1998 г., когда Н. Бостромом и Д. Пирсом — на базе «Института экстропии» — была создана «Всемирная ассоциация трансгуманистов». В РФ «Российское трансгуманистическое движение» было основано в 2000 г.

Основные трансгуманистические тезисы: преодоление старения, нивелирование значения органической смерти, достиже-

ния постчеловеческой¹⁸ формы существования. Инструментом в борьбе за «спасение» являются технологии. Однако в связи с громкими заявлениями трансгуманистов возникает множество вопросов концептуального и этического толка. Если представить, что все трансгуманистические проекты реализуются — какой статус будут иметь новые дигитальные субъекты по отношению к био-людям? К воскрешенным био-людям? К роботам? К Сверхразуму? Какие иерархические отношения между ними потенциально могут быть выстроены? Очевидно, что подобная дифференциация усилит классовые и прочие неравенства — элитарная трансгуманистическая повестка всегда имеет в виду более обеспеченных и образованных людей в качестве первопроходцев в мир «постчеловеческой реальности».

Один из самых известных критиков трансгуманизма Ф. Фукуяма говорит о потере равенства между людьми и прочими потенциальными субъектами в случае реализации трансгуманистических идей. «Если мы начнем превращаться во что-то превосходящее нас, какие права будут требовать усовершенствованные существа, и какими правами они будут обладать по сравнению с теми, кто остался позади? Если кто-то движется вперед, может ли кто-нибудь позволить себе не следовать?» [11]. Наряду с неявными этическими решениями трансгуманистических проектов, онтологические основания представляются не менее зыбкими. Человек — это не сумма частей. Трансгуманистическое мировоззрение имеет под особой основания понимать человека как конструктор. Главная задача — это замена «слабых» частей конструктора на более «сильные» составляющие.

Тем не менее, говоря о трансгуманизме, необходимо помнить о его неоднородности. Множество проектов связаны именно с технологическим развитием и прикладным характером научных достижений в борьбе с болезнями и старением и не имеют

¹⁸ Необходимо уточнить, что «постчеловеческое» в трансгуманизме трактуется не так, как в постгуманизме. Для трансгуманистов приставка «пост» указывает на трансгрессию человеческой природы. В постгуманизме — на деконструкцию концепта «человек».

под собой глубоких идеологических оснований, кроме как всеобщего улучшения качества жизни и, возможно, более удобного контроля населения планеты.

Наряду с ними существуют и предельно утопические трансгуманистические направления, использующие результаты научно-технического прогресса в целях доказательства своей веры в сакральную роль технологий. Главная опасность подобных проектов в том, что на фоне всеобщей атеизации они во многом стали занимать место религии. Специфичное сочетание обрывочных научных открытий и технологий с верой в возможность «обоожествления» человека за счет сращения с дигитальным представляет потенциальную угрозу для человечества.

Наряду с трансгуманизмом с постчеловеческим работает постгуманизм, но трактует его совершенно иначе. На данный момент трансгуманизм и постгуманизм часто понимают синонимично, что является ошибочным. Целью данной работы является попытка дифференцировать трансгуманистические проекты и подвергнуть критике некоторые из них с позиций постгуманистической антропологии.

К трансгуманистическим проектам относятся: программы слабого и сильного искусственного интеллектов, крионирование, перенос (или загрузка) сознания на иной носитель, нанотехнологии, киборгизация человеческой расы и др. Мы предлагаем разделить трансгуманистические проекты на условно позитивные и условно негативные.

Позитивные трансгуманистические проекты

Самая технократичная область трансгуманизма — разработка искусственного интеллекта. Следуя терминологии Джона Серла, искусственный интеллект (далее ИИ) подразделяют на сильный и слабый [6]. Этой терминологии придерживается Нильс, Бостром и многие другие ученые, непосредственно занимающиеся проблемами ИИ. Граница между слабым и сильным интеллекта-

ми проходит там, где заканчивается прикладное значение компьютерных разработок, и провозглашается возможность и цель создания ИИ, равного или превышающего человеческие интеллектуальные возможности.

К *слабому искусственному интеллекту* относятся машинное обучение, разработка искусственных нейронных сетей и интерфейсов, инновация в области медицины, робототехники и прочие проекты, связанные с компьютерным программированием. Безусловно, для некоторых стремительное технологическое развитие является полемическим вопросом, но тем не менее нельзя не согласиться с тем, что различные технологические внедрения в нашу жизнь при разумном использовании повышают ее качество.

Говоря о *крионировании*, также важном трансгуманистическом направлении, необходимо упомянуть о таком проекте как био-банкинг. Сохранение ДНК, яйцеклеток, пуповины и различных биоматериалов так или иначе направлено на предусмотрительность в области решения медицинских проблем и в целом на увеличение продолжительности жизни.

Разработки в области *нанотехнологий* на данный момент являются обширным полем реализации научно-технического прогресса. Применения нанотехнологии постоянно расширяется в области медицины, физики, даже в финансовых структурах.

Возможно, отнести эти проекты к условно положительным можно благодаря их прикладному характеру. Они не претендуют на идеологию, не имеют под собой глубоких философских оснований и в целом являются отраслями технологического прогресса.

Негативные трансгуманистические проекты

К условно негативным трансгуманистическим программам можно отнести проект *сильного искусственного интеллекта (или Сверхума)*. Он относится к утопическим проектам и представ-

ляет потенциальную опасность для человечества. Сами представители трансгуманизма видят угрозу в появлении Сверхразума. Ник Бостром в работе «Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии» исследует различные опасности, связанные с развитием потенциального Сверхразума. Он анализирует различные возможные угрозы и, например, рассуждая уже в пространстве осуществленного проекта, предполагает, что «когда ИИ становится наконец мощным, то — без предупреждения или каких-то провокаций, но всегда внезапно — наносит удар, формирует синглтон и начинает напрямую оптимизировать мир согласно критериям, положенным в основу его конечных ценностей» [1].

Также к условно негативным можно отнести проект *цифрового бессмертия (или загрузки сознания)*. Его потенциальная реализация подразумевает под собой возможность полной оцифровки человеческой личности, исключает важность телесного в самоопределении, тем самым поддерживает картезианский дуализм души и тела. Очевидно, что если и есть в человеке противопоставления, то у них гораздо более широкий спектр.

Ф. Гиренко обнаруживает иную проблематичность: сращение человеческого с дигитальным упрощает человека, помещая его в одномерную плоскость. Перенос сознания на физический носитель сводит сознание до телесного. «Человек не улавливает телесностью, ибо он существует в повороте к самому себе. А в этом повороте существуют не тела, а видения» [2]. Складка человеческого распрямляется, хрупкое сознание разбивается о насилие цифрового. «В дигитальном мире, то есть в мире, определенном числом, сразу же обнаруживается проблема. Суть ее состоит в понимании того, что человек — это не тело, а субъективность, которая в числовой мир не вписывается. А без субъективности человек уже не человек, а числовой пробел мира» [3].

Проект *крионики*, имея под собой утопическую мечту о преодолении физической смерти, опасен тем, что пытается подвести под это научные основания. В этой области каждый год появляются все новые и новые результаты научных экспериментов, которые за громкими названиями не имеют каких-либо весомых

результатов. Замораживая за деньги тела своих близких (или подписывая контракт о собственном крионировании), нет никаких гарантий разморозки без последствий в неопределенном будущем. Тем самым, по сути, под видом бессмертия продается надежда на будущее воскрешение. Учитывая крайне сомнительную репутацию истории крионики, большинство ученых относятся настороженно к деятельности тех немногих компаний, которые берутся замораживать тела или мозг. Самый очевидный аргумент против крионирования — компании берут деньги за заведомо невыполнимые условия в ближайшем будущем и эксплуатируют главную человеческую слабость — страх смерти.

Нанотехнологии, помимо позитивного вклада в развитие науки, имеют потенциальную угрозу вымирания человечества. Один из первых разработчиков в области нанотехнологий, а также автор концепции «Серой слизи», трансгуманист Э. Дрекслер, говоря о возможном сценарии будущего человечества, не исключал варианта уничтожения всего живого нанороботами, способными поглотить все доступное живое земли.

«Представьте, что подобный репликатор, плавающий в бутылке с химикатами, делает свои копии <...> Первый репликатор собирает свою копию за одну тысячу секунд, затем уже два репликатора собирают еще два за следующую тысячу секунд, теперь уже четыре собирают еще четыре, а восемь собирают еще восемь. Через десять часов их уже не тридцать шесть, а свыше 68 миллиардов. Меньше чем за день они наберут вес в тонну, меньше чем за два дня они будут весить больше, чем Земля, еще за четыре часа их вес превысит массу Солнца и всех планет вместе взятых — если только бутылка с химикатами не опустеет задолго до того времени» [9]. Стоит отметить, что важные идеологи трансгуманизма (Дрекслер, Бостром) относятся очень критически к собственным проектам. Однако зачатую их последователи, ослепленные верой в технократическое спасение, не подвергают критическому анализу потенциальную реализацию достаточно смелых идей по модификации человечества.

Что такое постгуманизм?

