

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
Философский факультет

**ФИЛОСОФИЯ
И
ОБЩЕСТВО**

PHILOSOPHY AND SOCIETY

Научно-теоретический журнал

Издается с января 1997 г.

**3(112)
2024**

DOI: 10.30884/jfio/2024.03.00

М о с к в а

Учредитель – ООО «Издательство «Учитель»
Шеф-редактор – д. ф. н. Л. Е. ГРИНИН
Главный редактор – проф. А. В. РАЗИН
Заместитель главного редактора – доц. И. А. АВДЕЕВА

Свидетельство о регистрации СМИ № ПИ № ФС 77-79081 от 28 августа 2020 г. выдано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций

Редколлегия:

проф. Алексеев А. П. (МГУ); проф. Васильев В. В. (МГУ); проф. Мощелков Е. Н. (МГУ); проф. Метлов В. И. (МГУ); проф. Сорина Г. В. (МГУ), д. ф. н. Фалев Е. В. (МГУ); проф. Артемов В. М. (Академия управления МВД России); проф. Розов Н. С. (НГУ); доц. Костикова А. А. (МГУ); доц. Перов В. Ю. (СПбГУ); д. ф. н. Гаджикурбанов А. Г. (МГУ); доц. Апполонов А. В. (ИФ РАН); доц. Кондратьев Е. А. (МГУ); доц. Скворцов А. А. (МГУ); доц. Чусов А. В. (МГУ); доц. Пороховская Т. И. (МГУ); д. ф. н. Ростова Н. Н. (МГУ); проф. Крутоус В. П. (МГУ); проф. Оганов А. А. (МГУ); проф. Кузнецова Т. В. (МГУ); проф. Ахмедова М. Г. (ФУ при Правительстве РФ)

Общественный экспертный совет редакции:

член-корреспондент РАН, академик РАН, проф. Гусейнов А. А., проф. Маслин М. А. (МГУ); проф. Сухов А. Д. (ИФ РАН); проф. Устьянцев В. Б. (СГУ); проф. Губанов Н. И. (ТюмГМУ); доц. Козырев А. П. (МГУ); академик РАН, проф. Крадин Н. Н. (ИИАЭ ДВО РАН)

Антипов А. В. – ученый секретарь

Адрес редакции:

400067, г. Волгоград, ул. Кирова, д. 143.
Тел.: (8495) 939-20-55; (8499) 739-97-78.
E-mail: etic@philos.msu.ru; nelson02@yandex.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Кафедре философской антропологии 35 лет

К юбилею кафедры философской антропологии	5
ГИРЕНOK Ф. И. Антропологический эстетизм в философии Константина Леонтьева	8
МЕДНИКОВА А. А. Философско-антропологический анализ генезиса идеи «смерти природы» в экологическом дискурсе постгуманизма	22
РОСТОВА Н. Н. Истоки нечеловеческой антропологии в русской живописи	31
ХОЛОДНОВА К. Н. Юродивый как антропологический тип в романах Ф. М. Достоевского ...	39

Социальная философия и этика

ЕФРЕМОВ О. А. Адаптационный потенциал «ценностного ядра» российского социокультурного мира в условиях современности: к постановке проблемы....	51
АЛЕКСЕЕВА И. Ю. Этика искусственного интеллекта как прикладная этика	69
АНТИПОВ А. В. Субъектность в контексте проблемы конечности жизни	86
КОСОЛОВА А. А. Проблема нравственного выбора в контексте нейрофилософии по работам П. Черчленд	103
Наши авторы	118

CONTENTS

The 35th Anniversary of the Department of Philosophical Anthropology

To the Anniversary of the Department of Philosophical Anthropology (pp. 5–7).

Girenok F. I. Anthropological Aestheticism in the Philosophy of Konstantin Leontiev (pp. 8–21).

Mednikova A. A. Philosophical and Anthropological Analysis of the Genesis of the Idea of “Death of Nature” in the Environmental Discourse of Post-humanism (pp. 22–30).

Rostova N. N. The Origins of Non-Human Anthropology in Russian Painting (pp. 31–38).

Kholodnova K. N. The Holy Fool as an Anthropological Type in Fyodor Dostoevsky’s Novels (pp. 39–50).

Social Philosophy and Ethics

Efremov O. A. The Adaptation Potential of the “Value Core” of the Russian Socio-Cultural World in Current Conditions: Towards the Setting of the Problem (pp. 51–68).

Alekseyeva I. Yu. Ethics of Artificial Intelligence as Applied Ethics (pp. 69–85).

Antipov A. V. Subjectivity in the Context of the Problem of the Finality of Life (pp. 86–102).

Kosolova A. A. The Problem of Moral Choice in the Context of Neurophilosophy According to the Works by Patricia Churchland (pp. 103–117).

КАФЕДРЕ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ 35 ЛЕТ

К ЮБИЛЕЮ КАФЕДРЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ*

В 2024 г. исполняется 35 лет со дня основания кафедры философской антропологии философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова.

В 1989 г. была создана кафедра философской антропологии и проблем комплексного изучения человека по инициативе академика Российской Академии Наук И. Т. Фролова (1929–1999) на кадровой основе академических институтов РАН.

Кафедра задумывалась как учебное подразделение, работа которого основывалась на синтезе результатов университетской и академической науки.

Особенность кафедры состояла в том, что на ней не было штатных сотрудников МГУ имени М. В. Ломоносова. На кафедре работали по совместительству профессор В. П. Зинченко, академик И. Т. Фролов, профессор Л. П. Буева, профессор Б. Г. Юдин, профессор В. Г. Федотова, профессор Н. М. Смирнова.

Кафедра работала в тесном содружестве с созданным в 1991 г. Институтом человека РАН. С ней сотрудничали такие крупные специалисты по философской антропологии и междисциплинарным исследованиям, как В. Г. Буданов, П. С. Гуревич, А. Н. Павленко, В. Л. Рабинович, Я. И. Свирский, В. М. Розин, И. К. Лисеев.

С 1999 г. кафедра работала под научным руководством академика РАН В. С. Степина.

* *Для цитирования:* К юбилею кафедры философской антропологии // Философия и общество. 2024. № 3. С. 5–7.

For citation: To the Anniversary of the Department of Philosophical Anthropology // *Filosofiya i obshchestvo = Philosophy and Society*. 2024. No. 3. Pp. 5–7.

В 1999 г. на кафедре появились первые штатные сотрудники – доктор философских наук, профессор Ф. И. Гиренок и старший преподаватель Д. П. Козолупенко.

В 2015 г. заведующим кафедрой стал профессор Ф. И. Гиренок. Изменилось название кафедры, она стала называться кафедрой философской антропологии. По настоящее время идет формирование штатного кадрового состава кафедры при сохранении сотрудничества со специалистами из академических институтов и других вузов Москвы. На данный момент штатными сотрудниками кафедры являются: д. филос. н. Ф. И. Гиренок, д. филос. н., профессор Н. Н. Ростова, д. филос. н., профессор Г. М. Пономарева; по совместительству на кафедре работают: к. филос. н., доц. В. Н. Данилов, к. филос. н., преп. Т. А. Синицына, м. н. с. А. А. Медникова, д. филос. н., профессор С. В. Клягин, д. филос. н., профессор В. В. Варава.

На кафедре разработаны концепты «сингулярной антропологии», «аутистического сознания», «клипового сознания», «иллюзивной материи», «археоавангарда», «русского космизма», «литургического человека».

Кафедра ведет научные исследования и разрабатывает курсы лекций по четырем направлениям:

1. Наука (экология, биоэтика, психология).
2. История, литература, театр, искусство.
3. Религия и социальные проблемы.
4. Теоретические проблемы философии (неклассическая антропология, объектные онтологии, нечеловеческая антропология, соотношение антропологии и онтологии, искусственного и естественного интеллекта, сознания и времени, реального и воображаемого, языка и дословного и др.)

В 2019 г. преподавателями, аспирантами и студентами кафедры создана Московская антропологическая школа, манифест которой был официально зачитан 19 марта того же года на философском факультете МГУ имени М. В. Ломоносова и опубликован в научных журналах и прессе. В основе направления лежит концепция галлюциноза и понимание человека как *Homo hallucinatas*.

Кафедра регулярно организует и проводит научные мероприятия – международные и всероссийские конференции, научные семинары. С 2019 г. кафедра проводит ежегодные декабрьские кон-

ференции под названием «Конструирование человека». Кафедра сотрудничает с широким кругом специалистов как в России, так и за рубежом.

Под эгидой кафедры с 2008 г. издается книжная серия «Современная русская философия».

За последние годы на кафедре были изданы монографии Ф. И. Гиренка («Введение в сингулярную философию», 2021; «Свобода и судьба. Что мы поняли благодаря пандемии?», 2020), Н. Н. Ростовской («Проблема человека в современной философии», 2020; «Мягкая сила постгуманизма. Что нам мешает мыслить по-русски?», 2022), коллективная монография «Философия трансмедиа» (2022).

Ф. И. Гиренок

Ф. И. ГИРЕНОК

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ЭСТЕТИЗМ В ФИЛОСОФИИ КОНСТАНТИНА ЛЕОНТЬЕВА*

В статье исследуется антропологический смысл эстетики в творчестве К. Н. Леонтьева. Автор показывает, что в философии Леонтьева отклоняется идея калокагии, сформулированная древними греками, и разрабатывается идея трансцендентного эгоизма. В основе этой идеи лежит резкое противопоставление земного мира и небесного. В статье сравнивается позитивизм О. Конта, выраженный в законе трех стадий, с эстетической идеей К. Леонтьева, которая также реализуется в трояком движении от простоты к цветущей сложности и вторичному упрощению. В результате анализа проекта эстетической антропологии делается вывод о том, что философия Леонтьева пытается соединить в эстетическом принципе антропологический пессимизм христианского взгляда на судьбу человека и языческий принцип цветущей сложности органической жизни, которая не подчиняется принципам морали. В статье показано, что надмирной этики бытия не существует, этика существует только у человека.

Ключевые слова: *эстетика, этика, бытие, позитивизм, закон трех стадий, прогресс, антропология, византизм, артель.*

The article examines the anthropological meaning of aesthetics in Konstantin N. Leontiev's works. The author shows that Leontiev's philosophy rejects the idea of kalokagathy formulated by the ancient Greeks and develops the idea of transcendent egoism. This idea is based on a sharp contrast between the earthly world and the heavenly one. The article compares Auguste Comte's positivism, expressed in the law of three stages, with Leontiev's aesthetic idea, which is also realized in a threefold movement from simplicity to blooming

* **Для цитирования:** Гиренок Ф. И. Антропологический эстетизм в философии Константина Леонтьева // Философия и общество. 2024. № 3. С. 8–21. DOI: 10.30884/jfio/2024.03.01.

For citation: Girenok F. I. Anthropological Aestheticism in the Philosophy of Konstantin Leontiev // Filosofiya i obshchestvo = Philosophy and Society. 2024. No. 1. Pp. 8–21. DOI: 10.30884/jfio/2024.03.01 (in Russian).

complexity and secondary simplification. As a result of the analysis of the project of aesthetic anthropology, it is concluded that Leontiev's philosophy tries to combine in the aesthetic principle the anthropological pessimism of the Christian view of human destiny and the pagan principle of the blooming complexity of organic life, which does not obey the principles of morality. The article shows that there is no supra-worldly ethics of being, ethics exists only in human.

Keywords: *aesthetics, ethics, being, positivism, the law of three stages, progress, anthropology, Byzantium, artel.*

В 1912 г. вышла книга К. Леонтьева «В. Соловьев и эстетика жизни». Эта книга состояла из двух писем Леонтьева к священнику И. Фуделю. В ней нам рассказывают об ужасе жизни Леонтьева. Издатели книги писали: «Мировоззрение К. Леонтьева, крайне сложное и крайне оригинальное в этой сложности, – недостаточно знакомо нашему мыслящему обществу. При жизни своей этот мыслитель-художник не пользовался вниманием, а тем более известностью; его идеи замалчивались или извращались; его страстный голос раздавался все время как бы в безвоздушном пространстве убийственного равнодушия к нему публики, – и литературная судьба К. Леонтьева была трагична до ужаса» [Леонтьев 1912]. Прошло более ста лет. Что изменилось? Ничего. Кто сегодня знает Леонтьева как философа? Немногие. Кто его знает как писателя? Почти никто. Хотя именно Леонтьев предложил впервые идею эстетики жизни и свой взгляд на соотношение морали и красоты.