Необходимо подчеркнуть, что постгуманизм и трансгуманизм являются принципиально разными концептами. Несмотря на то, что оба философских направления в своем основании отталкиваются от необходимости переосмысления человеческого и используют схожую терминологию (Постчеловек, киборг, технологии и др.), концептуальные различия не позволяют употреблять эти понятия синонимично.

Фундаментальным различием между ними является понимание Постчеловека, на базе которого выстраиваются два принципиально разных дискурса.

Итак, в трансгуманизме главный акцент ставится на человеке и его улучшении за счет технических расширений. В процессе различных модификаций человек должен эволюционировать в Постчеловека, преодолевая стадию транчеловека. Тем самым выстраивается четкая иерархичная система. Постгуманистический дискурс также разворачивается с необходимости переосмысления понятия «человек», только в ключе его деконструирования. Характерными особенностями постгуманистического мировоззрения являются пост-гуманистическая повестка, пост-антропоцентризм и пост-дуализм.

Тем самым человек перестает быть главной ценностью и целью, а система приобретает децентрализованную структуру, где нет места иерархичности. «Постгуманизм часто определяют как пост-гуманизм и пост-антропоцентризм: он является пост- по отношению к концепциям о человеке и к историческому проявлению гуманизма, основанному на иерархических социальных конструкциях и человеко-центрических допущениях» [10].

Термин «постгуманизм» впервые употребил И. Хасан в своей работе «Прометей как перформер: по направлению к постгуманистической культуре» (1977). В работе «Постмодернистский поворот» (1987) он дает определение постгуманизма. Пост-дуалистическое направление должно явиться основным постгуманистическим базисом. «В настоящее время мы не можем, не должны

выбирать между единицей и множеством, гуманизмом и деконструкцией, объединением и распространением. Мы можем только вновь открыть их для постоянных дискуссий» [12].

Концепция постгуманизма оформилась в 90-х годах XX-го века такими авторами как Д. Харауэй, К. Хэйлс, Р. Брайдотти и др. Постгуманизм вмещает в себя различные аспекты постмодернизма, технологий, постструктурализма, феминизма, постколониальных исследований. Несмотря на фрагментированность внутри этого философского концепта, общей чертой является тенденция к деантропологизации дискурса, однако без акцента на модификации биологии человека.

Постгуманизм можно условно подразделить на несколько категорий: идеи нового материализма разрабатывают К. Барад, В. Керби; критический постгуманизм развивают Д. Харауэй, Р. Брайдотти; проект метагуманизма принадлежит Х. дель Валь и С. Зоргнеру. К постгуманизму себя относят такие философы как К. Вулф, Ф. Феррандо, К. Хейлс и другие. Постгуманизм продолжает идеи М. Мерло-Понти, М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делеза и Ф. Гваттари. Постгуманистическое мировоззрение характеризуется отказом от любых бинарных оппозиций, от любых иерархий, деконструкцией фаллоцентрического субъекта, пониманием телесного как потоков различных виртуальностей. Центральной темой постгуманизма является идея Постчеловека, и в этом обнаруживается иллюзорное сходство с трансгуманизмом.

Критика негативных трансгуманистических проектов с позиций постгуманистической антропологии

Итак, предметом критики, что вполне закономерно, являются те трансгуманистические проекты, которые были выделены как негативные. Исходя из обозначенных ранее трех основных линий, характеризующих постгуманистическое мировоззрение,

мы предлагаем начать разворачивать критический дискурс условно негативных трансгуманистических проектов.

1) **Пост-гуманизм.** Как уже было замечено выше, трансгуманизм работает с «улучшением» человека. И ключевым в этом выражении являются не столько спорные методы улучшения (и улучшения ли?), а понятие «человек», точнее, предельная на нем заикленность. Даже если опустить все этические аспекты потенциальных дигитальных и прочих трансгуманистических субъектов и остановиться на линии «человек», обнаруживается проблематичность концепта. Человек — трансчеловек — Постчеловек. Постчеловек — главная цель трансгуманистического дискурса — потенциально обладает более совершенными характеристиками, тем самым выстраивается иерархия из более и менее совершенных людей.

В противовес заикленности трансгуманизма на фигуре *Anthropos* и ее модификациям постгуманизм деликатно снимает мнимое превосходство человеческого, высвобождая ранее угнетенных. Постгуманизм — это пост-гуманизм. Смерть гуманизма, свержение витрувианского человека — белого цисгендерного мужчины — позволили говорить тем и о том, кому и о чем невозможно было даже помыслить дать слово еще 200 лет назад. Женщинам, представителям ЛГБТ сообщества, людям с небинарным гендерным самоопределением, людям с ограниченными возможностями, животным, растениям, киборгам и прочим, ранее находившимся по ту сторону классического понимания «человека». Необходимо заметить, что пионеры идеологии постгуманизма (такие как Р. Брайдотти, Д. Харауэй) тесно связаны с феминистскими движениями и проблемами гендера. В постгуманизме нет места идеалу человека, Постчеловека. В этом смысле происходит деконструкция фаллоцентрического субъекта и, пользуясь терминологией Делеза, переход к номадическому субъекту, не имеющего четких границ и характеристик.

2) **Пост-антропоцентризм.** Возвращаясь к *нанотехнологиям*, мы оказываемся так или иначе в пространстве прикладной науки. Концепт экофагии, выхода наносуществ за границы человеческого

контроля, в своем основании подразумевает гегемонию человека над его собственными изобретениями. Тем самым поддерживает тенденция антропоцентричности, присущая трансгуманизму — только человек, как создатель, способен удержать тварное, и только человеку вменяется право и прерогатива мнимого контроля. Трансгуманизм наследует идею эпохи Просвещения о ценности человека. «Трансгуманизм разделяет многие элементы гуманизма, включая уважение к разуму и науке, приверженность прогрессу и ценность человеческого (или трансчеловеческого) существования в этой жизни, а не в какой-то сверхъестественной „загробной“» [14], — пишет трансгуманист М. Мор.

Постгуманизм уходит от любых форм антропоцентричности и антропоморфности, сопровождая в пространство вневидовой этики. Вступление в геологическую эпоху Антропоцена провоцирует некоторое отторжение от главенствующей фигуры *Anthropos*. Экологичность становится необходимым атрибутом любого дискурса, затрагивающим все живое на земле. Понимание эпохи Антропоцена как начала фатального влияния человека на окружающую реальность влечет за собой критическое отношение к тем проектам, которые подразумевают потенциальную опасность для других видов. Вслед за пост-гуманизмом как пространства для «многих людей», постгуманизм позволяет обрести агентность и прочим видам (животным, бактериям, машинам). Исследователь постгуманизма Екатерина Никитина отмечает, что «такие категории, как историчность, субъектность, разумность, способность чувствовать, умирать и т.д., долгое время резервируемые для Антропоса, открылись машинам, растениям, микроорганизмам, животным и не-человеческому вообще, впусав в себя то, что Аристотель помещал в сферу нагой, неразумной жизни — *zoe*» [4].

Крионирование умерших тел или мозга. Этот утопический проект обнаруживает множество потенциальных проблем. Если даже представить, что некоторых из людей возродят к «жизни», то как возможно их включение в социальную реальность?

Какой статус они будут иметь по сравнению с био-людьми? Не очень ясно, почему некоторым представителям человеческой расы должна быть предоставлена исключительная возможность воскрешения. Крионика в своем основании подразумевает исключительную ценность личности. Как уже было замечено ранее, постгуманизм уходит от понимания человека как «мерила всех вещей». Можно возразить, что крионированные домашние любимцы не являются людьми. Да, это так. Они являются носителями антропоморфных черт, которыми их наделяют хозяева. В истории крионики не было случаев, когда предлагались проекты по массовому спасению вымирающих видов или создания «нового» крио-ковчега.

3) Пост-дуализм. *Проект загрузки сознания* на иной носитель подразумевает дуалистическое противопоставление души и тела. С одной стороны, отвергается важная составляющая телесного, которое участвует как в познании мира, так и в самоопределении. С другой стороны, сознание потенциально сводится к алгоритму, который можно загрузить на кремниевый или иной носитель, после чего, без ущерба для сознания, его «оживить».

Тем самым сторонники этого проекта предполагают, что таким образом может быть нивелирована смерть. Помимо пренебрежения к телесному и редуцирования сознания до алгоритма, нивелируется концептуальная составляющая смерти. Смерть как событие, как явление не столько преодолевается, сколько упрощается до окончания жизнедеятельности тела.

Достаточно наивное понимание тела встречается у многих трансгуманистов. Например, один из основных идеологов этого направления Курцвейль, говоря о трансгрессии человека, акцентирует внимание именно на теле. «Мы будем продолжать иметь человеческие тела, но они станут трансформированными проекциями нашего интеллекта. В конечном счете люди, основанные на программном обеспечении, значительно расширятся за пределы жестких ограничений людей, какими мы их знаем сегодня» [13].

Хайме дель Валье и С. Зоргнеру принадлежит манифест метагуманизма. Несмотря на то, что они указывают некоторые различия между мета- и пост-гуманизмом, их вариант «гуманизма» относится к постгуманистическому концептуальному пространству. Понимание тела не связано ни с какими дуальностями, отсылает нас к постоянному становлению, отсутствию четких границ и возможности модификации без фатального вмешательства технологий.

«Мы предлагаем бросить вызов анатомиям, формам, картографиям или идентичностям, которые составляют гуманистическую концепцию Антропоса, и технологиям, которые позволяют таким представлениям принимать форму. Анатомия, как карта человеческих и социальных тел, может быть сформулирована только с внешней точки зрения на тело. Мы бросаем вызов картезианскому расколу, который ставит нас как субъектов, внешних по отношению к объективной реальности и к другим субъектам. Перераспределяя и разрушая технологии восприятия, мы можем растворить внешнее состояние, а вместе с ним и анатомию и судьбу тела, не ради новой анатомии, а для постанатомического тела. Таким образом, метагуманизм предлагает эстетику аморфного, рассматривая метамедиа, метаформанс и метаформативность как возможности навсегда переопределить органы чувств» [16].

Таким образом, постчеловеческая модификация понимается как внутреннее расширение и деконструкция базисных понятий в противовес внешним, техническим расширениям в трансгуманизме.

К вопросу о различиях между трансгуманизмом и постгуманизмом

Технологии. Однако точкой соприкосновения, которая является и точкой расхождения транс- и пост-гуманизмов, является включение в концептуальное пространство технологий.

В трансгуманизме техническое приобретает сакральные черты. Техника может быть и становится средством, позволяющим высвободить человеческое из оков биологического.

Апогеем технологического является проект *сильного ИИ*. Несмотря на кажимость разнообразия и обманчивый акцент трансгуманизма на технологичности, он продолжает идеи Просвещения о главенствующей роли *Anthropos*. Проекты по созданию ИИ отталкиваются от исследований в области человеческого мозга. В этом проявляется противоречивость, свойственная многим трансгуманистическим проектам. С одной стороны, они отталкиваются от несовершенства человеческой природы, с другой стороны, даже самая технократическая область трансгуманизма отталкивается от человеческого. А значит, поддерживается верой в исключительную роль человека как носителя особенного разума. «Акцент на таких понятиях, как рациональность, прогресс и оптимизм, согласуется с тем фактом, что философски трансгуманизм коренится в Просвещении, и поэтому он не экспроприирует рациональный гуманизм. Продолжая гуманизм, трансгуманизм можно определить как „ультрагуманизм“» [10].

Постгуманистический дискурс не столь техно-оптимистичный. Постгуманизм придает большое значение технологиям и машинам как агентам, ставя их в один ряд с биологическим, однако постчеловеческое преодоление человеческого первенства не должно заменяться пиететом перед технологиями.

Природокультура. Говоря о пост-дуализме, необходимо заметить, что постгуманистическое мировоззрение, помимо противопоставлений сознание/тело, включает уход от любых бинарных оппозиций. Мужчина/женщина, человек/животное, человек/машина, природа/культура и т.д. В трансгуманизме четко прослеживается противопоставление природы и культуры. Человек выступает как возделыватель природы. Постгуманистка Р. Брайдотти вводит термин природокультура и предлагает понимать культуру как элемент природы. А в «критической постгуманистике» постулируется смещение дискурса в сторону не-человеческого, и Брайдотти, продолжая тенденцию пост-ду-

алистического описания мира, вводит термин «медиа-природо-культура».

Киборг. Также оба эти течения по-разному понимают, что такое киборг. Для трансгуманистов это технологичный субъект, максимально модифицированный в пользу отказа от биологического, но в тоже время предельно сконцентрированный в пространстве антропоцентризма. Для постгуманистов, в частности для Д. Харауэй, написавшей «Манифест киборгов», «киборг — это кибернетический организм, гибрид машины и организма, создание социальной реальности и вместе с тем порождение фантазии» [8]. Киборг — это точка сборки технологического и органического, мифического и социального. Это то, чем мы становимся, и то, что мы уже есть.

Время. В отношении ко времени также обнаруживается различие между двумя концептами. Трансгуманизм всегда направлен в будущее и исходит из посылки о несовершенстве человека, а именно — биологическом несовершенстве, которое необходимо преодолеть. Постгуманизм также смотрит в будущее, но с необходимостью включает и настоящее. Главным несовершенством он видит не столько биологическое человека, сколько предельную заикленность человека на самом себе. Постгуманизм предлагает расширить понимание субъектности, при этом ссылаясь не на будущее, а на настоящее. «В конце XX века, в наше время, мифическое время, мы все — химеры, выдуманные и сфабрикованные гибриды машины и организма; короче, мы — киборги» [8].

Заключение

Подводя итоги, необходимо еще раз заострить внимание на принципиальных расхождениях этих двух концептов. Постгуманизм представляет собой философскую концепцию, деконструирующую понятие человека, а именно предельную концентрацию на фигуре *Anthropos*. «Постгуманизм можно рассматривать как постэксклюзивизм: эмпирическую философию медиации,

которая предлагает примирение существования в его самых широких значениях». [10] Трансгуманизм, продолжая во многом идеи эпохи Просвещения, является своеобразной реинкарнацией гуманизма с его безудержной верой в ценность человека. Фуко писал: «...Конец человека — это возврат начала философии. В наши дни мыслить можно лишь в пустом пространстве, где уже нет человека. Пустота эта не означает нехватки и не требует заполнить пробел. Это есть лишь развертывание пространства, где наконец-то можно снова начать мыслить» [7]. В этом контексте, трансгуманизм с его сакрализацией технологий во многом становится религией в социальном пространстве всеобщей атеизации, будто бы резервирующей место божественного для человека.

Список литературы:

1. Бостром Н. 2016 — *Бостром Н.* Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии. — М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016.
2. Гиренок Ф. И. 2016. — *Гиренок Ф. И.* Что такое человек? // Философия хозяйства. 2016. № 6. С. 165–174.
3. Гиренок Ф. И. 2018. — *Гиренок Ф. И.* Основные принципы цифровой философии // Философия хозяйства. 2018. № 6. С. 133–139.
4. Никитина Е. 2017 — *Никитина Е.* По направлению к транс-мета-постгуманизму, 2017. URL: http://www.academia.edu/36494476/По_направлению_к_транс-мета-постгуманизму [дата обращения: 14.01.2019]
5. Прайд В., Медведев Д. А. 2008 — *Прайд В., Медведев Д. А.* Феномен NBIC-конвергенции: Реальность и ожидания URL: <http://transhuman.ru/biblioteka/nanotekhnologii/fenomen-nbic-konvergentsi> [дата обращения: 14.01.2019]
6. Серл Д. 1998 — *Серл Д.* Мозг, сознание и программы // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). — М.: «Дом интеллектуальной книги», «Прогресс-Традиция», 1998. — С. 376–400.
7. Фуко М. 1977. — *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — М.: Прогресс, 1977.

8. Харауэй Д. 2017 — *Харауэй Д.*, Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х. — М., 2017.
9. Drexler K. E. (1996) *Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology Fourth Estate*, 1996. — London.
10. Ferrando F. (2013) *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations*, 2013. Available at: https://www.researchgate.net/publication/304333989_Posthumanism_Transhumanism_Antihumanism_Metahumanism_and_New_Materialisms_Differences_and_Relations11. [accessed Jan 14, 2019].
12. Fukuyama F. (2004) *Transhumanism* // Foreign Policy / Washington-post. Newsweek Interactive. LLC. No. 144 (Sep.— Oct., 2004). P. 42–43.
13. Hassan, I. (1986) *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, 1986. — Ohio State University Press: Columbus, OH.
14. Kurzweil R. (2019) *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, 2005. Available at: <http://www.grtl.org/Singularity-Is-Near.pdf> [accessed Jan 2019].
15. More M. (2019) *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, 1990. Available at: <http://www.maxmore.com/transhum.htm> [accessed Jan 14, 2019].
16. Ranisch R, Sorgner S. L. (2015) *Introducing Post- and Transhumanism // Post- and Transhumanism: An Introduction*, 2015 — Frankfurt am Main, Peter Lang GmbH.
17. d.Val H. and Sorgner S. L. (2011) *Metahumanist Manifesto*, 2011. Interview and Review published in THE AGONIST — Nietzsche Circle, New York VOLUME IV, ISSUE II.

Лайканаро В.

Альтернативный трансгуманизм

Каждый трансгуманист сейчас волен иметь свое видение, в кого превращаться человеку. Пользуясь этой волей, я декларирую такой трансгуманизм: 1) с идеалом, опирающимся на «архетип улучшенных нас»; 2) с границами расчеловечивания, когда человек в общем остается практически таким же, минус уязвимости и недостатки; 3) видообразование: постчеловек как вид, обладающий видовым единством. Среди хаоса индивидуальных трансформаций найдется один вариант, который окажется массовым (за счет максимальной приемлемости и опоры на архетип) и потеснит всех остальных.

Философия. Отношусь к течению «философии жизни»: как и последняя, мой альтернативный трансгуманизм — такая же романтическая реакция на крайний рационализм, а еще отказ от живого у других идеологов трансгуманизма. Преодолеть в себе человека, да, надо, но не как у Ницше, просто как самоцель (ну преодолел, а дальше-то что?), а преодолеть, имея внятный ответ на вопросы, в чем именно и чтобы стать кем именно!