В чем же состоял ужас жизни Леонтьева? В непонимании, как со стороны ближних, так и со стороны дальних. Об этом сам он говорит так: «...чем вознаграждает меня *печать!* Тем, что восхищающиеся на словах и в письмах *молчат* перед публикой; а другие понимают меня так превратно, так обидно, и так даже ужасно (для кончающего свое поприще человека, конечно, это *ужасно!*)... Я ни к какой партии, ни к какому учению прямо сам не принадлежу; у меня свое учение; но я положил ему только *основание*; и другие должны проверять и разрабатывать его. А где они, эти другие? Раз, два, и только!.. Так пусть так и скажут и докажут, что я ничего ни нового, ни правдивого, ни остроумного, ни полезного – не сказал... я буду знать и покорюсь моей участи... Нет, и этого никто не говорит; да едва ли и может сказать» [Там же].

Схематизмы жизни

К. Н. Леонтьев 1831 г. рождения, из села Кудиново Калужской губернии. Врач. Окончил медицинский факультет МГУ. Ушел добровольцем на Крымскую войну. Работал батальонным лекарем. После Крыма был домашним врачом у барона Розена. Ушел от барона. Уехал в Петербург. Медицину оставил ради литературы. Нужно было где-то работать. Устроился в МИД. Почти десять лет работал дипломатом. Его назначили консулом в Турцию. На Крите французский консул сказал что-то оскорбительное о России. Константин Леонтьев ударил его хлыстом. Его отозвали со службы на Крите и назначили в другое место. Он попытался стать монахом на Афоне. Не получилось. Уехал в Россию. Литераторы его не приняли. Тургенев, которому сочинения Леонтьева нравились, был далеко. Стал цензором. Через три года бросил эту работу. Уехал в Оптину пустынь. Принял постриг под именем Климента. В 1891 г. умер.

Леонтьев боялся брака. «Трудная вещь брак», – говорил он Розанову в одном из писем. Для него «брак труднее монашества». Любовь – не брак. Брак с женщиной – это, на его взгляд, просто подать. Общественное тягло. Моногамия для него плоха. Многоженство хорошо. Леонтьев предпочитал простых и наивных девушек. Ему не нравились образованные и светские дамы. До 30 лет он поклонник женщин. В 30 лет он женился на красивой крымчанке из Феодосии, едва умевшей писать. Леонтьев сочинял. Ей было все равно, что он сочиняет. Она страдала умопомешательством. После 30, как пишет о себе Леонтьев, он «перешел на сторону мужчин». В 1871 г. Леонтьев почувствовал, что умирает. Он возопил о жизни, обратившись к иконе Иверской Божьей матери. И выздоровел. У него изменилось сознание, в нем произошла метанойя. После пострига Леонтьев развелся с женой, но жили они вместе. Жена Леонтьева умерла в страшном 1917 г.

Консерватор

Что мы знаем о Леонтьеве? Что у него, как и у Конта, был сформулирован закон трех стадий. У Конта все начиналось с чуда, с веры, с колдуна. У Леонтьева – с первоначальной простоты, с крестьянской избы, с иконы. У Конта потом следовала метафизическая стадия, у Леонтьева – стадия цветущей сложности. У Конта на стадии метафизики пропадают чудеса, вера в сверхъестественное, и остаются только сущности и причины. И главное, что происходит

с людьми: на этой стадии никто никому не верит. Все под подозрением. При этом социальная система подозрительности сама собой непременно начинает рассыпаться. Чтобы ее сохранить, нужно либо вернуться назад к чуду, либо двигаться вперед. Конт заставляет Европу двигаться вперед. Его философия – это философия прогресса.

У К. Леонтьева тоже есть прогресс. У него прогресс происходит на стадии движения от простого к сложному. Мы видим, пишет Леонтьев, «постепенный ход от бесцветности, от простоты к оригинальности и сложности» [Леонтьев 2007: 180]. На этом этапе, на его взгляд, в сознании доминирует идея прогресса. Все когда-то возникает. Возникнув, расцветает. Для Леонтьева цветущая сложность – собор Парижской богородицы, Кремль, время Екатерины II, картины Рафаэля, старообрядцы и, видимо, «Троица» Рублева. Но что происходит после расцвета? В теории Конта начинается позитивный этап. Все, что делает человек, нужно делать, следуя науке. Прежде всего нужно выбросить из головы всякие ненаблюдаемые сущности. Посредством науки прогресс устремляется в бесконечность.

У Леонтьева другой взгляд на науку. В книге «В своем краю» он говорит об этом так: разум и наука «все поймут, все уравниют и все примирят» [Его же 2000]. В мире «всепримирения» не будет ни добра, ни зла. Согласно философии Леонтьева, в этот момент начинается период вторичного упрощения. Почему вторичного? Потому что первый шаг есть всегда свободное творение, на этом этапе нет правил и законов, но зато есть сознание, и все возможно. Человеку сознающему легко упасть, заблудиться в образах. Без сознания жить проще. Второй шаг – воспроизведение первого, его развитие, поиски единства многообразного, цветущей сложности. Вторичное упрощение – негативно, ибо оно возвращает человека в прошлое, к простоте. Но это такая простота, которая упрощает сложное: разнообразие тонет в монотонности. На стадии вторичного упрощения доминирует сознание консерватора. Для Леонтьева-консерватора будущее – это прошлое, которое не стало настоящим.

Если позитивизм О. Конта желает покончить с анархией, то революционный консерватизм Леонтьева борется с разложением государства, церкви, семьи и культуры. Каким образом? Леонтьев требует от жизни больше своеобразного, оригинального. Чем больше самобытности, тем меньше науки. Не все, что человек понимает, нужно знать. Суть государства – в силе. Сила – это его красота, ко-

торая проявляется на войне. Вначале государство держит внутри себя аристократическая форма. В середине его жизни появляется власть одного, «единоличная демагогия». К старости и смерти в нем воцаряется демократическое, эгалитарное и либеральное начало. Государство рушится. Все, что может обессилить его силу, нужно, полагает Леонтьев, замораживать.

Красота церкви – в материальной мистике. Мистика – свечка перед иконой, молитва, хлеб и вино. «Что такое семья без религии? Что такое религия без христианства? Что такое христианство в России без православных форм, правил и обычаев, то есть без византизма?» – спрашивает Леонтьев [2007: 140] и отвечает: «Византийские идеи и чувства сплестили в одно тело полудикую Русь» [Там же: 144]. Без формы русские – «дрянь», скажет Леонтьев, народ без идеи. Нельзя любить такой народ. Леонтьев пишет в «Византизме и славянстве»: «За что его любить? За кровь? Но кровь ведь, с одной стороны, ни у кого не чиста, и Бог знает, какую кровь иногда любишь, полагая, что любишь свою, близкую. И что такое чистая кровь? Бесплодие духовное! Все великие нации смешанной крови... Любить племя за племя натяжка и ложь...» [Там же: 151].

Конт заменил веру знанием, религию – социологией. Социология, придуманная Контом, не отвечает на вопрос «почему». Отвечая на этот вопрос, мы, полагает Конт, неизбежно будем выдумывать какие-нибудь сущности и тем самым водить себя за нос. Наука отвечает только на вопрос «как». Конт надеялся, что социология заменит религию и станет моралью человечества.

А у Леонтьева что было впереди? Вторичное упрощение. Какая-то гомеометрия, в которой все перемешивается со всем, усредняется. В будущем, уверен Леонтьев, не будет ничего оригинального. Все, что возникает, когда-то умирает. Перед смертью все живое упрощается, готовится умереть. Тоска. Вместо собора и Кремля будут построены казармы, вокзалы, больницы, дороги. Или, говоря современным языком, человека ждет в будущем нудящее присутствие глобализма пользы и посредственности. Леонтьев – антропологический пессимист. Я пессимист, говорил он, ибо Евангелия пессимистичны относительно будущей жизни человека на земле.

О сложности мышления Леонтьева

Мышление Леонтьева сложно, если мы смотрим на него со стороны тока аффектов в галлюцинозе сознания большинства. То есть

мы и сегодня смотрим на Леонтьева посредством того, что мы знаем о западной философии. Знаем Конта – видим в нем Конта. Знаем Ницше – видим в нем Ницше. А он и не Конт, и не Ницше. Он не западник и не славянофил. Он, как всякий русский, не любил философию. В ней он не находил поэзии. Ее абстракции сводили его с ума. Но не любить философию – не означает не думать. Он врач и мыслил, как затем, впрочем, и Розанов, «осязательными» образами.

В этом и состоит сложность мышления Леонтьева. Она состоит в том, что он хотел соединить христианский аскетизм с языческим культом красоты. И соединил, но его не поняли. Не поняли, куда он дел мораль. От Леонтьева требовали нравственности, а он предлагал поэзию, полагая, что только поэзия религии может вытеснить в человеке поэзию изящной безнравственности. В Европе возник М. Вебер с протестантской этикой. В России – Леонтьев с православной эстетикой. Вебер говорил: время – деньги. Он – создатель теории капитализма. Леонтьев говорил: не делай добра, не получишь зла, – и создал теорию трансцендентного эгоизма.

Зло и добро

«Мораль есть ресурс людей бездарных», – говорит Леонтьев [2000а]. Для того чтобы на одном полюсе морали существовала Корделия из «Короля Лира» Шекспира, на другом ее полюсе необходимо существование Катерины Львовны Измайловой из повести Н. Лескова «Леди Макбет Мценского уезда». Не может быть мира, состоящего из одних Корделий, равно как и из одних Катерин Измайловых. Корделия честна и невинно страдает. Катерина Львовна Измайлова ради возлюбленного приказчика убивает мужа, отца мужа, племянника и саму себя, погубив одновременно еще и новую возлюбленную приказчика Сергея. Давайте ее (леди Макбет) сюда, убеждает нас Леонтьев, но избавьте нас от бессилия, сна, равнодушия, пошлости и лавочной осторожности. «Жанна д'Арк проливала кровь, а она разве не была добра, как ангел? И что за односторонняя гуманность, доходящая до слезливости, и что такое одно физиологическое существование наше?» [Там же]. Человеку нужны полюса, необходимо напряжение. Человек распят между воображаемым и реальным. И тем-то человек выше других зверей, что он, как убеждает нас Леонтьев, «находит удовольствие в борьбе и трудностях» [Там же]. И приводит в пример «Отступление десяти тысяч» Ксенофонта, поход которого сам по себе прекрасен, хотя ни-

каких целей не достиг, и едва ли не половина всех его воинов погибла.

Эстетическое отношение к действительности у К. Леонтьева не похоже на эстетическое отношение к миру у Н. Г. Чернышевского. Леонтьев призывал дать волю и добру, и злу, а не бороться со злом. Кто борется со злом, тот не оставляет места для добра. «Отворяйте ворота... – призывал Леонтьев интеллигенцию XIX в., – растопчут кого-нибудь в дверях – туда ему и дорога! Меня – так меня, вас – так вас...» [Леонтьев 2000а].

Чернышевский устанавливал относительность взглядов на красоту в зависимости от того, где ты живешь. Если ты живешь в деревне, то красивый – это здоровый и сильный. Если ты живешь в городе, то красивый – это богатый, бледный, с впалой грудью, но успешный.

Как можно оправдать насилие? Леонтьев пишет: «Оправдывайте его прекрасным... – одно оно – верная мерка на все...» [Там же].

Византизм

В «Византизме и славянстве» Леонтьев пишет: «Византийский идеал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой», которое имеет европейское сознание [Леонтьев 2007: 127].

Что это значит? Это означает, что византизм не ценит человека самого по себе. Но если он не ценит человека как индивида, то, может быть, он ценит соборность человека? Нет, есть вещи, которые не носят социальный, коллективный характер. Даже «Соборяне» Н. Лескова умирают лично, а не соборно. Более того, «византизм (как и вообще христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов... он есть сильнейшая антитеза идеи всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной все-свободы, земного всесовершенства и вседовольства» [Там же: 127–128]. То есть христианин знает, что на земле не будет ни единства, ни довольства, ни равенства, ни свободы. Все это может быть только в другом мире, в который попадают не социально, а персонально.

Леонтьев изменяет привычное отношение полезности и красоты. В чем состоит привычка, идущая от греческой культуры? В том, что чем больше человек верит в полезное, тем меньше он верит в прекрасное само по себе. Для эллина красивое – это полезное.

Византизм в культуре полагает полезное полезным, но не красивым. Прекрасное – прекрасным, хотя и не полезным. И одновре-

менно человек в византийском мышлении не мыслится сам по себе, без семьи. Человек – это всегда какая-то семья. Без семьи человека не бывает. «Семейное начало у нас слабо», – говорил Леонтьев [2007: 140]. Материя семьи, на его взгляд, всегда готова в России разбежаться при ослаблении церковных скреп.

Грамотность и народность

Леонтьев – писатель. «Грамотность и народность» – его первая философская статья, появившаяся в 1868 г. Как в ней рассуждает Леонтьев? Резко и конкретно, но не в смысле Гегеля.