Прошлое. Говорилось, что его для трансгуманистов нет. У меня, наоборот, внимание к нему, к корням — идее нестареющей расы (эльфы/сиды) в традиционной культуре народов Европы и в художественном переосмыслении этой традиции Джоном Толкином, незаслуженно игнорируемым в современной философии. Здесь — романтизация бессмертия, явлен сверхчеловек как народ (а не отдельный выскочка-индивидуалист), причем народ, который читателю предполагается полюбить. Я «заряжаюсь» такими идеями, а еще ностальгирую по свободе от этики в прошлом в тех вопросах, которые стремятся

быть этически перерегулированными сейчас, и ссылаюсь в отдельных случаях на прошлое как на нравственный ориентир.

Идеал. Говорилось, что у трансгуманистов его нет. В моем случае, наоборот, он есть. Целевая «модель для сборки» — ничья и одновременно всеобщая, это архетип улучшенных нас, который всегда проявляется, когда встает задача придумать расу лучше своей. Ницше vs Толкин: последний тоже **явил миру сверхчеловека**, но бессмертного (у Ницше же идеал — умереть вовремя, как вовремя созревающий и падающий плод). Бессмертие — источник благодати в мире и потому идеал: «не земля Манвэ делает ее народ бессмертным, но Бессмертные, что живут там, благословили землю». А моя формула: **«Качество кода — качество жизни — качество мира»**. Код — генетического. Конечность — свойство человека, бесконечность — сверх-, постчеловека.

Этика. Говорилось, что в теме трансгуманизма ее недостаточно. Напротив, ее в последнее время переизбыток, а человек западной цивилизации, теряя прежнюю пассионарность, измышляет все новые и новые этические запреты для самого себя, иррациональные по сути и занимающие нишу отживших свое иррациональных религиозных табу. Дальше запускается «бешеный принтер» законодательства и дальше карательная система получает новых жертв, или просто тормозится прогресс. Поэтому иной раз надо ставить себе и такой вопрос: а этично ли гипертрофировать этику? Стою в жесткой оппозиции к расширению биоэтики на посторонние объекты, не обладающие свойством правосубъектности — клетки, эмбрионы, животные.

Биологическая инициатива — как практика, как ценностное предложение властям, и как метод реализации особого пути России в области биополитики и трансгуманизма (чтобы не отрицать для себя последний, а сделать по-своему):

- освобождение от биоэтики (возврат к медицинской этике, отказ от сакрализации живого);
- все усилия — на изучение старения и победу над ним;
- альтернативный трансгуманизм (био- и с жесткими границами расчеловечивания);

Перерегулированность этикой, автоматически ведущая за собой сакрализацию живого, пускает прогресс по пути развития небиологического носителя сознания для постчеловека, т.к. там будет наблюдаться свобода, а живое будет оставлено как есть, несовершенным. Освобождение же от биоэтики реабилитирует живое в лице будущего. Вместо вопроса «можно или нельзя модифицировать живое вообще», нужен вопрос «какие модификации одобрять и какие ограничивать».

Виноградова О.А.

Трансгуманизм и общество улучшения: риски и контраргументы

В процессе стремительного развития технологий улучшения физических, когнитивных и психологических качеств человека перед обществом неизбежно возникают вопросы о рисках и последствиях этого развития. Движение трансгуманизма, набирающее силу в российском и мировом научном, политическом и социальном дискурсе, как и любой другой концепт подобного рода, имеет как своих апологетов, так и противников. Антагонистическим направлением для трансгуманизма становится биоконсерватизм — течение, направленное против генетического, протезного и когнитивного улучшения качеств человека в не-терапевтических целях. Специалистов, которые выдвигают контраргументы против усовершенствования человека и различных других аспектов трансгуманизма, называют по-разному: биоконсерваторы, анти-трансгуманисты, анти-мелиористы, биолуддиты. В политическом смысле биоконсерваторов принято делить на левых и правых.

По мнению левых, распространение трансгуманистических технологий (в том числе транснациональными корпорациями) будет способствовать укреплению социального неравенства, социализму и потере работы неусовершенствованными людьми в конкуренции с людьми усовершенствованными. Правые в большей степени выдвигают религиозные возражения, а также экономиче-

ские (например, глобализация) и даже конспирологические (установление Нового мирового порядка).

Вслед за биолуддитами и критиками трансгуманизма мы можем выделить следующие типы рисков, продуцируемые трансгуманизмом, прогрессом и улучшением качеств человека и общества в целом:

- 1) антропологические;
- 2) политические;
- 3) юридические;
- 4) экономические;
- 5) экологические;
- 6) индивидуальные (личные);
- 7) экзистенциальные;
- 8) административные.

Один из главных антропологических рисков — это риск перенаселения Земли, предпосылки к которому очевидно вытекают из идеи трансгуманизма.

Во-первых, речь идет об удлинении продолжительности жизни и ее стремлении к бесконечности. Если в результате применения трансгуманистических технологий продолжительность жизни людей будет постоянно увеличиваться, человечество однажды достигнет состояния бессмертия (*immortalité*¹⁹) или же вне-смертия (*a-mortalité*²⁰, когда период продолжительности жизни не определен, но не бесконечен).

Во-вторых, перенаселению планеты могут способствовать новейшие репродуктивные технологии, такие как, например, эктогенез. Само понятие «эктогенез» (*ectogenesis*) ввел в научный словарь Джон Хэлдэн (John Burdon Sanderson Haldane), английский генетик и друг Олдоса Хаксли²¹, который в 1924 году опубликовал свою работу «Дедал, или Наука и будущее» (*«Dædalus, or Science and the Future»*), где он использовал дан-

¹⁹ фр.

²⁰ фр.

²¹ Peggy Sastre, *Ex utero. Pour en finir avec le féminisme*, Paris, La Musardine, 2009, p. 132, наш перевод.

ный термин, обозначая им процесс «вынашивания ребенка, происходящий вне тела женщины»²². Современная наука подчеркивает, что «эктогенез есть процесс произведения на свет человеческого существа, позволяющий развивать эмбрион и плод в искусственной матке, которая выполняет различные функции (питания, кровоснабжения, выведения отходов), аналогичные матке человека»²³. Искусственная матка есть «аналог совершенного инкубатора, который синтетически воспроизводит и регулирует с помощью компьютера естественные функции материнского организма (кормление плода, удаление отходов, поддержание нужной температуры тела, создание звука сердцебиения матери и т.д.)»²⁴ благодаря строению органов и тканей, аналогичных человеческим (маточные мембраны и стенки, плацента, амниотическая жидкость, сосуды и прочее).

При этих условиях риск перенаселения Земли, который является прямым следствием увеличения продолжительности жизни популяции планеты и эктогенетического подхода к размножению человечества, неизбежно поставит перед людьми вопросы о механических методах регулирования населения — таких как стерилизация или эвтаназия — и об этических аспектах их использования.

Французский ученый и общественный деятель Мишель Саломон (Michel Salomon) в своей книге «Будущее жизни» (*«L'avenir de la vie»*) утверждает, что человеческое общество в перспективе не может существовать без легализованного эвтаназийного механизма:

«Эвтаназия будет одним из важнейших инструментов наших будущих обществ во всех случаях <...> В капиталистическом обществе аппараты для убийства, протезы для прерывания жизни войдут в употребление и станут повсеместно применяться в случае, когда жизнь человека станет невыгодной или слишком

²² *Ibid.*, p. 130, наш перевод.

²³ <https://fr.wikipedia.org/wiki/Ectogen%C3%A8se>

²⁴ Sylvie Martin, *Le désenfantement du monde. Utérus artificiel et effacement du corps maternel*, Montréal, Liber, 2011, p. 21, наш перевод.

экономически затратной. Поэтому я считаю, что эвтаназия, являясь проявлением свободы или товаром, станет одним из правил общества будущего»²⁵.

В этом случае социуму потребуется выработать систему морально-этических и правовых критериев для обоснования причин и условий применения эвтаназии. Кто и когда будет иметь право останавливать бесконечную человеческую жизнь? Государственные и общественные институты (в случае наказания за преступление или достижения определенного возраста, к примеру, 300–500 человеческих лет)? Транснациональные корпорации (в случае финансовых трудностей или невыгодной продолжительной жизни работников)? Сможет ли человек сам решать вопрос об эвтаназии? Возможно ли, что в трансгуманистическом будущем право прервать вечную жизнь самим человеком станет особой привилегией или даже вознаграждением?

Здесь очевидным становится тот факт, что подобные рассуждения о возникновении риска перенаселения Земли заставляют нас по-новому взглянуть на вопрос о бесконечной продолжительности жизни индивидов и ее регулирования со стороны этики и морали.

К следующему виду рисков, сопровождающих формирование трансгуманистического сообщества, относятся риски политические, среди которых биоконсерваторы выделяют риск тоталитаризма, риск формирования нового мирового порядка, а также риск возникновения научно-технических конфликтов на военной почве.

По мнению Жана Бобока, философа, теолога и автора книги «Расшифрованный трансгуманизм» («*Le transhumanisme décrypté: Métamorphose du bateau de Thésée*»), «трансгуманистическая идеология, несмотря на позитивные утверждения и обещания будущего благополучия, не может скрыть своих фундаменталистских и тоталитарных тенденций»²⁶. Если определять тоталитарное об-

²⁵ Michel Salomon, *L'avenir de la vie*, Paris, Seghers, 1981, pp. 274–275, наш перевод.