Все в России за просвещение, а Леонтьев – за народность. Почему? Потому что когда говорят о всеобщем и обязательном образовании, то говорят еще и о том, что не является образованием. Народ просвещают, а он затем куда-то исчезает после этого просвещения. Куда? Он становится массой похожих друг на друга людей. Ведь что такое народ? Это крестьяне. У каждого из них свое лицо. Даже ученые – они тоже бывшие крестьяне.

Что значит просветить крестьянина? Значит вытолкнуть его из традиционной социальной ячейки, из деревни. Народ просветили, и он исчез в городе. В этом, говорит Леонтьев, состоит смысл эпохи просвещения. Свет есть, народа нет. Что в России спасало народ от просвещения? Крепостничество. Оно держало народ вдали от города. При нем руки бюрократов просвещения до народа не дотягивались.

Грамотность – это не география и не арифметика. Дело не в том, говорит Леонтьев, чтобы весь народ знал четыре правила арифметики. Сами по себе они ничего людям не дают. Они для чего-то. Для чего? Согласно Леонтьеву, для сознания своего национального своеобразия. Леонтьев убежден: будет одна грамотность, не будет своеобразия. И тогда в России не сформируется великая нация. Грамотность ради грамотности следует в России из англо-французского воспитания образованной части общества. Что нужно сделать с образованной частью общества? Подождать пока оно, по словам Леонтьева, созреет для того, чтобы осветить своеобразие народа. Или, что то же самое, когда все образованные в России сделаются славянофилами. Если они не сделаются славянофилами, то начнут вредить, то есть вырывать корни «руссизма» из народа. Если они вырвут народные корни, «то уже тогда “бесцветная вода” всемирного сознания будет поливать не национальные всходы, а космополитические, и Россия будет столь же отличаться от дру-

гих европейских государств, насколько, например, Голландия отличается от Бельгии» [Леонтьев 2000б: 185–186].

Артель

Русское государство, сетует Леонтьев в статье «Грамотность и народность», не научилось искать спасение в чем-либо незападном. Вот отменили крепостничество. Возникла земельная община. В общине коммунизм существует де-факто, а не в виде идеала. Что это означает? То, что она стала охранительной. От кого она охраняет народ? От капитализма. Община предупреждает буйное развитие пролетариата. Земская община не выталкивает людей на волю, в город. Она вяжет и связывает их с землей. Это не эффективно, но душеспасительно.

Леонтьев рассказывает о двух стариках: о болгарине и старообрядце. Болгарин жил большой семьей. Все у него ели черный хлеб с луком, а он деньги копил, зарывая их в землю. У старообрядца семьи не было. Он жил артелью. Артель от славянского глагола «ротитися», то есть божиться, присягать, клясться. От него слово «рота» и слово «артель». В роте и артели общежитие подчиняется правилу: один за всех, все за одного. Старообрядец создал рыбацкую артель. К зиме он зарабатывал большие деньги. Деньги он распределял так: рассчитывался с рыбаками. Отпускал тех, кто не хотел с ним оставаться. Какие-то деньги давал своему брату. При этом брат жаловался, что ему мало помогают. Затем закупал на артель провизию, вино и содержал всю молодежь, которая оставалась с ним до весны без обязательной работы. С товарищами старообрядец кутил и проживал все деньги. При этом был строгим исполнителем церковного устава. В артели Леонтьев увидел национальное своеобразие русского народа.

Национальное своеобразие

Леонтьев согласен с тем, что в России еще много безграмотных людей, много того, что зовут варварством. «И это, – говорит Леонтьев, – наше счастье, а не горе» [Там же: 164]. Почему счастье? Потому что они (безграмотные) – хранители народной физиономии. И рассказывает случай в Полтаве, описанный в «Биржевых ведомостях».

В казначейство вошли крестьяне: муж и жена. У обоих полы отдувались от какой-то ноши. Муж обратился к чиновнику с просьбой обменять кредитные билеты старого образца на новые. «А сколь-

ко их?» – спросил чиновник. Ему ответили: «Не знаем». «Ну, три, пять, десять рублей?» «Да нет, больше. Мы целый день считали, да не сосчитали». При этом показали кипы ассигнаций. Их задержали. Сосчитали деньги. Их оказалось 86 тысяч рублей. Спросили: откуда у вас деньги? Ответили: прадед складывал, дед складывал, мы складывали. А в конце беседы крестьяне спросили: «А золото меняете?» В казначействе ответили: «Меняем». А сколько его у вас? Две коробки.

Жили эти крестьяне в простой хате и были неграмотны. Дом в деревне стоил в то время 100 рублей, лошадь – 30 рублей. Дом в городе – от 500 рублей до 5 тысяч. Пришли они менять около 60 миллионов современных рублей.

Какой вывод делает Леонтьев? Где знание, там нет веры, а где вера, там не нужно знание.

Раскольник Спасова согласия

Эстетизм Леонтьева выражен в рассказе о раскольнике Спасова согласия. Спасово согласие – это беспоповское направление старообрядчества. Его приверженцы полагают, что в мире воцарился Антихрист. В нем нет больше благодати, нет церкви, нет таинств, нет ни православных священников, ни монахов. За это их еще называют нетовцами. Спастись человек может только через Спасову (Иисусову) молитву, через покаяние Богу наедине. Нетовцы ставят себя в ситуацию, в которой есть они и Бог, и больше между ними нет ничего. Им не на что больше надеяться. Вот в этой безнадежности стороннику Спасова согласия остается надеяться на себя и на случай.

В деревне Слободищи Владимирской губернии жил спасовец Михаил Куртин. Однажды ночью, рассказывал он на суде, печаль его о том, что все люди должны погибнуть в нынешние времена, сделалась так велика, а реальность так очевидна, что он не мог уснуть. Раскольник встал ночью, затеплил свечи, помолился образу Спаса Нерукотворного о своем спасении и спасении своего семейства. И тут ему подумалось, что было бы хорошо спасти семилетнего сына от вечной гибели. Ведь он еще мал и резв и подвержен искушениям. Спасти, то есть убить.

С этой мыслью Куртин вышел во двор, помолился на восход, прося у Спаса знамения. Если после молитвы ему придет эта мысль в голову справа, то он принесет сына в жертву, если слева, то нет, ибо, как он полагал, помысел с правой стороны есть мысль от анге-

ла, а с левой стороны – от дьявола. Куртин превратил свою веру в Бога в рулетку, при этом на кон он поставил не свою жизнь, а жизнь другого. Мысль справа и мысль слева – это были его мысли, ибо если в мире ничего нет, тогда, что есть, зарождается в тебе, а не вне тебя.

Помысел пришел крестьянину с правой стороны. Он разбудил сына, надел на него белую рубаху, полюбовался и убил. Авраам тоже хотел убить своего любимого сына Исаака, чтобы принести его в жертву Богу. Но он был не один в мире. Ему вернул сознание голос свыше, ангел остановил его руку с ножом. А Куртину некому было возвращать сознание, ангел не остановил его руку с ножом. Куртин в остроге уморил себя голодом. Невозможно быть человеком без Бога, говорит Леонтьев. И очень трудно оставаться человеком без Церкви, ибо без нее каждому из нас приходится быть титаном и держать, как Атлант, небо на своих плечах. Куртин не выдержал и убил сына, затем себя.

Леонтьев высказал ту мысль, что человек никогда не совпадает с самим собой и у человеческого поступка всегда найдется такая внешняя сторона, которая не совпадает с внутренней.

Рассуждения об эстетике

Леонтьев пишет в девятом письме Розанову: «В наше время большинство гораздо больше понимает эстетику в природе и искусстве, чем эстетику... в жизни человеческой» [Леонтьев 1981: 101]. Большинство, следуя европейской традиции, связывает эстетику с наукой, с познанием. Эстетика как наука изучает отражение жизни в искусстве. Леонтьев отклоняет этот взгляд и соединяет эстетику с жизнью. Эстетика не наука. Она ничего не отражает. Она есть жизнь. Что отсюда следует? Эстетика жизни дает законное право быть тому, чему было принято отказывать в существовании. Опасности, тяготы, жестокости, зло, несправедливости имеют право упорствовать в своем существовании. Не может быть так, чтобы добро было, а зла не было. Тому, кто любит сладкое, придется полюбить и горькое. Если человека заставить жить в мире, в котором есть только справедливость, а несправедливости нет, то он откажется от этой жизни, ибо это будет не жизнь, а игра дьявола с иллюзиями. Быть красивым – не означает быть добрым. А быть добрым – не означает быть истинным. Внешне Сократ был, как сатир Марсий, то есть диким козлоподобным существом. Но это не значит, что и внутренне он был, как сатир. Внешнее не опреде-

ляется внутренним и наоборот. Царь, говорит Леонтьев, безнравственнее Акакия Акакиевича, но красивее. Истина, добро и красота никак не связаны. Греки, изобретая принцип калокагатии, ошиблись. Почему они ошиблись? Потому что они отождествили бытие с истиной и оставили без бытия заблуждение. «Не в том дело, – говорит Милькеев “В своем краю”, – чтобы не было нарушения законов, не было страданий, но в том, чтобы страдания были высшего разбора, чтобы нарушение закона происходило не от вялости или грязного подкупа, а от страстных требований лица!» [Леонтьев 2000а]. Какое поведение человека мыслится Леонтьевым как эстетически приемлемое? Если все безбожники, то ты верь в Бога. Если все верят в Бога, стань безбожником. Если везде распущенность – ты будь строг.

Что говорит Леонтьев? Он говорит: где страсть, там и сила. Где сила, там и насилие. Вы хотите мир без насилия? Но тогда вам придется жить в мире без мысли и без любви. Ибо и то и другое требует от человека страсти, сумасшествия. Вы хотите гуманного государства? Но гуманными могут быть люди, а не государства. Свободное развитие личности возможно и при крепостничестве.

Теория «страданий высшего разбора» Леонтьева – это не теория сверхчеловека Ф. Ницше. Ницше не знает, чем человек отличается от обезьяны, а Леонтьев знает: страданиями высшего разбора, или, что то же самое, страхом перед Богом. Что лучше, говорит Леонтьев, кровавая, но пышная эпоха Возрождения или зажиточная, умеренная Дания, Голландия, Швейцария?

«Одно столетнее, величественное дерево дороже двух десятков безличных людей, и я, – рассуждает Леонтьев, – не срублю его, чтобы купить мужикам лекарство от холеры» [Там же]. Купит, конечно, купит, убеждает нас Розанов, потому что он (Леонтьев) в личной жизни альтруист. И долг отдаст, хотя Тургеневу так и не отдал 200 рублей серебром. Не успел. «Прекрасное – цель жизни», – пишет Леонтьев, ибо оно существует не для чего-то, а для себя [Там же].

Антропология

Из эстетизма Леонтьева следует и его концепт человека. Человека определяет не кровь, не почва, а форма. Откуда же человек берет себе форму? Из галлюциноза. Что это? Сообщество связанных галлюцинаций. А это значит, что если тебе нравится Кандинский, то тебе должен нравиться и Ленин, ибо Ленин – это Кандинский в по-

литике. А Кандинский – это Ленин в живописи. В галлюцинозе то, чего нет, приобретает право на существование. И тогда то, чего нет, будет дано человеку в его самоощущениях. На этих самоощущениях и строится человеческая жизнь.

Леонтьев полагал, что православие открывает русскому человеку калитку в его сознание. Оно является его формой. Но можно ли быть русским вне православия? Лично можно. Безлично нет. Социальному перевороту будет мешать галлюциноз сознания. Что произойдет, если разорвется связь между сознанием и галлюцинозом? Разрушится мистическая связь между людьми одной веры. Без этой связи русский человек распадется на части и станет органической материей. Вот как Леонтьев описывает процесс саморазрушения России в письме к Розанову: «Поймите, прошу вас, разницу: русское царство, населенное православными немцами, православными поляками, православными татарами и даже отчасти православными евреями, при численном преобладании православных русских, и русское царство, состоящее, сверх коренных русских, из множества обруселых протестантов, обруселых католиков, обруселых татар и евреев. Первое – созидание, второе – разрушение. А этой простой и ужасной вещи до сих пор никто ясно не понимает... Мне же, наконец, надоело быть гласом вопиющего в пустыне!» [Леонтьев 1981: 76–77].

В первом случае форма одна, материя разная. В разных головах людей одни идеи и чувства. Один галлюциноз и одно сознание. Во втором случае материя одна, формы разные и, следовательно, аффективные токи энергии двигаются в разных направлениях. Дисциплинированный энтузиазм народа при таких условиях уже невозможен. Во втором случае, говорит Леонтьев, Россия обречена на распад. Что может остановить распад? Мистика духовного единства и хроническая жестокость. «Вот разве, – пророчествует Леонтьев, – союз социализма с самодержавием и племенной мистикой» [Там же: 77] может остановить распад. «Это возможно, – добавляет Леонтьев, – но уж жутко» [Там же]. В статье «Г. Катков и его враги на празднике Пушкина» Леонтьев пишет: «Как вы думаете, господа либералы, вам они что ли памятник поставят? Нет. Социалисты... ваш умеренный либерализм презирают... И они правы в своем презрении... Все существенные стороны охранительных учений им самим понадобятся. Им нужен будет страх, нужна будет дисциплина...» [Леонтьев 1886].

Литература

Леонтьев К. О Владимире Соловьеве и эстетике жизни: (По двум письмам). М. : Творческая мысль, 1912 [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru/l/leontxew_k_n/text_1888_soloviev.shtml?ysclid=llievfli7f164879213 (дата обращения: 26.09.2023).

Леонтьев К. Письма к Василию Розанову. Лондон : Nina Karsov, 1981.

Леонтьев К. В своем краю / К. Н. Леонтьев // Полн. собр. соч. и писем. Т. 2. СПб. : Владимир Даль, 2000а [Электронный ресурс]. URL: https://knleontiev.narod.ru/v_svoem_krayu.html (дата обращения: 26.09.2023).

Леонтьев К. Грамотность и народность / К. Леонтьев // Поздняя осень России. М. : Аграф, 2000б. С. 157–196.

Леонтьев К. Византизм и Славянство / К. Леонтьев // Восток, Россия и Славянство. М. : ЭКСМО, 2007. С. 127–236.

Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство / К. Н. Леонтьев // Сб. статей: в 2 т. Т. 2. М. : Типо-лит. И. Н. Кушнерева и К^о, 1886 [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Konstantin_Leontev/vostok-rossija-i-slavjanstvo/15 (дата обращения: 26.09.2023).

А. А. МЕДНИКОВА

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ГЕНЕЗИСА ИДЕИ «СМЕРТИ ПРИРОДЫ» В ЭКОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ ПОСТГУМАНИЗМА*

Современный экологический дискурс отсылает к идее «смерти природы». В статье анализируется линия провозглашения смерти в философии сначала Богу, затем человеку и, наконец, природе. «Смерть природы» является логичным продолжением «смерти человека», поскольку природа, как определял ее И. Кант, является отношением человека к миру, а самой по себе ее не существует. Вследствие «смерти человека» исчезает этот тип отношения. «Смерть природы» связана со «смертью человека» и невозможностью метафизически делить мир так же, как ранее, что свидетельствует об изменении самосознания человека. Постгуманизм стирает различие не только между природой и культурой, но также между человеком и животным, техникой и природой, искусственным и естественным. Автор приходит к выводу о том, что философия избавляется от последнего уголка трансцендентного, который приписывался природе, чтобы создать общий имманентный мир, описать которой было бы возможно на языке социального, где нашлось бы место не только людям, но и другим, нечеловеческим агентам. Этот шаг позволяет в том числе проложить путь в счастливое технологическое будущее, поскольку защита естественного рассыпается вслед за уничтожением идеи природы.

Ключевые слова: экология, природа, смерть природы, нечеловеческие антропологии, смерть человека, постгуманизм, человек, Т. Мортон.

Modern ecological discourse constantly refers to the idea of “the death of nature”. The article analyzes the line of attributing death in philosophy first to

* **Для цитирования:** Медникова А. А. Философско-антропологический анализ генезиса идеи «смерти природы» в экологическом дискурсе постгуманизма // Философия и общество. 2024. № 3. С. 22–30. DOI: 10.30884/jfio/2024.03.02.

For citation: Mednikova A. A. Philosophical and Anthropological Analysis of the Genesis of the Idea of “Death of Nature” in the Environmental Discourse of Posthumanism // *Filosofiya i obshchestvo* = Philosophy and Society. 2024. No. 3. Pp. 22–30. DOI: 10.30884/jfio/2024.03.02 (in Russian).

God, then to human, and finally to nature. "The death of nature" is a logical continuation of the "death of human", since nature, as Kant defined it, is a person's relation to the world, and it does not exist in itself. As a consequence of the death of human, this type of relation disappears. The "death of nature" is connected with the "death of man" and the impossibility of metaphysically sharing the world in the same way as before, which indicates a change in human self-consciousness. Post-humanism erases the distinction not only between nature and culture, but also between man and animal, technology and nature, artificial and natural. The author concludes that philosophy gets rid of the last element of the transcendent, which was attributed to nature, in order to create a common, immanent world, which could be described in the language of the social, where there would be a place not only for humans, but also for other, non-human agents. This step makes it possible, among other things, to pave the way for a happy technological future, since the defense of the natural collapses after the destruction of the idea of nature.

Keywords: *ecology, nature, death of nature, non-human anthropology, death of human, posthumanism, human, T. Morton*

Введение

Экологическое мышление эпохи постмодерна было основано на рассмотрении связей между природой и человеком. Особенностью данного мышления является выделение действий человека, принципиально не сводимых к биосфере. Ф. Гиренок выделяет эту особенность в книге «Экология. Цивилизация. Ноосфера», ссылаясь на концепцию ноосферы В. И. Вернадского: «В современном естествознании вырабатываются средства и методы исследования связей человека и природы с учетом сознательного доопределения человеком условий своего собственного существования. Иначе говоря, идет процесс экологизации естественно-научных знаний» [Гиренок 1987: 22].

Философия постгуманизма заявляет о своей «децентрированной позиции», выступая против обоих оснований – и человека, и природы. В данной статье будет рассмотрено изменение статуса природы в данной философии и причины данных изменений.

1. «Смерть природы» и «смерть человека»

Природа – это концепт, отражающий состояние культуры. Под этим термином может пониматься совокупность различных объектов, которые становятся природой, удовлетворяя некоторым критериям. Как замечает А. Ахутин, «природа не явлена нам непосредственно в этой общности и целокупности, а всякий раз должна как-

то *домысливаться*» [Ахутин 1998: 3], то есть природа, являясь идеей, нуждается в синтезе, в том, чтобы кто-то склеил выбранные объекты. Безусловно, идея природы затрагивает такую фундаментальную философскую проблему, как тождество бытия и мышления: человек вынужден мыслить то, что существует вопреки мысли и противоречит ей. Природа в данном случае зависит от человека.

Сегодня природа ассоциируется с катастрофой. Дело не только в процессах, связанных с климатом, существованием животных, вымиранием растений, глобальным потеплением и т. д. Сам термин «природа» трансформируется, и объявляется идея о «смерти природы». Тема конца истории, смерти Бога и человека связана с идеей этой новой смерти. С. Жижек подчеркивает связь между этими процессами: «Крайне важно помнить, что явление постчеловеческой эры и конец природы – это две стороны одного и того же процесса» [Жижек 2022].

Дело не просто в том, что человек – это такое существо, которое разрушает весь окружающий мир, то есть дело не только в проблемах непосредственно природных. Культура человека и он сам переживают катастрофу. Представление о кризисе и катастрофе в природе дублируют настроения, которые человек переживает относительно своей субъективности, социальности, своей культуры. «В мире никогда еще не царил такой беспорядок, – пишет А. Печчеи, – и никогда прежде в мире не было столь большого количества различных опасностей. И все это потому, что никогда прежде не было такого смятения в человеческой душе» [Печчеи 1980: 54].

Рассмотрим идею «смерти природы», удерживая линию происходящих с человеком событий. Природа является результатом существования фигуры человека, поскольку нечто объявляется не природным, так как относится к миру, созданному человеком. Удаляя фигуру человека, то есть сделав его вторичным по отношению к труду, социуму, языку, телу, разделение на природу и культуру становится несущественным. С. Жижек приходит к заключению: «...решающим является взаимозависимость человека и природы: сводя человека к объекту среди других, свойствами которого можно манипулировать, мы теряем не (только) человечество, но и саму природу» [Жижек 2022].

Смерть природы связывается с преодолением антропоцентризма. По большому счету, преодоление разделения природы и культуры, природы и общества основываются на борьбе с человеком. Избавление от человека в философии осуществляется двумя парал-

тельными дискурсами. Первый из них коренится в тезисе о «смерти Бога», который выдвинул Ницше. Второй – в идее о «конце истории», к которому в ходе развертывания своей философии пришел Гегель. Рассмотрим схематично эти направления.

2. «Смерть Бога»

Идея смерти Бога была популяризирована Ф. Ницше. Своей философией он проповедовал силу тела и земли вместо пресмыкания перед конституирующим трансцендентным Богом: «Прежде хула на Бога была величайшей хулой; но Бог умер, и вместе с ним умерли и эти хулители. Теперь хулить землю – самое ужасное преступление, так же как чтить сущность непостижимого выше, чем смысл земли!» [Ницше 1997: 8]. Но смерть Бога – это не частная проблема теологии: «Современная европейская философия, прощаясь с Богом, прощается с феноменом человек» [Ростова 2017: 248].

М. Фуко в поиске оснований для философии и психологии приходит к выводу, что человек не может быть основанием ни для одного, ни для другого. Почему? Потому, что человека самого по себе не существует. Согласно Фуко, психология – это не наука о душе, но форма культуры, которая включает в себя знания, укорененные не в человеке, а в бессознательном. Основание психологии, перевернувшее не только социальные науки, но повлиявшее на философию – открытие бессознательного З. Фрейдом. Фуко в интервью с А. Бадью говорит следующее: «Благодаря наблюдениям за бессознательным мы наконец осознали, грубо говоря, что никакого человека на самом деле не существует. И именно это понял Ницше. Провозглашая смерть Бога, он показал, что эта смерть явилась не просто концом христианской религии или всех религий вообще, но концом человека в привычной для него реальности и гуманистических ценностей, провозглашенных еще в эпоху Возрождения, еще при протестантизме и, возможно, даже во времена Сократа» [Фуко 1965].

Ницше еще до концептуализации бессознательного объявил о смерти человека. «Бессознательное» продолжило движение мысли Ницше: человек складывается посредством труда, социума, языка, жизни, которые образуют бессознательное. Фуко заявляет: «Таким образом, открыв существование бессознательного, психология открыла также, что наше тело само по себе, коллектив, окружающий нас, социальная группа, сама культура, в которой мы выросли, – все это формирует элементы нашего бессознательного» [Там же]. Следовательно, психология больше не может заниматься человеком, поскольку он становится второстепенным для нее.

Кроме вопросов об основании психологии, М. Фуко ставит вопросы об основаниях философии. Он заявляет, что антропологический стиль мышления Канта больше не удовлетворителен: пора мыслить по-новому. Чтобы мыслить по-новому, можно выбрать любой из двух путей. «Во всяком случае, очевидно, что именно к этому сводятся все попытки мыслить по-новому – идет ли речь о том, чтобы охватить антропологическое поле целиком и, отрываясь от него на основе того, что в нем высказывается, обнаружить некую очищенную онтологию или некую коренную мысль о бытии, или же о том, чтобы, выходя за рамки не только психологизма и историзма, но и всех конкретных форм антропологических предрассудков, попытаться вновь поставить вопрос о границах мышления, вновь связав его, таким образом, с проектом всеобщей критики разума» [Фуко 1994: 362].

Первый вариант предпринял не только М. Хайдеггер, но и Ф. Ницше: связь человека и Бога и избавление от них дает возможность построить очищенную онтологию – «биологизм особого рода». Этот вариант развился далее в позитивной форме – психологии. Второй вариант – вновь поставить вопрос о границах мышления. Этот вопрос также был поставлен и переопределен. Границы мышления расширились: сегодня мыслят вне человека. Это мышление оказалось более предпочтительно для западной философии, поскольку исключает мечтания, грезы и ошибки. Такое мышление более приближено к логической непротиворечивости и истине, то есть к наступлению абсолютного знания, о котором мечтал Г. В. Ф. Гегель, называя это «концом истории».

3. «Конец истории»

Нарратив «конца истории» также оказывает влияние на смерть природы. Происходит это потому, что конец истории означает конец природы, несмотря на то что два этих термина состоят в некоторой оппозиции друг к другу и разграничивают разные области мира. Казалось бы, их внутренние содержания независимы друг от друга и занимают противоположные позиции. Но это оказалось не совсем так. Проект конца истории был выдвинут Гегелем и далее анализировался и дополнялся мыслями А. Кожева, Ж. Батая, Дж. Агамбена, Б. Гройса, Ф. Фукуямы.