²⁶ Jean Boboc, *Le transhumanisme décrypté*, Paris: Editions APOPSIX, 2017, p. 259, наш перевод.

щество как иерархическое, военизированное и рационализированное общество, которое всюду контролирует любые аспекты человеческой жизни, мы можем обнаружить явные предпосылки для развития тоталитаризма в обществе трансгуманизма.

«...Вряд ли можно верить, что неконтролируемое развитие трансгуманистической идеологии не ведет к тоталитарному обществу. Конечно, это будет тоталитаризм нового типа, но все равно способный уничтожить наши свободы, поскольку новыми правилами морали будет оказываться огромное социальное и медицинское давление, призывающее индивидов соответствовать антропологическим рамкам, установленным обществом, государством или Новым мировым порядком»²⁷.

Из этого вытекает другой политический риск, предсказываемый экспертами, а именно риск формирования Нового мирового порядка как следствия глобализации экономики и общества.

Для ученых очевидно, что развитие современных технологий сопровождается возрастающим потреблением: люди потребляют, чтобы самоулучшаться и самоулучшаются, чтобы потреблять (вновь и вновь). Таким образом, общество улучшения (*la société d'amélioration*²⁸) является новым этапом общества потребления, которое благодаря повсеместному распространению продуктов нейробиологии и биотехнологий приводит к тому, что мир становится все более глобализованным, и «именно эта глобализация способствует установлению Нового мирового порядка»²⁹.

Новый мировой порядок, в конспирологическом и политическом смыслах, представляет собой геополитический концепт, согласно которому границы суверенных государств прекратят в будущем свое существование. Тогда теневое мировое правительство возьмет под контроль политические процессы, а мировая экономика будет подчинена так называемому «золотому миллиарду» избранных и наиболее обеспеченных людей, при этом сами люди будут разделены на два класса: класс элит и класс обслуживающего персонала. Согласно опасениям

²⁷ *Ibid.*, p. 261, наш перевод.

²⁸ фр., термин Николя ле Деведека (Nicolas le Dévédec)

²⁹ *Ibid.*, p. 303, наш перевод.

анти-мелиористов, в этом случае трансгуманизм, поддерживающий подобное классовое расслоение, станет доминирующей идеологией или даже своего рода религией «prêt-à-porter»³⁰ на службе Нового мирового порядка.

Другой ожидаемый политический риск здесь — это очевидная опасность военных научно-технических конфликтов.

Современные компании финансируют технологии, которые не только улучшают физические и интеллектуальные способности людей, повышают выносливость и боевые качества военнослужащих, но также занимаются разработкой так называемых супер-солдат³¹. В качестве примеров здесь можно привести исследования по использованию графена как «термического камуфляжа» для нанесения на кожу человека³², разработку «искусственной крови»³³, создание бионических протезов лодыжек для улучшения скорости и высоты прыжка³⁴ и так далее.

³⁰ Mathieu Terence, *Le transhumanisme est un Intégrisme*, Paris, Cerf, 2016, p. 26.

³¹ Annie Jacobsen, «Engineering Humans for War. Inside the Pentagon's efforts to create a super-soldier — and change the future of the battlefield», *The Atlantic*, 23/09/2015 <https://www.theatlantic.com/international/archive/2015/09/military-technology-pentagon-robots/406786/>, последний доступ 05/09/2018.

³² Colin Fernandez, «A step towards an invisibility cloak: Graphene sheet with „thermal camouflage“ can hide soldiers from infrared cameras», *Daily Mail Online*, 27/06/2018, <http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-5891815/Invisibility-cloak-graphene-glove-thermal-camouflage-disguises-hot-cold.html>, последний доступ 05/09/2018.

³³ Clay Dillow, «First Batch of DARPA's Synthetic Blood Delivered to FDA, Could Be on Battlefields Soon», *Popular Science*, 08/07/2010, <https://www.popsci.com/technology/article/2010-07/darpas-synthetic-blood-flows-lab-fda-could-be-battlefields-soon>, последний доступ 05/09/2018.

³⁴ Rob Matheson, «Bionic ankle «emulates nature». Bionics pioneer Hugh Herr's prosthetic ankle mimics the power and control of its biological counterpart», *MIT News*, 17/04/2014, <http://news.mit.edu/2014/hugh-herr-bionic-ankle-emulates-nature-0417>, последний доступ 05/09/2018.

В результате бесконтрольного развития такого рода технологий можно прогнозировать не только милитаризацию обществ, эскалацию напряженности в зонах военных конфликтов и возникновение новых конфликтных очагов, но и беспрецедентный уровень обогащения и концентрации рычагов влияния в руках отдельных государств и корпораций, занимающихся военным бизнесом.

Следующая категория рисков — это категория юридическая. Как известно, ключевые функции права заключаются в том, чтобы, во-первых, регулировать нормативно-правовую базу и обеспечивать стабильное функционирование всех государственных институтов, а во-вторых, адаптировать законодательство к меняющимся реалиям общества и создавать новую правовую базу, которая охватывала бы феномены и процессы, ранее в обществе не существовавшие. Эта функция, функция созидания, становится актуальной в контексте развития общества трансгуманизма с его этическими дилеммами и прецедентами.

Юридический риск трансгуманизма заключается в несовершенстве и несоответствии этой созидательной функции права молниеносному развитию технологий, например, в том случае, когда научные разработки будут опережать формирование нормативно-правовой базы, регламентирующей результаты этих работ. В качестве примера можно привести появление на дорогах беспилотных автомобилей (пусть даже в тестовом режиме) при отсутствии прописанных в законодательстве правил для таких автомобилей и санкций за нарушение ими ПДД, дорожно-транспортные происшествия и создание аварийных ситуаций.

В качестве экономических рисков трансгуманизма биолудиты называют усиление контроля над рынками и перераспределение мировых экономических ресурсов под влиянием транснациональных корпораций, занимающихся развитием технологий улучшения человека и исследованиями искусственного

интеллекта (Apple, Amazon, Facebook, Google, IBM, Microsoft³⁵ etc.), а также рост влияния фармацевтических компаний во всех областях экономики (а не только в индустрии здоровья).

Экологические риски связаны с ускоренными темпами развития современных производств и загрязнением окружающей среды в результате этого развития. Их можно разделить на риски перманентные (ожидаемое воздействие компаний на окружающую среду) и риски катастроф в результате несчастных случаев, инцидентов в ходе производства. С одной стороны, совершенствование технологий улучшения может провоцировать экологические кризисы и загрязнение планеты, но с другой стороны, нельзя не отметить тот факт, что именно трансгуманистические разработки способны предложить человеческому телу новые технологические возможности и свойства, позволяющие выжить в меняющихся экологических реалиях.

Следующие две категории рисков, личностные и экзистенциальные, близки между собой. По мнению противников трансгуманизма, основным личностным риском является риск исчезновения индивида как такового, потери его самоидентичности или ее частичная или полная подмена компьютерной программой. Основным экзистенциальный риск видится в опасности исчезновения всего человечества в результате непредсказуемой эволюции технологий совершенствования или деятельности искусственного интеллекта, а также из-за военных конфликтов с участием улучшенных и модифицированных людей.

В категорию административных рисков анти-мелиористами включаются «риски управления и потери контроля»³⁶ над технологиями и риски, относящиеся к искусственному интеллекту³⁷.

³⁵ Jaesa, «Apple rejoint Amazon, Facebook, Google, IBM et Microsoft dans l'initiative IA», *Transhumanisme et Intelligence Artificielle*, 04/02/2017, trad. Jousse Thomas, <https://iatrashumanisme.com/2017/02/04/apple-rejoint-amazon-facebook-google-ibm-et-microsoft-dans-linitiative-ia/>, последний доступ 05/09/2018.

³⁶ Jean Boboc, *op.cit.*, p. 191, наш перевод.

³⁷ *Ibid.*, p. 194, наш перевод.

При определении «рисков управления и потери контроля» биолуддиты указывают на то, что ученые-трансгуманисты стремятся досконально расшифровать человеческое тело, чтобы полностью подчинить все его внутренние процессы: «управлять зачатием, управлять наследственностью, управлять беременностью, управлять рождаемостью, управлять продолжительностью жизни и наступлением смерти»³⁸. В этом случае общество неминуемо сталкивается с этическими, биологическими и медицинскими вопросами о различиях между людьми, создаваемыми и улучшаемыми технологически, и людьми, произведенными на свет без использования трансгуманистических методик, а также с вопросом «онтологической границы между естественным и искусственным»³⁹. С другой стороны, стремительное ускорение процессов улучшения человеческого организма влечет за собой значительные риски потери управления над этими процессами и неконтролируемую эволюцию улучшенных индивидов.

Среди рисков, связанных с развитием искусственного интеллекта, футурологи выделяют социальные (ликвидация рабочих мест для людей, рост безработицы), антропологические (господство машин над людьми): «либо человек доминирует над машиной, либо он становится зависимым от нее»⁴⁰), риски эксплуатации технологий (кибер-риски, ошибки программирования, взломы, сбои системы), а также риски экзистенциальные (вплоть до исчезновения человечества).

Наибольшую озабоченность у биоконсерваторов вызывают трансгуманистические исследования, связанные с улучшением мозговых процессов и когнитивных способностей с использованием искусственного интеллекта. Жан Бобок перечисляет национальные и международные проекты, которые проводят исследования в этой области: внедрение компьютерных микро-

³⁸ *Ibid.*, p. 191, наш перевод.

³⁹ *Ibid.*, p. 192, наш перевод.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 194, наш перевод.

чипов в мозг для улучшения интеллектуальных способностей человека, «оцифровывание» мозга («мозг на флешке»), создание синтетического человеческого мозга, роботизация человека, оптогенетическая стимуляция головного мозга⁴¹ и так далее.

Ученые подчеркивают опасность последствий таких изменений в природе человека: «В контексте теории эволюции, применимой к человеческому интеллекту, мы не можем в полной мере предвидеть будущие последствия эволюции интеллекта искусственного»⁴², — если человеческий мозг под влиянием технологий улучшения начнет совершенствоваться, результаты этого процесса также могут быть непредсказуемыми.

Здесь важно отметить, что биоконсервативный дискурс не ограничивается перечислением рисков, сопутствующих развитию трансгуманизма. Анти-мелиористы также приводят свои контраргументы (религиозные, этические и социальные) против совершенствования человека и общества.

С социальной точки зрения биолуддиты предрекают, в первую очередь, развитие неравенства и расслоения в обществе, в котором технологии улучшения будут доступны лишь для привилегированных классов, остальная же часть человечества будет вынуждена служить классу «улучшенных богатых».

Во-вторых, другой социальный контраргумент декларирует угрозу институту семьи и преемственности поколений. Общество трансгуманизма неизбежно будет представлять собой общество индивидуалистов, стремящихся к улучшению, где интересы индивида будут противостоять интересам семьи, таким образом, институт брака видоизменится, семейные связи будут разрушены, а материнство и естественное размножение человека может быть поставлено под угрозу.

Религиозные контраргументы, выдвигаемые анти-мелиористами в основном направлены против желания человека примерить на себя роль Бога и изменить человеческую природу. По мнению правых биоконсерваторов, улучшенный человек уже не будет созданием Божиим, задуманным по его образу и подо-

⁴¹ *Ibid.*, pp. 199–200, наш перевод.

⁴² *Ibid.*, p., 201, наш перевод.

бию. Улучшенный человек не захочет болеть, страдать, умирать, он будет желать иметь жизнь вечную и райскую здесь и сейчас, на Земле. Для представителей этого критического лагеря идеи трансгуманизма (улучшение человека, контроль над рождаемостью, евгеника, бессрочная продолжительность жизни) несовместимы с христианскими идеями в отношении второго присшествия Христа и Страшного суда.

Напуганные «Синдромом Бога» апологеты этого движения, биолуддиты предполагают, что трансгуманизм с его идеологией вмешательства в человеческую природу и бессмертия телесного может стать альтернативой традиционным конфессиям.

Кроме того, некоторые чрезвычайно консервативно настроенные анти-мелиористы рассматривают трансгуманизм не только как угрозу традиционной религии, но и как «дьявольский расчет», непосредственно направленный против Бога и догматов Церкви. Например, Жан Бобок утверждает, что «невозможно не увидеть, кто является идеологом трансгуманизма»⁴³, и по мнению теолога, это ни кто иной, как сам Люцифер.

Следующая группа контраргументов — контраргументы моральные и этические — играют, на наш взгляд, ключевую роль в биоконсервативном дискурсе.

Страхи анти-трансгуманистов спровоцированы стремительным развитием евгеники (как положительной и либеральной, так и отрицательной), процессом выбора лучших эмбрионов, а также технологиями, делающими возможным процесс эктогенеза.

Филип Декам (Philippe Descamps), автор книги «Матка, техника и любовь» (*«Lutérus, la technique et l'amour»*), определяет «три ключевые вещи, которые могут существенно измениться с появлением и распространением эктогенеза: модель естественного воспроизводства, схема формирования родственных связей и парадигма гендерных различий»⁴⁴.

В первом случае Декам говорит о конце материнства как такового. По мнению французского философа, «дети, которые роди-

⁴³ *Ibid.*, p. 307, наш перевод.

⁴⁴ Philippe Descamps, *Lutérus, la technique et l'amour*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p.12, наш перевод.

лись в результате эктогенеза, откроют новую эру, беспрецедентную в истории человечества: они не будут рождаться из живота матери»⁴⁵.

Вторая проблема, связанная с разрывом родственных связей, может повлиять на институт брака как таковой, поскольку целью заключения брака изначально считалось желание продолжения семьи, рождения детей. Семья перестанет быть базовой ячейкой общества, основой государственности. Можем ли мы говорить в этом случае, что конец преемственности поколений приведет к отмиранию государства, изменению института собственности и всего традиционного общественного порядка?

Третьей опасностью, по мнению Декама, является исчезновение гендерных различий и изменение традиционных гендерных ролей в обществе: «Эктогенез или искусственная матка — это выход для тех, кто хотел бы изменить традиционным способом воспроизведения человека, рассмотреть различные виды взаимоотношений между людьми и новые способы продолжения рода»⁴⁶.

Антитрансгуманисты ставят здесь вопрос о глобальном кризисе идентичности. Важным становится понять то, каким образом человек будет определять, кто он есть, каковы его социальные и семейные роли, если этот человек не появился на свет из живота женщины, не знал любви к матери и не видел традиционных моделей поведения в семье.

Кратко рассмотрев в данной статье основные риски и контраргументы биоконсерваторов, мы уже сейчас можем сделать вывод о том, что эта полемика, безусловно, не предназначена для «запугивания» общества, отмены или приостановки исследований в области трансгуманизма и улучшения человека; все это, безусловно, является невозможным. Анти-мелиористы призывают к разработке новой системы критериев оценки процессов улучшения человека для того, чтобы развивающиеся ускоренными темпами трансгуманистические технологии не выходили из-под контроля человека.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 12, наш перевод.

⁴⁶ Peggy Sastre, *op. cit.*, p. 129, наш перевод.

Основываясь на перечисленных выше пунктах, мы хотели бы выделить три главных дискурса, которые в настоящее время стоят перед политиками, учеными, философами и другими участниками обсуждения вопросов улучшения человека и человеческой природы.

Первый дискурс — это дискурс свободы воли. Улучшать человека или не улучшать — вот в чем вопрос. В обществе прогресса и трансгуманизма неизбежно возникнет проблема совершенствования обязательного или добровольного, а также возможных санкций и наказаний (или их отсутствия) при отказе индивидов от этого совершенствования. Поэтому здесь важно говорить о том, что именно этика должна стать своего рода основой, рамкой для идеологии трансгуманизма, а этический и моральный аспект должен неизменно сопровождать любые исследования в областях улучшения человеческой природы.

Второй дискурс — дискурс лимитов. Общественные, государственные и международные институты должны будут сформировать для ведения разработок в области трансгуманизма административные, юридические, технологические, экономические, социальные и моральные рамки, а также выработать новые концепции и критерии норм и аномалий.

И последний дискурс — дискурс контроля. Процессы улучшения человеческой природы, как и все другие потенциально опасные процессы, требуют социального, гражданского или демократического контроля обществом и государством. Важно также понимать, что этот контроль должен осуществляться не только внутри стран, но и на международном уровне, и не допускать проведения неконтролируемых исследований, разработок и экспериментов, в том числе и на нейтральных территориях.

Таким образом, мы бы хотели подытожить, что любые процессы в современном обществе, направленные на совершенствование индивидов путем использования новейших технологий, требуют постоянного диалога и взаимодействия ученых, философов, инженеров, политиков, представляющих оба лагеря: и трансгуманистов, и биоконсерваторов. Только путем взаимного обсуждения возможно выработать действительно конструктив-

ные решения в области совершенствования человека без вреда для всего человечества.

Список литературы:

1. Boboc, Jean, *Le transhumanisme décrypté*, Paris: Editions APOPSIX, 2017
2. Descamps, Philippe, *L'utérus, la technique et l'amour*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008
3. Martin, Sylvie, *Le désenfantement du monde. Utérus artificiel et effacement du corps maternel*, Montréal, Liber, 2011
4. Salomon, Michel, *L'avenir de la vie*, Paris, Seghers, 1981
5. Sastre, Peggy, *Ex utero. Pour en finir avec le féminisme*, Paris, La Musardine, 2009
6. Terence, Mathieu, *Le transhumanisme est un Intégrisme*, Paris, Cerf, 2016
7. Dillow, Clay «First Batch of DARPA's Synthetic Blood Delivered to FDA, Could Be on Battlefields Soon», *Popular Science*, 08/07/2010, <https://www.popsci.com/technology/article/2010-07/darpas-synthetic-blood-flows-lab-fda-could-be-battlefields-soon>, последний доступ 05/09/2018
8. Fernandez, Colin «A step towards an invisibility cloak: Graphene sheet with „thermal camouflage“ can hide soldiers from infrared cameras», *Daily Mail Online*, 27/06/2018, <http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-5891815/Invisibility-cloak-graphene-glove-thermal-camouflage-disguises-hot-cold.html>, последний доступ 05/09/2018
9. Jacobsen, Annie «Engineering Humans for War. Inside the Pentagon's efforts to create a super-soldier — and change the future of the battlefield», *The Atlantic*, 23/09/2015 <https://www.theatlantic.com/international/archive/2015/09/military-technology-pentagon-robots/406786/>, последний доступ 05/09/2018
10. Jaesa, «Apple rejoint Amazon, Facebook, Google, IBM et Microsoft dans l'initiative IA», *Transhumanisme et Intelligence Artificielle*, 04/02/2017, trad. Jousse Thomas, <https://iatranshumanisme.com/2017/02/04/apple-rejoint-amazon-facebook-google-ibm-et-microsoft-dans-linitiative-ia/>, последний доступ 05/09/2018
11. Matheson, Rob «Bionic ankle „emulates nature“. Bionics pioneer Hugh Herr's prosthetic ankle mimics the power and control of its biological counterpart», *MIT News*, 17/04/2014, <http://news.mit.edu/2014/hugh-herr-bionic-ankle-emulates-nature-0417>, последний доступ 05/09/2018

Бычков А.