Гегель стремился выстроить здание науки – носителя абсолютной истины. Что мешало ему на этом пути? Ошибки. Кто является носителем ошибки и постоянно отрицает природу и социум? Чело-

век. Это значит, что конец истории представляется исключением человека. Во-первых, потому что он ошибка, противоречащая абсолютной истине. Во-вторых, потому что абсолютная истина подразумевает знание всего, тогда и человек должен быть познан. Познание человека происходит, когда он «умертвлен» в слове. Кожев объясняет смерть человека: «...понятие “Собака”, например, может отделиться от реальной собаки и материализоваться в слове “Собака”, или, иначе говоря, концептуальное, или дискурсивное, познание (Wissen) собаки возможно только потому, что собака умирает, или становится Прошлым. И то же самое, как только что сказал Гегель, касается Человека и его исторического Мира» [Кожев 2003: 543].

Итак, объявлен конец истории, конец времени, конец человека. На сцену выходит пространство и его символ – животное. За смертью Бога последовали смерть человека и конец истории, но за этими двумя последовал третий покойник.

4. «Смерть природы»

Критика антропоцентризма приводит к отказу от построения мира относительно человека, и «смерть природы» является продолжением данной тактики. Природа является термином, позволяющим систематизировать данные об окружающей среде, доступные для человека. И. Кант писал, что природа существует только в отношении к человеку, а не сама по себе [Кант 1964: 213]. Поэтому Т. Мортон также пишет о том, что «нам необходимо избавиться от термина “Природа”» [Мортон 2015]. Это решение основано на антиантропологической позиции Мортон. Природа, по его мнению, содержит множество неприродного, поскольку является такой идеей, которая, как дамба, удерживает «иерархию, авторитет, гармонию, чистоту, нейтральность и тайну» [Morton 2010: 3], то есть человеческое сознание. Мортон предлагает сломать дамбу.

Т. Мортон увидел в природе призрак, созданный человеком, и во имя экологичности предлагает отказаться от него. Но призрочна не только природа, человеческая действительность всегда призрочна [Гиренок 2020]. Но если «призрачная Природа подавляла рост экологической мысли» [Morton 2010: 5], то, чтобы спасти планету, необходимы экзорцисты, которые бы избавили нас от этих призраков.

Существование призраков связано с чувством реального. Поэтому Мортон заявляет, что «мы должны бросить вызов нашему

чувству реального и нереального, которое считает, что существует, и считает, что не существует» [Morton 2010: 5]. Уничтожение этого чувства – избавление от призраков, избавление от границы между человеком и окружающей средой, которую и создает природа.

Природа более не удовлетворительна, поскольку она слишком долго выступала фоном для нашей жизни, раздваивала мир на наш и чужой. Это раздвоение привело к экологическому кризису. Через отказ от конструкта «природа», который отделяет нас от окружающей среды, эта среда должна становиться приближенной, более того, «она решительно перестает быть окружающей средой, поскольку больше не находится вокруг нас» [Мортон 2015]. Природа вмещает в себя идею окружающей среды. Отказ от природы позволит стереть эту границу между человеком и окружающей средой, между тем, что является мной, и тем, что мной не является, между внутренним и внешним. «Мыслить экологическую мысль сложно: она вовлекает тебя в то, чтобы становиться открытым, радикально открытым – открытым навсегда, без возможности закрыться снова» [Morton 2010: 8].

Т. Мортон разъединяет природу для того, чтобы разрушить границу «между видами, живыми и неживыми существами, между организмом и окружающей средой» [Мортон 2018]. Итак, квирикология отождествляет виды (то есть человека и улитку), живое и неживое (то есть живого червя и виртуального червя), организм с окружающей средой (то есть человека и внешний мир). Поэтому улиток можно наделить человеческим способом проживания жизни: «улитки-гермафродиты переплетаются между собой с видимой страстью» [Мортон 2018], а «вопрос животного» ассоциируется с «еврейским вопросом».

Парадокс в том, что экология, имплицитно развиваемая вследствие нарастания угрозы прекращения жизни человека, сама превращается в такую угрозу. Человек заботился об окружающем мире как об условии собственного существования и выживания, в этом процессе мир сам стал угрозой, но не смерти, а исчезновения, как предполагал Ж. Бодрийяр [2008].

Итак, проект Т. Мортонна направлен на борьбу с антропологичностью и природоцентричностью. Он начинает вписывать человека в план сущего, заставляя человека отказаться от того, что ему дано. Он предлагает сломать преграду в виде природы, которая удерживала различие внутреннего и внешнего, человека и сущего. Для этого придется или отказаться от сознания, к которому имеет от-

ношение только человек, или номинально утвердить сознание за любым объектом.

Природа теряет свою функцию разделения природного от неприродного; «наука подорвала прочную и устойчивую концепцию Природы, продемонстрировав, что границы между живым и неживым или между способностью и неспособностью ощущать недостаточно однозначны и отчетливы» [Мортон 2015]. Мортон ставит под сомнение возможность различить существование или несуществование ощущений, что отсылает к идее восприятия животного как автомата, описанной Р. Декартом [1989]. Автоматы, животные, люди перестали различаться на основе чувствительности.

Т. Мортон волнуют экологические проблемы, но его теория (квир-экология в частности) неспособна на действия. В равенстве живого организма и машины какую сторону занять, учитывая, что их способы существования различны и требуют разных до противоположности сред обитания? Включение в квир-экологию кремния и углерода на равных позициях приводит к отождествлению органической жизни и неорганической виртуальности и релятивизации жизни. И самый важный вопрос, остающийся открытым: как возможно создание иного отношения человека к окружающему миру без посредства призраков? Это невозможно. Следовательно, призрак природы сменяется новым призраком, а смерть природы открывает возможность для создания иного отношения к окружающему миру и к самому себе.

Заключение

Природа являлась последней трансцендентной областью, от которой решили избавиться. Зачем нужна смерть природы? Не просто для отмены понятия. Отказ, конец, смерть позволяют ввести новые ориентиры. Смерть природы позволяет совершить экологический поворот: от сознания постмодерна к сознанию постгуманистическому.

Во-первых, снятие оппозиции «природа – культура» позволяет описывать процессы на языке социального. Во-вторых, экология без природы дарует поле для экспериментов по слиянию естественного и искусственного, теряя основание для первого (природа) и для второго (человеческого). В-третьих, смерть природы позволяет создать общий демократический мир вне природы – коллектив людей и нелюдей.

Литература

Ахутин А. В. Понятие «природа» в Античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М. : Наука, 1998.

Бодрийяр Ж. Почему все еще не исчезло? 2008 [Электронный ресурс]. URL: <https://syg.ma/@alesya-bolgova/zhan-bodriiiaar-pochiemu-vsie-ieshchie-nie-ischiezlo> (дата обращения: 21.09.2023).

Гиренок Ф. И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. М. : Наука, 1987.

Гиренок Ф. И. О двух философских стратегиях в исследовании человека // Вестник Томского государственного университета. 2020. № 457. С. 66–71.

Декарт Р. Рассуждение о методе / Р. Декарт // Соч.: в 2 т. Т. 1. М. : Мысль, 1989.

Жижек С. Свобода от природы означает окончательное порабощение. 2022 [Электронный ресурс]. URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/svoboda-ot-prirody-oznachaet-okonchatelnoe-poraboschenie> (дата обращения: 21.09.2023).

Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Соч.: в 6 т. Т. 3. М. : Мысль, 1964.

Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. СПб. : Наука, 2003.

Мортон Т. Экология без природы // Художественный журнал. 2015. № 96 [Электронный ресурс]. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/18/article/252> (дата обращения: 21.09.2023).

Мортон Т. Квир-экология // Художественный журнал. 2018. № 105 [Электронный ресурс]. URL: http://moscowartmagazine.com/issue/78/article/1695?fbclid=IwAR1D0iJkNsirsYIYxE8tEo4BqRTO2Kq4h7BBzBJSsHZnxoDаЕbT_SI6y2Bs (дата обращения: 21.09.2023).

Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Минск : Попурри, 1997.

Печчеи А. Человеческие качества. М. : Прогресс, 1980.

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

Фуко М. Интервью А. Бадью. 1965 [Электронный ресурс]. URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/5556-cheloveka-na-samom-dele-ne-sushchestvuet-mishel-fuko-o-tom-chto-takoe-psikhologiya> (дата обращения: 21.09.2023).

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб. : А-Сад, 1994.

Morton T. The Ecological Thought. Harvard : Harvard University Press, 2010.

Н. Н. РОСТОВА

ИСТОКИ НЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В РУССКОЙ ЖИВОПИСИ*

В статье исследуются истоки постгуманизма и нечеловеческой антропологии в русской живописи XX в. По мнению автора статьи, идеи радикальной трансгрессии, свойственные этому направлению мысли, мы обнаруживаем задолго до соответствующих философских проектов в живописи художников В. Шухаева и А. Яковлева, творческая жизнь которых неразрывно связана. Анализируя серию этюдов сангиной на тему животного мира, сделанных художниками в римском зоологическом саду для полотна «Поклонение волхвов», автор выявляет кардинальное отличие реализуемого замысла от традиционного исполнения данного сюжета в классической живописи. Ключевой установкой художников становится идея животных-субъектов, предполагающая отказ от антропоцентризма и подрывающая смысл онтологических иерархий и различий. Эта установка найдет свое полное выражение в полотне А. Яковлева «Человек и павиан», которую автор сравнивает с образами витрувианского человека Леонардо да Винчи и Ацефала Жоржа Батая. Автор приходит к выводу о том, что если пластичный образ Ацефала символически оспаривает идеалы разума в человеческом мире, то образ человека-павиана олицетворяет маргинализацию человека, аффективная жизнь которого отныне понимается как часть природы.

Ключевые слова: В. Шухаев, А. Яковлев, постгуманизм, Ацефал, витрувианский человек, аффект, трансгрессия, монструозность.

The article examines the origins of post-humanism and non-human anthropology in Russian painting of the twentieth century. According to the author, the ideas of radical transgression inherent in this line of thought were discovered long before the corresponding philosophical projects in the paintings of

* **Для цитирования:** Ростова Н. Н. Истоки нечеловеческой антропологии в русской живописи // Философия и общество. 2024. № 3. С. 31–38. DOI: 10.30884/jfio/2024.03.03.

For citation: Rostova N. N. The Origins of Non-Human Anthropology in Russian Painting // Filosofiya i obshchestvo = Philosophy and Society. 2024. No. 3. Pp. 31–38. DOI: 10.30884/jfio/2024.03.03 (in Russian).

artists Vasily Shukhaev and Alexander Yakovlev, whose creative lives are inextricably linked. Analyzing a series of sketches in sanguine on the theme of the animal world, made by artists in the Roman zoo for the canvas "Adoration of the Magi", the author reveals the cardinal difference between the realized idea and the traditional execution of this plot in classical paintings. The key attitude of the artists is the idea of animal subjects, which implies a rejection of anthropocentrism and undermines the importance of ontological hierarchies and distinctions. This installation will find its full expression in Yakovlev's "Man and Baboon", which the author compares with Leonardo da Vinci's Vitruvian man and Georges Bataille's Acephalus. The author comes to the conclusion that if the plastic image of an Acephalus symbolically challenges the ideals of reason in the human world, then the image of a baboon man embodies the marginalization of a person whose affective life is now understood as part of nature.

Keywords: Vasily Shukhaev, Alexander Yakovlev, post-humanism, Acephalus, Vitruvian man, affect, transgression, monstrosity.

Всякая философия в пределе своем есть метафора. Наличие концепта узнается по емкой формуле. Иногда философия буквально ищет для себя образ, в том числе в художественной сфере. Так, сегодня постгуманистическая философия упаковывает свои смыслы в образе киборга, который воплощает собой не просто смешение человеческого и технического, но монструозность как таковую. Нечеловеческая антропология, жидущаяся на установке провинциализации человека и радикального расширения своего предмета до всей нечеловеческой сферы, устремлена к поиску своего прообраза в искусстве и религии. В данном случае этот поиск продиктован желанием показать трансгисторичность предлагаемой философии. Дж. Агамбен, например, убеждая нас в иллюзорности оппозиции «человек – животное», ищет аргументы в живописи позднего Тициана и библейских образах, среди которых встречаются праведники с головами животных. Но иногда само искусство опережает философию, визуально оформляя концепты. В одном случае искусство само становится философией, как это произошло с К. Малевичем, в другом случае оно остается в собственных пределах «умозрений в красках». Нечеловеческая антропология в русской живописи, состоявшаяся задолго до и помимо философского проекта, – это совместное творчество художников Василия Шухаева и Александра Яковлева во время их пребывания в Италии.