Транс-идиотизм

Человек проигрывает. Это правда. Христос нас не спас. Лишь немногие ушли в монастырь. Остальные — остались. Верить в одно, делать совсем другое. Верить искренне, и делать наоборот тоже искренне. Сказать миру «нет» нельзя? Сказать миру «да» можно? Опять же — для немногих. Для тех, для кого человек — мост над пропастью, как говорил Заратустра. Кто стремится к своей гибели как человек. Кто знает, что только на пределе открывается, кто ты есть на самом деле. На что ты способен. А ты способен на многое, человек. Риск и граница риска определяют тебя. Безумие рядом. Рядом и смерть. Непонятная «конечность». Что скоро все кончится. Не успеешь оглянуться. Как же так? Почему я? Не успел это. Не успел то. Хотел добиться того-то, старался. И... на тебе. Где же справедливость? Да нет же никакой справедливости. Есть случайность, судьба. Просто ты часть природы, человек, где гибнет все, чтобы дать место идущему следом. Жизнь движется смертью. Смерть освобождает новые возможности. И потому умри сейчас, умри хотя бы символически, ты же знаешь, что закован в условности и знаешь им цену. Театр и его двойник. Ну, да — Арто. Освободить в себе жизнь. Дать ей возможность. И даже, если осталось совсем немного, радоваться. Да посетит тебя твоя последняя любовь, о, человек. К самому себе. Откройся, забудь о тщеславии. Не лги. Не лги самому себе. А если уж тебе нужны костыли, то стань пародией на самого себя, стань пародией на человека, смейся над своим уделом. Напряги связки и хохочи. Так, быть может, ты станешь и сверхчеловеком.

Вот с этого бы и начать. Начать со сверхчеловека, прежде чем говорить о кремниевом сердце, о протезах. Интернет и мобильная связь не сделали нас всемогущими, антидепрессанты — счастливыми. Никакая техника не сделает нас лучше. Мы можем быть глубже или шире. Но догадываться о своей судьбе, можем только благодаря поэтам, философам. Я верю Новалису: искусство — это последняя антропология. Наше призвание — бесконечно разбираться с самими собой. Не с кремнием, не с силиконом. Компьютеры — это всего лишь шахматы. Пусть мы проигрываем, но мы еще не проиграли. В любви нас не обыгрывает никто. Странное «быть». Знает ли об этом процессор? Разве что как род камня. Но даже природная вода отличается от аш-два-о. Также, как и все живое от всего искусственного.

Человек изобретает, придумывает, идет дальше самого себя, бежит перед собой. Рождает технические устройства, опирается на автоматы, синтезирует вещества, управляет виртуальной реальностью, ускоряет бег знаков, заглядывает в генный путь. И это хорошо! Человек когда-то взял в руки палку, выдолбил пирогу и придумал колесо. От колеса до фейсбука катится эта способность человека творить дальше себя. И это замечательно! Монахи пользуются лампочками, выходят в интернет и проповедуют слово Божье. И слава Богу! В конце концов, кто кого выдумал, Бог человека или человек Бога, может быть и не так важно. Нам важен сам этот предел. Вот эта граница важна нам. На ней мы разыгрываем себя как человека. Вот эта бесконечность и эта раскрытость важны. Ясное утро, небо, голубизна — не хватает слов. Но я чувствую. И этим утром мне ничего больше не надо. Все хорошо! Почему так? Ученый смотрит глубже. Разлагает в спектр голубизну, открывает дофамины, следит за изменчивостью, за бесконечными изменениями находит постоянство. Не отрицает порой и Бога, как, например, Альберт Эйнштейн. На всякий случай прибавляет подкову над порогом дома, как Нильс Бор. Смеется, как Стивен Хокинг — а что делал Господь Бог до Большого Взрыва? Или, как Юнг и Каммерер, размышляет над странными совпадениями, над тем, почему со-

бытия идут сериями и почему не все в этой жизни связано причинно-следственной связью. С последней, кстати, разбирались еще и эпикурейцы, и стоики. Все они задавали вопросы, их мучала приходящая из неизвестности мысль. Они не нажимали кнопок и не принимали пилюли, чтобы получить нужный ответ. Они думали и работали. И поэты тоже работали, во все времена, и художники. Искали слова, краски — для выражения жизни. Искали смысл.

Как хорошо ходить на костылях, перемалывать силиконовый обед пластмассовыми челюстями и вставлять искусственной жене искусственный член. Крохотный приборчик впрыскивает эндорфины и по прорезиненным мышцам разливается электрическая истома. Я счастлив, я все знаю о любви, мне триста семьдесят пять лет, и я еще в самом соку. На меня заглядывают искусственные девочки, которым по двести семьдесят. Нет-нет! Я не педофил! Мой пра-пра-и-так-далее-дедушка был комсоргом, у него был свой идеал. В конце концов, он хотел лучшего будущего. И я за него его получил. Его заботами. Да здравствует вековая мечта человечества — долголетие! Думать больше не надо — просто долго, бесконечно долго жить. Бессмертие не потребует мысли. Не надо будет и спать. Поглощать пищу и имитировать половой акт, разве что — как ходить в церковь, из уважения к предкам. В конце концов, — признаюсь! — я всего лишь программа. Я родилась из комсомольской гордости, что я знаю ответ. Наплевать мне на ваше искусство, на метафизику. Когда-то я принимала таблетку. Вы спросите: «А как программа может принять таблетку?» Отвечаю — не важно! Это все промежуточные шаги. А важен лишь результат. Все проблемы решаются сами собой, все складывается в пробирку, а пробирка — в карман идеала. Есть программа под названием «карман идеала». Надо платить за свою веру! Программу изобрела... Ну хорошо, не, не... а как там ее, а ну да, Фейнман, Ричард Фейнман. Ричард — она, женское имя, это знает каждый дурак. Ричард впервые заговорила о технологической сингулярности. Наша галактика — карман Вселенной! Да при чем здесь филосо-

фия абсурда? В солнечной системе отмывается символический капитал. А вы, что, не знали? Узнаете через тысячу лет. Криогеньтесь, ребята, пока не поздно. Замораживайтесь сразу до минус ста сорока (хотя это выйдет немного дороже). Какой еще, блин, Федоров? Чего, воскресение из мертвых? Да здравствует замораживание и размораживание живых! Даеть очиповление! Да вы все всего лишь симуляция нашего дискурса! Запомните: мы — оригинал. Это мы вас породили, собрали из атомов и молекул, а вы даже и не догадались. Все блеете про какую-то там онтологию, про размыкание по отношению к Иному. Да мы, блин, с Валерией и есть ваше иное!

Мне приснился дурной сон. Мне приснился какой-то круглый стол, где философы зачем-то сели за одну поверхность с высокомерными комсомольцами. Я видел пластмассовые значки. Слышал бахвальство и беспричинный смех. Силиконовые языки шуршали о резиновые челюсти. И безжалостно бились кремниевые сердца. Философы же в недоумении не могли раскрыть рта. Только один попробовал было что-то сказать о чудовищном невероятном упрощении. Разве эволюция человека не означает усложнения мышления, осознания, чувств, да и самого организма под действием сложных мыслей? Так зачем же выбрасывать вместе с грязной водой и ребенка? Но чудесные комсомольцы сразу дали ему красивый ответ — разумеется, во имя бессмертия. Остальные же философы не знали, что тут и сказать-то, а все дивились да переглядывались, как их сюда занесло. Кто и как посмел их посадить за один стол, пусть и круглый, с такими невероятно интересными трансквакугуманистами? Неужели сам Господь Бог — круглый дурак?

Варава В.В.

Усталость быть человеком

Бессмертие — идея бесперспективная.

А. Камю

Но я человек, мне бессмертья не надо...

Арсений Тарковский

Совершенно ложный ход — связывать трансгуманизм с развитием биотехнологий, с усовершенствованием медицинских практик и вообще с идеей технического прогресса. Человек естественным образом не хочет болеть, стареть и умирать. И никто, находясь в здравом уме, не стремится к этим вещам, а, наоборот, старается избежать и старость, и болезни, и саму смерть отдалить, насколько возможно. Но это не значит, что он не будет болеть, стареть, умирать и мучиться от всего этого. И это не значит, что он не будет бороться с болезнями, старостью и смертью в будущем. Все эти вещи составляют сущностную и естественную основу всего исторического бытия человека.