В. Шухаев и А. Яковлев – ровесники. Оба художника родились в 1887 г. Судьба свела их в мастерской Дмитрия Кардовского в Высшем художественном училище при Императорской Академии ху-

дожеств, где их связала любовь к искусству старых мастеров и к сангине. В 1910-е гг. они, сдружившись с В. Мейерхольдом, вдвоем выступали как актеры в его пантомимах «Шарф Коломбины», «Арлекин – ходатай свадеб» и «Влюбленные», поставленных в петербургском «Доме Интермедий». По окончании Академии совершили заграничные поездки – Яковлев за картину «В бане» (1913) получил от Академии пенсионерство, Шухаев за свою работу «Вакханалия» (1912) не был отмечен подобной наградой. Однако, заступаясь за него, А. Бенуа опубликовал в «Речи» одобрительную статью, где отметил, что, несмотря на то что картина Шухаева полна «дефектов» и представляет собой «пастиччо», то есть подделку, подражание прежним мастерам, тем не менее ее автору «удалось близко подойти к Рубенсу» и заслужить сравнение с оригиналом. Академия же досадно не заметила «единственного достойного внимания человека», для которого «казенная командировка, спокойная обеспеченная работа в музеях, вдали от чепухи русской действительности, принесла бы огромную пользу» и от которого именно «по возвращении его из чужих краев, можно бы ждать и плодотворной деятельности для нужд “официального” государственного искусства» [Бенуа 1912]. После такой поддержки Общество поощрения молодых художников в Риме присудило Шухаеву премию на двухлетнюю поездку в Италию. В 1917 г. под предводительством Д. Кардовского Шухаев и Яковлев учредили в Петрограде просуществовавшее недолго художественное объединение «Цех живописцев св. Луки», миссией которого значилось «практическое осуществление целей живописи, то есть создание абсолютных художественных ценностей» [Радлов 1917: 78]. После революции они эмигрировали в Европу, где вели успешную жизнь художников. Шухаев покинул Россию вместе с женой, Яковлев из пенсионерской поездки на Дальний Восток сразу отправился в Париж, его жена и новорожденный сын остались в России. Как отмечал Шухаев, Яковлев «очень оберегал свою свободу, считая, что художник должен всецело принадлежать своему искусству и не вправе связывать себя семьей» [Шухаев 2010: 142–143]. Ребенок умер в 1918 г., жена покончила жизнь самоубийством немногим более десятилетия спустя. Решение В. Шухаева возвратиться на родину в 1935 г. разлучит художников навсегда. В СССР Шухаева ждут репрессии: по обвинению в шпионаже его с женой отправляют на Колыму. Отбыв в ссылке срок, Шухаев проживет в Тбилиси до 86 лет, где ему будет присвоено звание заслуженного деятеля искусств Грузинской

ССР. В 1956 г. Шухаевы будут реабилитированы. Яковлев скоропостижно скончается от рака желудка в 1938 г. в Париже.

В 20-е гг. XX в. рецензенты будут называть Шухаева и Яковлева «художниками-близнецами» [Левинсон 1921: 250]. Сам В. Шухаев заключит об их отношениях с Яковлевым: «За всю многолетнюю дружбу с ним у нас не только не было ни одной ссоры, но никогда даже намек на зависть не омрачал наших отношений, хотя поводы к этому могли бы быть, так как нас постоянно ставили рядом, ввиду схожести нашего искусства, и во Французской прессе имя Яковлева не упоминалось без имени Шухаева, а имя Шухаева без имени Яковлева» [Шухаев 2010: 141]. Во Франции хозяева галерей не знали, кого им рекламировать на выставке, – Шухаева или Яковлева, ведь акцент на одном окажется не в пользу другого, в конечном итоге от совместных показов галеристы решили отказаться. Нераздельность и неслиянность творческого пути Шухаева и Яковлева отражены в их двойном автопортрете «Арлекин и Пьеро» (1914–1962), отсылающем к театральным опытам с Мейерхольдом. Бледный властный Пьеро-Шухаев покровительственно обнимает нарумяненного краснотупого Арлекина-Яковлева, поза которого выдает внутреннюю сконфуженность. Яковлев вспоминал о работе над автопортретом: «В мае мы с Шухаевым совершили изумительную поездку по Италии и с середины июня основались на ближайшем острове Капри, где полдня сидели в воде, занимаясь гимнастикой, и доводили себя до благородного цвета обитателей острова Гонолулу. Работали мы тут и над пейзажем, над скалами и выполняли давно нами задуманный и разрабатывавшийся портрет, собственно, двойной автопортрет...» [Шухаев, Яковлев 1989].

Двойному автопортрету сопутствует ряд взаимных изображений. В. Шухаев пишет портреты А. Яковлева сангиной («Портрет Александра Яковлева», 1921; аналогичные портреты других годов). Яковлев создает «Портрет Василия Шухаева» в матросском костюме (1914–1915), «Портрет художника Василия Шухаева» (лист из альбома «Путешествие по Волге», 1911), «Портрет Василия Шухаева в студии» (1928).

Символичен как отражение жизненного пути художников тройной портрет с женой Шухаева – Верой Шухаевой (В. Шухаев «Тройной портрет: Александр Яковлев, Василий и Вера Шухаевы», 1921). Архетип тройственности мы увидим и на аналогичных архивных фотографиях, причем не только с Верой Шухаевой, с кото-

рой художник прожил более 50 лет, но и с первой женой В. Шухаева, брак с которой был недолгим.

Художники зарекомендовали себя как неоакадемисты или, как выразится С. Маковский, стилизаторы академии [Маковский 1916: 11], но узнаваемым их творчеством делает серия этюдов сангиной на тему животного мира, сделанных в римском зоологическом саду. Шухаев задумывает писать картину «Поклонение волхвов» – традиционный евангельский сюжет о рождении Иисуса, – но вдохновение ищет не в храме и не в итальянских музеях, а среди экзотических зверей и растительности, хотя традиционно природному миру этот сюжет отводит вторичную роль. Животные здесь могут лишь подчеркивать историчность свершившегося чуда – реалистичность того, что маги с Востока, ведомые Вифлеемской звездой, действительно, преодолев долгий путь, пришли на поклон к Мессии.

Но у Шухаева принципиально иное понимание сюжета. «По моей мысли, – пишет он, – поклониться пришли волхвы, сопровождаемые зверями» [Шухаев 2010: 141]. Дело, однако, не просто в том, что волхвов по замыслу сопровождают животные, а в том, что именно все многообразие животного мира определяет суть картины. «Походные» верблюды, судя по сохранившимся эскизам, теряются среди зебр, быков, обезьян, антилоп, эму, киви, а также окружающих их пальм и агав. В письме своему учителю Кардовскому Шухаев жалуется на то, что не может приступить к картине и откладывает ее именно потому, что долгое время ему не удается получить разрешение на работу в римском оазисе. Справившись наконец с бюрократическими сложностями, вместе с примкнувшим к нему Яковлевым они отдаются единому творчеству, где авторство работ без обращения к подписям установить уже затруднительно. Вот «Обезьяны» (1914) В. Шухаева, а вот «Обезьяны» (1915) А. Яковлева. Вот «Зебу» (1914) В. Шухаева, а вот «Пальмы» и «Козы» (1915) А. Яковлева. Что делают художники? Они визуально выступают апологетами идеи животных-субъектов и животных-объектов желаний, нивелирующей привилегию человека на исключительность в мире. Сегодня в философии такой подход называется *animal turn*, «анималистический поворот», суть которого сводится к тому, чтобы, онтологически уравнив человека и животного, отныне называть их «человеческими» и «нечеловеческими животными». Истиной нового мира по ту сторону антропоцентризма и спесицизма постулируется трансвидовая сексуальность и природная аффективность. Иными словами, речь идет о вариации радикально

трансгрессивной философии, обесмысливающей саму возможность абсолютизации любых границ, будь то границы между небом и землей, человеком и Богом, людьми и природой, мужчинами и женщинами, добром и злом, верхом и низом, высоким и низким, своим и чужим. «Венера» (1914) Яковлева – киборг-предвестник делезианского мира, то есть фигура, суть которой заключена в трансгрессивности. Имея женские гениталии и грудь, она лишена женственности. Мы видим массивный атлетический, почти мужской торс с широкой шеей, неестественно тонкую талию и удлиненные ноги, отрицающие материнское начало и служащие архитектурным подпорьем выставленных бедер, а также голову с редуцированным лицом. Перед нами чистое тело-объект наряду с другими нечеловеческими телами-объектами, плотно заполняющими картину.

Картина «Поклонение волхвов» не суждено было появиться на свет. Однако неисполненное полотно Шухаева символически воплотится в картине Яковлева «Человек и павиан» (1915), вобрав в себя все вдохновение римского зоосада. Здесь «человек» и «павиан» представляют собой не резонансные, но синонимичные фигуры, оправдывающие идею гибрида – человека-павиана. Человек не противостоит животным, а животные – человеку в мире, универсальным принципом которого является реабилитация меньшинств. Здесь визуально нивелированы сами основания для возникновения категории большинства, а человек логично становится меньшинством на фоне иных онтических меньшинств. Характерно, что второе название полотна – «Сиамский вакх», то есть Дионис – символ экстатического природного начала. Экстатический павиан символически воскрешает тему вакханалии, разработанную Шухаевым в годы ученичества под впечатлением от известной одноименной картины Рубенса, изображающей Диониса в окружении козлоногих сатиров и сатиресс. «Вакх» Яковлева и есть трансгрессивный сгусток аффективного мира по ту сторону оппозиций. Его тело человекоподобно, его звероголова-маска фиксирует взаимную проницаемость человеческого и нечеловеческого, «культуры» и «природы». Скрытые повязкой гениталии уравновешены жезлом и бурдюком, победоносно сжатыми в руках человека-павиана. Оскопленная в частном смысле, фигура олицетворяет собой сексуальность, трансгрессировавшую в космическое надындивидуальное качество. С фантастической растительностью переплетаются иные вариации чудесного мира – темнокожая обнаженная фигура верхом на белой лошади, белокожая обнаженная девица, увлекаемая сатиrom в гущу,

павиан на переднем плане картины, заботливо схвативший лапой детеныша.

Стоящий в раскрытой позе неистовый человек-павиан, вытаращивший на нас свои глаза и разинувший в диком вопле рот, замыкает галерею символов трансформаций нашего сознания. Он стоит в одном ряду с витрувианским человеком Леонардо да Винчи и Ацефалом Жоржа Батая. Ацефал – буквально безголовый – это образ, придуманный художником Андре Массоном по просьбе Ж. Батая для вдохновляемого им сообщества сакральной социологии, действовавшего во Франции в 30-е гг. XX в. У Ацефала на месте гениталий череп, в одной руке – горящее сердце, а в другой – кинжал. Нередко «безголовый» изображался на вулкане или на облаке в падающем, запрокинутом состоянии. Батай придал этому аффективному образу философский смысл: отсутствие головы означает не что иное, как отсутствие одной головы, то есть «смерть Бога». Иными словами, в образе Ацефала Батай, преодолевая гармонию да Винчи, формирует новый идеал человека, на место разума у которого становится аффект, на место формы и стабильности – принципиальная пластичность и вариативность, на место головы, символизирующей идею центра, а также категории истины, оригинала и замысла, – пространство возможных конфигураций, свободных от необходимости соотносываться с абсолютом. Абсолюта нет, «Бог умер». Би- и полицефальность, заключит Батай о новом принципе мира.

Образ человека-павиана, появившийся задолго до опытов Батая, опередил ход западной философии. Если бы сегодня Агамбен знал о нем, то его, а не изображение праведников с головами зверей из еврейской Библии XIII в. он использовал бы как олицетворение своей теории «по ту сторону бытия», согласно которой различия между человеком и животным носят не метафизический, а политический характер. По ту сторону политических операций по различению нет ни людей, ни животных, но есть блаженное состояние неведения относительно собственной природы. В феноменах зверчеловека из различных культур и религий Агамбен ищет подтверждение своей философии, не зная о том, что его работа уже была выполнена русскими художниками.

Почему живопись Шухаева и Яковлева опередила Батая и его философию? Потому что философия «слабых структур», апологетом которой был Батай, а также известный ряд авторов, которых традиционно объединяют под титулом постмодернистов, расшатыва-

вает основания человеческого мира. То, что делают Шухаев и Яковлев, резонирует не с постмодернистами, а с пришедшими им на смену современными постгуманистами. Постгуманистов интересует уже не человеческий мир и дискредитация идеи абсолютных истин в нем, а внечеловеческий мир и дискредитация человека как того, кто является основанием для межей в этом мире. Человек сдвигается на периферию мира с тем, чтобы открыть возможность каждому способу существования реализовать свое право быть вне гнета иерархий и сдерживающих фигур власти. Аффекту как животной непосредственной реакции на стимул отныне не противостоит эмоция как реакция человека на самого себя. Аффект понимается как универсальный язык описания мира, не позволяющий различить человеческое и нечеловеческое. Человек-павиан А. Яковлева подводит черту под философией человеческой исключительности и приглашает нас в мир пульсирующей страсти по ту сторону человека.

Литература

- Бенуа А. Экзамен Академии // Речь. 1912. 9(22) ноября. № 308.
- Левинсон А. Свое и чужое. «Мир искусства». Два художника // Современные записки. 1921. Кн. VI. Культура и жизнь. № 6. С. 247–252.
- Маковский С. К. По поводу выставки современных русских живописцев // Аполлон. 1916. № 8. С. 1–22.
- Радлов Н. Цех святого Луки // Аполлон. 1917. № 8–10. С. 61–79.
- Шухаев В. Жизнь и творчество. М. : Галарт, 2010.
- Шухаев В. И., Яковлев А. Е. Из неопубликованных писем Д. Н. Кардовскому и О. Л. Делла-Вос-Кардовской (1909–1915) [Электронный ресурс] : Советский музей. 1989. Март-апрель. № 2(106). URL: <http://museums.artyx.ru/books/item/f00/s00/z0000002/st017.shtml> (дата обращения: 24.09.2023).

К. Н. ХОЛОДНОВА

ЮРОДИВЫЙ КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ТИП В РОМАНАХ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО*

Герои-юродивые, созданные Ф. М. Достоевским в его произведениях, давно привлекают к себе внимание исследователей творчества великого писателя и философа. В данной статье будут проанализированы некоторые из существующих трактовок, а именно взгляды С. Н. Булгакова и В. И. Иванова на феномен юродствования у Ф. М. Достоевского. Автор статьи также предпринимает попытку впервые в научной литературе исследовать юродивых у Ф. М. Достоевского как антропологический тип и доказать, что истоки юродства коренятся в двойственности человеческой природы. Главным методом исследования становится антропологический анализ, вспомогательными – текстологический и сравнительный. Основными героями, к анализу которых обращается автор данной статьи, являются Соня Мармеладова из романа «Преступление и наказание» и Марья Тимофеевна Лебядкина из романа «Бесы». Такой выбор героев не случаен. Хромоножка – один из примеров классического юродивого в творчестве Ф. М. Достоевского, а юродство Сонечки Мармеладовой до сих пор некоторыми исследователями ставится под сомнение. Анализ двух разных образов юродивых поможет выявить то общее, что было, по Ф. М. Достоевскому, сердцевинной юродства как феномена. Также предполагается точечное обращение к образам Лизаветы Смердящей, князя Мышкина и Алеши Карамазова. Юродивый будет восприниматься автором не как сумасшедший, а как человек обратной перспективы, который редуцирует сущее и подчиняется лишь внутреннему причинению.

Ключевые слова: юродивый, философия Ф. М. Достоевского, антропология, двойственность, сознание, Бог, человек, человеческое в человеке.

* **Для цитирования:** Холоднова К. Н. Юродивый как антропологический тип в романах Ф. М. Достоевского // Философия и общество. 2024. № 3. С. 39–50. DOI: 10.30884/jfio/2024.03.04.

For citation: Kholodnova K. N. The Holy Fool as an Anthropological Type in Fyodor Dostoevsky's Novels // Filosofiya i obshchestvo = Philosophy and Society. 2024. No. 3. Pp. 39–50. DOI: 10.30884/jfio/2024.03.04 (in Russian).

The characters of holy fools created by Fyodor M. Dostoevsky have long attracted the attention of researchers of the works of the great writer and philosopher. The article analyzes some of the existing interpretations, namely the views of Sergey N. Bulgakov and Vyacheslav I. Ivanov on Fyodor Dostoevsky's phenomenon of foolishness. The author of the article also attempts, for the first time in academic literature, to study Dostoevsky's holy fools as an anthropological type and to prove that the origins of foolishness are rooted in the duality of human nature. Anthropological analysis becomes the main method of research, textual and comparative analysis become auxiliary. The main characters analysed by the author of this article are Sonya Marmeladova from the novel "Crime and Punishment" and Marya Timofeevna Lebyadkina from the novel "Demons". This choice of characters is not accidental. The Limp is an example of the classic holy fool in Dostoevsky's works, and the foolishness of Sonechka Marmeladova is still questioned by some researchers. The analysis of two different images of holy fools will help to identify the similarity that, according to Dostoevsky, was at the heart of the phenomenon of foolishness. It is also supposed to appeal to the image of Lizaveta Smerdyaschaya, Prince Myshkin and Alyosha Karamazov. The fool is not perceived by the author as a madman, but as a person from the opposite perspective, who reduces what exists and obeys only internal causation.

Keywords: *the holy fool, the philosophy of Fyodor Dostoevsky, anthropology, duality, consciousness, God, man, the human in man.*

Введение

В своей книге «Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники» Д. С. Мережковский задается двумя вопросами: «что это за странный писатель, с неумолимым любопытством “копающийся” только в болезнях, только в самых страшных, позорных язвах души человеческой, вечно бередящий эти язвы, как будто не может или не хочет говорить о другом» [Мережковский 1995: 114] и «что это за странные герои – эти “блаженненькие”, кликуши, сладострастники, юродивые, бесноватые, идиоты, помешанные» [Там же].

Несмотря на общий и непрекращающийся интерес к героям-юродивым в творчестве Ф. М. Достоевского многие из них до сих пор остаются неисследованными, а те, которые кажутся исследованными, практически не получили философского осмысления. В первую очередь, на наш взгляд, это связано с самим образом юродивого, который видел и создавал Ф. М. Достоевский в своих произведениях. В обыденном сознании за юродивыми закрепилась слава сумасшедших. Этому же способствовала европейская интеллектуальная и культурная традиция, которая через Мишеля Фуко говорила ис-

ключительно о шизофрениках [Фуко 2010]. До сих пор в ряде европейских языков, а именно в английском, французском, немецком и итальянском, нет отдельного слова для передачи смысла феномена юродства. Юродивый в этих языках обозначается тем словом, которое в первую очередь имеет коннотацию «глупый, сумасшедший». В английском языке – это *fool*, в итальянском – *matto*, во французском – *fou d'esprit*, в немецком – *närrisch*. Кроме того, начиная с Платона европейская философская мысль стала воспринимать двойственную природу человека как разделение на душу и тело [Платон 2022]. А если человек раздваивается на душу и тело, а не внутри одного сознания, то он всегда живет в тождестве бытия и мышления, как завещал Парменид. Такой человек не принадлежит субъективности, не грезит, не живет, приоритизируя внутренний опыт, а значит, он может быть либо здоровым, либо больным. Все это способствовало тому, что осмыслять юродство как отдельный феномен стало возможным полноценно именно в русской интеллектуальной традиции. Одной из первых масштабный философско-антропологический анализ юродства предложила профессор Н. Н. Ростова в своей диссертации «Человек обратной перспективы: философско-антропологическое исследование феномена юродства Христа ради» [Ростова 2008]. Однако образы героев-юродивых Ф. М. Достоевского там затронуты не были.

Самой ранней попыткой со стороны Ф. М. Достоевского создать героя-юродивого нам представляется образ Макара Деушкина из романа «Бедные люди» [Достоевский 2020а]. Далее Достоевским будет создана целая панорама из образов юродства. Юродивые у него будут при этом очень разные, например, Алеша Карамазов «непрерменно из таких юношей вроде как бы юродивых, которому попади вдруг даже целый капитал, то он не затруднится отдать его по первому даже спросу» [Достоевский 2020б: 30]. Для него Бог – это «тот горизонт, внутри которого ты актуально можешь выстроить то, что дано потенциально» [Ростова 2021: 383]. А сестра старухи-процентщицы Лизавета остается образом таинственным и нераскрытым. Князь Лев Николаевич Мышкин из романа «Идиот», которого Рогожин называет юродивым, был для Ф. М. Достоевского попыткой создать образ положительно прекрасного человека. Однако, несмотря на обилие материалов для исследования, в данной статье мы сосредоточимся на анализе двух образов героев-юродивых, явленных в романном пространстве

Ф. М. Достоевского, а именно на Соне Мармеладовой и Марье Тимофеевне Лебядкиной.

«Двойственный человек» Ф. М. Достоевского

За несколько лет до смерти в своем письме художнице Е. Ф. Юнге Ф. М. Достоевский напишет: «Что Вы пишете о Вашей двойственности? Но это самая обыкновенная черта у людей... не совсем, впрочем, обыкновенных. Черта, свойственная человеческой природе вообще, но далеко-далеко не во всякой природе человеческой встречающаяся с такой силой, как у Вас. Вот и поэтому Вы мне родная, потому что это *раздвоение* в Вас точь-в-точь, как и во мне, и всю жизнь во мне было. Это – большая мука, но в то же время и большое наслаждение. Это – сильное сознание, потребность самоотчета и присутствие в природе Вашей потребности нравственного долга к самому себе и к человечеству» [Достоевский 2018: 186–187]. О каком раздвоении здесь говорит Ф. М. Достоевский? Совсем не о том, о котором на протяжении всего своего существования говорила европейская философия, то есть не о раздвоении на душу и тело, а о раздвоенности человека внутри одного своего сознания. Человек, как постулировал Ф. М. Достоевский в одном из выпусков «Дневника писателя» за октябрь 1876 г., – это тот, кто всегда «с раздвоенной жизнью и высшим прозрением» [Его же 2021: 462]. Он, как герой «Записок из подполья», болен, потому что «слишком сознавать – это болезнь, настоящая полная болезнь» [Достоевский 2019а: 598]. Он, как герой «Двойника», который после скандала на дне рождения Клары Олсуфьевны, дочери своего благодетеля Олсуфия Ивановича Берендеева, внезапно обнаружил, что раздвоился: «...тот, кто сидел теперь напротив господина Голядкина, был – ужас господина Голядкина, был – стыд господина Голядкина, был вчерашний кошмар господина Голядкина, одним словом был сам господин Голядкин» [Достоевский 2020в: 169]. В чем проявляется двойственность человеческой природы? В том, что человек живет распятым между действительностью и грезой. У него, как у Голядкина, в реальности не получается совершить даже самых обычных действий: желая поздравить Клару Олсуфьевну, он сбивается и замолкает, желая пригласить ее на танец, он спотыкается и конфузится. Он живет со сниженной реакцией на мир, потому что грезит и сосредоточен не на внешнем, а на своем внутреннем. Картина его мира отличается от мира, а его чувство реальности предваряет реальность. Ему, как герою «Записок из подполья», никакого дела нет

до того, что на месте дворца курятник, ведь он грезит о дворце. Он живет не внешним причинением, то есть аффектом, а внутренним, то есть эмоцией. У него сломан инстинкт, и он сам себя терзает образами. Раздвоенный человек выбирает одиночество и молчание, которые дают ему необходимую дистанцию между ним и миром, момент свободы, зазор, благодаря которому он сможет развернуться к самому себе. Именно для такого двойственного человека возможно юродство там, где невозможно оно для человека с раздвоением на душу и тело.

Хромоножка: антропология юродства в романе «Бесы»

Марья Тимофеевна Лебядкина, или Хромоножка, – один из самых притягательных образов юродства в творчестве Ф. М. Достоевского. Именно она и Лизавета Смердящая из «Братьев Карамазовых» наиболее похожи на классических юродивых. Во многом поэтому было очень мало исследований феномена юродства в творчестве Ф. М. Достоевского, не затрагивающих образ Хромоножки. Глава четвертая первой части романа «Бесы» так и называется «Хромоножка», именно в ней мы и знакомимся с Лебядкиной, о существовании которой до этого говорили только намеками. Первый раз мы застаем героиню, сидящую при свете тоненькой свечи, а перед ней на столе лежит маленькое деревянное зеркальце, старенькая колода карт и старая книжка. Марье Тимофеевне около тридцати лет, она болезненно худощава, одета в серое ситцевое платье, а жидкие темные волосы ее собраны в пучок. Она набелена, нарумянена, и даже губы ее чем-то намазаны, а в ее радостном взгляде читается что-то мечтательное. Шатов говорит, что она страдает какими-то нервными припадками. Они случаются с ней несколько раз в день, после чего она забывает все, что было до. Живет Марья Тимофеевна с братом, капитаном Лебядкиным, который ее постоянно бьет.