Но трансгуманизм — это нечто другое. В нем как-то вдруг кончился человек. Был человек, а теперь его нет. Это не заумная интеллектуальная конструкция «смерти человека», идущая от «смерти Бога» к «смерти автора» и т.д. Это как бы очень простая идеология «духовного ширпотреба», в которой право голоса получил самый низкий и бесстыдный инстинкт длить свое существование неограниченно долго.

Сколько было разных идеологий в истории человечества, идеологий безумных, жестоких, нелепых, утопичных. Безгра-

ничность и бездонность человеческого «Я» порой может производить невероятные фантазмы. Но во всех них сохранялась какая-то крупица человечности; всегда можно было понять и даже оправдать самое невозможное. Что всегда и происходило.

А вот с трансгуманизмом ситуация иная. Это не просто идеология, основанная на идеях сценического утопизма и сводимая к спору о том, возможно или невозможно то, что им предполагается. Например, продление жизни до двухсот лет и проч. Это можно понять. Но здесь, кажется, имеет место какое-то принципиально новое явление коллективного масштаба, которое можно описать в терминах «экзистенциальной патологии». Оно, прежде и более всего, связано с истощенностью человеческой витальности, с нежеланием и усталостью быть. Парадокс этого феномена в том, что за внешним энтузиазмом бесконечного продолжения жизни, беспрестанного расширения ее границ и возможностей, что и привлекает к нему социально активных людей, кроется отказ от существования. Отказ от существования в тех формах, которые сущностно определяли, определяют и БУДУТ ВСЕГДА определять бытие человека и в его уникальности, и в его трагедийности одновременно.

Быть человеком — это значит быть смертным, принимать свою смертность и нести этот тяжкий крест через всю жизнь до самого конца. Видеть, чувствовать, понимать и переживать и свое собственное умирание, и умирание и смерть своих близких и дальних. Будучи нравственным существом, только человек поставлен в такое уникальное положение — одновременно быть свидетелем и носителем смерти. Это невозможно, но это так. Такая вот странная и страшная миссия у человека. И переживая эту ситуацию, являть нетленные образцы человеческого духа, то есть самой человечности. Смерть и дана, в конце концов, чтобы человек остался человеком.

Во многом прожить жизнь — это значит прожить смертную жизнь, будучи смертным. Вынести ее, вытерпеть, несмотря на весь ее ужас, зло и абсурд. Прожить жизнь, обреченную на смерть, пропитанную смертью ежечасно, ежесекундно,

ежемгновенно. В этом есть подлинное достоинство человека, его сила и слава, его величие. В этом, в конечном счете, своеобразная человеческая победа над смертностью.

Но чтобы вынести такую жизнь нужно, как говорил П. Тиллих, мужество быть. Именно быть, то есть принимать на себя небывтийный вызов пустоты и inferнальный ужас зла. Мы не выбирали условий существования, они таковы. Можно их не принимать. Но тогда имеет место самоубийство. Поступок неоднозначный; кто-то считает его малодушием и капитуляцией, кто-то — грехом, а кто-то — как раз проявлением зрелости и мужества.

Но самоубийство, тем более «логическое», выбирают все же ничтожное количество людей. Большинство же выбирает жизнь, соглашаясь с теми условиями, которые даны. И в этом проявляется торжество какой-то коллективной человеческой солидарности, когда смертные, решившись жить, бросили вызов смерти самим фактом своей смертной жизни. Это и есть истинная победа над смертью — когда обреченный выбирает жизнь, испивает свою чашу до дна и умирает, именно умирает. Мой отец умер, почему бы и мне не умереть... Я тоже должен умереть, так как все умерли. Обратное — предательство по отношению к умершим. Если я захочу жить бесконечно, зная, что их никогда уже не будет, то я перестаю быть человеком.

Но трансгуманизм по семантическому значению слова и есть нечеловеческое, отказ от человеческого. Но такое нечеловеческое не стало и никогда не станет сверхчеловеческим в понимании Ницше, к которому они иногда зачем-то апеллируют. Так как у него речь идет о моральном преодолении своей низости. Здесь же низость, то есть желание бесконечно-бессмысленной жизни, возводится в абсолют. И в этом смысле трансгуманизм можно назвать коллективным антропологическим суицидом, в котором происходит добровольное убийство того, что составляет родовую и, в нашем случае, экзистенциальную сущность человека. «Неужели я настоящий. И действительно смерть придет?» — говорит Мандельштам, полагая смерть истинным свидетелем и гарантом подлинности человеческого бытия.

Что, Мандельштам хотел умирать? Нет, конечно. Но, будучи глубоким человеком, гением, он понимал трагизм человеческого существования, и смиренно-мудро, как и подобает всем великим и достойным человеческого звания людям, принимал его, постигая его высшую божественную мудрость.

Можно, конечно, объяснять появление трансгуманизма условиями современной культуры с ее геронтофобией и танатофобией, которые компенсируются в культе неумных наслаждений, выступающих своего рода эвтаназией для живой человеческой души, которая обязана не только трудиться, но и страдать. И вынести смертную муку существования до конца. Претерпевший до конца, как хорошо известно, спасется.

Все это моральный изъян трансгуманизма, который виден невооруженным взглядом. Но он сегодня становится обыденным и даже банальным явлением. И люди готовы всерьез спорить и биться насмерть по вопросам физического иммортализма, не видя фатального духовного, этического и интеллектуального ущерба самой возможности такого спора. Но здесь удивляться нечему, если даже зло нацизма стало банальным в рамках modernity, то есть современной цивилизации.

Но есть еще и собственно антропологический, философско-антропологический изъян, связанный с непониманием природы человека, ее метафизической сущности. Как духовное существо человек жив смыслом. Поиск смысла и есть то, чем жив человек. Кончается смысл — кончается жизнь. Жизнь есть, пока есть смысл. Но и смысл есть, пока есть жизнь. Длина жизни и ее смысловая наполненность связаны непостижимыми узами.

Но суть здесь в том, что смысл не бесконечен, он рассчитан на определенный срок, имеет, так сказать, свой «срок годности», заданный библейскими границами. 89-й Псалом говорит: «Лета наша яко паучина поучахуся: дние лет наших в нихже семьдесят лет, аще же в силах, осмьдесят лет, и множае их труд и болезнь: яко прииде кротость на ны и накажемся» (Пс. 89:10). В современном переводе это выглядит так: «Дней лет наших — семьдесят лет, а при большей крепости — восемь-

десят лет; и самая лучшая пора их — труд и болезнь, ибо проходят быстро, и мы летим».

В этих страшных и кажущихся, с точки зрения гуманизма, бесчеловечными словами есть абсолютная мудрость, указывающая на удел и предел человеческого бытия. Человек не может по своему хотению производить смысл на более длительный срок. Он, конечно, может, но здесь, слава Богу, есть предел — 70–80 лет, за которым слабость, немощь, старость. И невозможность длить свою бессмысленную и пустую жизнь, единственное оправдание которой в достойном принятии смерти как «Божьего дара», избавляющего человека от ужаса бесконечно-пустого существования.

Принятие этого предела не означает рабского смирения со слепыми законами природы, но означает возможность прозрения в смысл своей ситуации, ситуации, представляющей себя безнадёжной, ибо смертной и ограниченной. Но именно в ней-то и есть смысл, тот самый единственный, постижимый лишь в границах заданного срока. Остальное — не только своеволие и богоборчество, но и ребяческая глупость, основанная на самых низовых инстинктах желания жить и нежелания умирать.

Природа человека вообще непостижима; она несовершенна, ограничена, уродлива, и в то же время прекрасна, величественна, бездонна и т.д. Но ее нельзя вывести ниоткуда — ни из природы, ни из общества, ни из истории, ни из теологии. Тем более навязать ей какие-то свои цели, происходящие из этой ограниченности и моральной недоброкачественности. Человеческая природа коренится в тайне. Но именно это шанс, свобода и какая-то неистребимая метафизическая интрига нашего существования. И вторгаться в эту сферу скудными грубо-примитивными представлениями наивно, бессмысленно и, в сущности, невозможно.

Итак, человек устал быть самим собой, устал быть смертным, устал быть непостижимым, устал быть сверх- и недочеловеком. Устал быть добрым и злым, устал быть обезьяной Бога и образом Божиим, устал быть мужчиной и женщиной. Устал просто быть. Духовно-просветительское издание

Научное издание

**РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ И МИРЕ:
КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ**

Проект осуществлён с помощью технологий
print on demand

16+

Знак информационной продукции согласно
Федеральному закону от 29.12.2010 г. № 436-ФЗ.

Подписано в печать 23.09.2019
Формат 60 × 84/16

Объединённое движение «Русская философия»
125009, г. Москва, Дегтярный пер., д. 15, к. 2, помещение 1
info@odrf.org, www.odrf.org

Отпечатано: АО «Т8 Издательские Технологии»
109548, г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5
www.t8print.ru; info@t8print.ru
Тел.: +7 (499) 322-38-30