Анализируя этот образ, С. Н. Булгаков в своей работе «Русская трагедия» будет говорить о царстве света и царстве тьмы в романе. Наиболее ярким представителем царства тьмы будет являться Николай Всеволодович Ставрогин. Опираясь на описание внешности главного героя романа, С. Н. Булгаков напишет: «Ставрогина нет, ибо им владеет дух небытия, и он сам знает о себе, что его нет» [Булгаков 1996: 492]. Он замечает паралич личности Ставрогина, у которого личность будто кем-то выедена, а вместо лица у него маска, личина. Но одновременно с этим небытием главного героя

все нити романа, все события и связи каким-то образом сходятся именно в нем. Именно его любят все, и только вещая Хромоножка, как называет ее С. Н. Булгаков, будучи медиумом добра, «из снов своих узнает страшную тайну о том, что он самозванец, личина, скорлупа, что его нет, и этот суд Хромоножки, или высшей силы, через нее гласящей, окончательно решает судьбу Ставрогина» [Булгаков 1996: 493]. Именно после этого, по мнению С. Н. Булгакова, Ставрогин соглашается на убийство Лебядкиной. Хромоножка и является представительницей царства света, она «ясновидящая, из рода сивилл, которые читают в книге судеб с закрытыми глазами» [Там же: 494]. Несмотря на это и она не принадлежит к положительным героям и не является олицетворением добра. Она живет под щитом своей уродливости, слабоумия и юродства, которые защищают ее от зла и делают открытой добру. «Ее охраняет от злых чар покров чистой женственности; это не дурная, бесплодная, ведовская женственность колдуньи, но исполненная воли к материнству, и в девственности своей не хотящая бесплодия, – отблеск немеркнувшего света “Девы и Матери”» [Там же: 495]. Именно этим объясняет Булгаков ее фантазии о ребенке, которого она родила, а потом утопила. Отказывая Лебядкиной в религиозном начале, С. Н. Булгаков, опираясь на теософский язык, пишет о том, что ее видения являются астральным ясновидением, а не религиозным вдохновением. Хромоножка – сивилла, как уже было сказано выше, но не пророчица. Ее пронизывают нездешние лучи, она слышит потусторонние голоса, поэтому ее не может обмануть личина Ставрогина. Но, несмотря на это, «и ее нет, как лица, как индивидуальности, она вся как будто расщеплена своим слабоумием, юродивостью, даже своим ясновидением» [Там же]. Опираясь на Платона, который писал о людях, чей пророческий дар связан не с головой и сердцем, а с печенью [Платон 1994], он делает вывод о принадлежности Хромоножки к дохристианской эпохе: «...она праведна и свята, но лишь естественной святостью Матери Земли, природной мистики, живет от “слов, написанных в сердцах язычников”, и еще не родилась к христианству» [Булгаков 1996: 495]. Она, по С. Н. Булгакову, «разумет шепот Додонского дуба, прислушивается к органическому лепету пифийской жрицы на ее треножнике и пророчеству весталки» [Там же], но она не знает Бога, который соединил в себе божеское и человеческое, очеловечился, чтобы человек обожился, и возшел на Голгофу во имя свободы людей.

В. И. Иванов продолжает линию С. Н. Булгакова в осмыслении образа Марьи Тимофеевны Лебядкиной. По его мнению, создавая образ Хромоножки, Ф. М. Достоевский хотел показать, как «Вечная Женственность в аспекте русской Души страдает от засилия и насильничества “бесов”, искони борющихся в народе с Христом за обладание мужественным началом народного сознания» [Иванов 1996: 511]. А так же как бесы обижают саму Богородицу – именно этим объясняет эпизод поругания иконы В. И. Иванов. Он называет Хромоножку медиумом Матери-Земли и пишет о том, что она представляет Душу Земли Русской.

Несмотря на интересные толкования С. Н. Булгаковым и В. И. Ивановым образа Хромоножки, мы будем утверждать, что этого недостаточно для понимания феномена юродства в творчестве Ф. М. Достоевского. Марья Тимофеевна Лебядкина – лишь одна из ряда героев-юродивых, которые были созданы писателем в его произведениях. Такие герои, как, например, Сонечка Мармеладова и Алеша Карамазов, тоже являются юродивыми, что прямо следует из текстов Достоевского, однако у них не помутнен разум и нельзя говорить о какой-то корреляции, например, между Соней и Богородицей. А значит, есть что-то другое, что объединяет всех героев, которых Достоевский делает юродивыми, и, на наш взгляд, это стремление к радикальной редукции наличного, приоритет внутреннего опыта над внешним, которые возможны у Достоевского только в том случае, если мы говорим о человеке с раздвоенным сознанием. Также нам кажется важным обратить внимание на то, что образ Лебядкиной не видится нам расщепленным, скорее наоборот, живя в царстве видений и грез, она принадлежит субъективности, а значит, преодолевает бессмысленность мира, являя в него свои грезы как смыслы. И именно это представляется нам единственным специфически человеческим способом существовать, единственной возможностью для человека оставлять следы в реальности.

Итак, когда Шатов с гостем приходят к Марье Тимофеевне, для рассказчика, узнавшего ранее об избияниях, которые терпит Хромоножка от своего брата, становится странным, что он застал улыбающуюся, тихую, спокойную и радостную женщину. В этом есть какое-то противоречие, ведь человек, которого бьют, не может быть ни спокоен, ни счастлив. Но Марья Тимофеевна существует не в реальности, а в грезе, а значит, все действительное не имеет над ней практически никакой власти. Шатов заводит с ней разговор,

а Марья Тимофеевна замечает, что он часто скучает: «...странно мне на вас всех смотреть; не понимаю я, как это люди скучают. Тоска не скука. Мне весело» [Достоевский 1996: 91]. В этом слышится какое-то отрезание себя от других людей, как будто она к ним не принадлежит. Скучает кто? Тот, кто не грезит. Про Лебядкина, который ее бьет, она говорит, что тот ее лакей, а Шатов добавляет от себя, что хоть брат ее и избивает, а она его ничуть не боится. И вообще она мало что помнит и, скорее всего, уже на их месте представляет совсем других людей, ведь чуть только пересташь с ней разговаривать, «она тотчас же перестает слушать и тотчас же бросается мечтать про себя, именно бросается» [Там же]. «Мечтательница чрезвычайная, – продолжает Шатов, – по восьми часов, по целому дню сидит на месте» [Там же]. Именно эта мечтательность и позволяет Хромоножке абстрагироваться от реальности, не скучать, не страдать от того, что ее брат избивает, а жить так, как дано жить только человеку с сознанием. Дальше Марья Тимофеевна рассказывает о том, как в монастыре была и что, как ей кажется, родила ребенка. Этот эпизод проанализирован исследователями уже не один раз, как и было показано в статье ранее, однако мы хотим сосредоточиться на том, что, на наш взгляд, от них ускользнуло. Марья Тимофеевна рассказывает о том, как она в монастыре плакала, но не от горя: «Ничего-то нет в этих слезах дурного; и хотя бы и горя у тебя какого не было, все равно слезы твои от одной радости побегут» [Там же: 92]. Это замечание кажется нам важным потому, что из него становится очевидным, что Марья Тимофеевна внутренне воздействует сама на себя эмоцией и не допускает воздействия внешнего, то есть аффекта. То, что она чувствует и делает, является результатом внутреннего причинения и не имеет никакого отношения к реальности.

Продолжая разговор, Шатов спрашивает у нее, а что, если ребенка не было и все это один только бред ее. Марья Тимофеевна отвечает: «Трудный вопрос задаешь мне, Шатушка, – раздумчиво и безо всякого удивления такому вопросу ответила она, – на этот счет я тебе ничего не скажу, может, и не было; по-моему, одно только твое любопытство; ведь я все равно о нем плакать не перестану» [Там же: 93]. Здесь мы очень четко видим, что она не отличает мир от картины мира и не только не отличает, но не представляет возможным отличить, да и смысла нет, ведь ее реакции – это результат ее воздействия на саму себя. При помощи воображения она достраивает реальность и не отличает реальное от выдуманного.

Соня Мармеладова: антропология юродства в романе «Преступление и наказание»

Стоит сразу оговориться, что Соня Мармеладова не единственная юродивая в этом произведении. Через мысли Раскольникова Ф. М. Достоевский дает нам понять, что и Лизавета, сестра старухи-процентщицы, убитая Родионом, тоже юродивая. Она, по словам Сони, была справедливая, они вместе Евангелие читали, говорили, и Лизавета обязательно Бога узрит. Помня об этом, мы все же предпочтем сосредоточиться на анализе образа Сонечки Мармеладовой.

Впервые с Соней Мармеладовой не заочно мы знакомимся в седьмой главе второй части романа, когда умирает ее отец Мармелад, раздавленный лошаадьми. Она появляется в доме отца в грошовом наряде, но разукрашенном по-уличному, «под вкус и правила, сложившиеся в своем особом мире, с ярко и позорно выдающеюся целью» [Достоевский 2019б: 197]. Раскольников отдает последние деньги на похороны Мармеладова, и позднее Сонечка приходит от Катерины Ивановны, чтобы его благодарить, пригласить на поминки, и оставляет свой адрес. Измученный своим преступлением Раскольников приходит к Соне и заводит с ней разговор о жизни и будущем ее братьев и сестер. Сначала Раскольников спрашивает у Сони, что будет с сиротами, если она заболет и ее в больницу свезут? «Ах, что вы, что вы! Этого-то уж не может быть» [Там же: 341], – восклицает Сонечка. Раскольников с усмешкой спрашивает, не застрахована ли Соня, ведь от жизни-то, по его мнению, никто не может быть застрахован. Но Сонечка отвечает: «Бог этого не попустит!» [Там же]. На протяжении всего разговора складывается такое ощущение, как будто Раскольников говорит с позиции реальности, а Сонечка с какой-то другой, только ей ведомой действительности, где уповают на Бога. Раскольников приводит вполне жизненные аргументы, усмехаясь, издеваясь и терзая Соню, а та все их отвергает в надежде на Бога. «С Полечкой, наверно, то же самое будет» [Там же: 342], – продолжает Раскольников разговор. «Нет! Нет! Бог, Бог такого ужаса не допустит! Нет! Нет! Ее Бог защитит, Бог!» [Там же] – кричит Соня в ответ, как отчаянная. А Раскольников говорит, что Бога-то, может, и нет. Лицо Сони вдруг страшно меняется, она закрывает его руками и начинает горько-горько рыдать. «Юродивая! Юродивая!» [Там же: 346], – постоянно твердил про себя Раскольников во время встречи с Соней. Он говорит ей,

что она напрасно себя предала и умертвила, что никому она этим не помогает и ни от чего не спасает, что гораздо разумнее было бы утопиться и покончить со всем этим, а еще удивляется, как в ней такой позор и такая низость рядом со святыми чувствами уживаются. Он удивляется, как она в таком положении не сошла с ума, что же ее поддерживало? Ведь «этот позор, очевидно, коснулся ее только механически; настоящий разврат еще не проник ни одною каплей в ее сердце: он это видел; она стояла перед ним наяву...» [Достоевский 2019б: 344]. В голове Раскольников, который мыслит категориями реальности, роятся вопросы: «Но кто же сказал, что она не сошла с ума? Разве она в здравом рассудке? Разве так можно говорить, как она? Разве в здравом рассудке так можно рассуждать, как она? Разве так можно сидеть над погибелью, прямо над смрадною ямой, в которую уже ее втягивает, и махать руками, и уши затыкать, когда ей говорят об опасности? Что она, уж не чуда ли ждет? И наверно так. Разве все это не признаки помешательства?» [Там же: 345]. Соня волнует Раскольникова, она его поражает, ему, человеку идеи, построившему на основании логики теорию, допускающую кровь по совести, она непонятна. Она как будто отвергает жизнь, она ее игнорирует и оперирует доводами, которых нет в эмпирической реальности. На реальность она отвечает Богом, на законы земли – законами неба. Соня сохраняет внутреннюю чистоту при внешней грязи. И Раскольников не понимает, как же ей это удастся. Она приоритизирует внутренний опыт и очень мало значения придает внешнему, живет не в мире, а в картине мира. Соня отдает себе отчет в репрессивности и жестокости мира, где дети могут голодать и трястись от страха, где такая справедливая Катерина Ивановна бьется головой о стену, задыхаясь от кровавого кашля, но она также знает, что не может этого изменить. А что она может изменить? Свое внутреннее, оно полностью зависит от нее. И то, что Раскольникову кажется ее безумием, есть, как писал Ф. И. Гиренок, «русское безумие юродивого. Это сумасшествие того, кто в земном мире хочет жить по законам небесного» [Гиренок 2023]. Что для этого нужно? Сознание, которое есть сенсориум, где спрятано, по Ф. И. Гиренку, чувство бога, чувство времени, чувство реальности и чувство самого себя. Именно оно делает человека не частью природы, а ее пределом. Чувство самой себя удерживает Соню от проникновения в нее грязи, которой она касается, живя по желтому билету. Чувство Бога помогает ей не жить связями внешней причинности в мире наличного, а верить, что Бог зла не допустит. Чув-

ство реальности помогает ей продолжать верить, что Бог не попустит, чтобы сестра по желтому билету жила. Чувство времени помогает ей созерцать саму себя и длить грезы, удерживая их в мире.

Выводы

Один из законов юродства, согласно Ф. И. Гиренку, состоит в том, «чтобы говорить правду и объявлять неправдой все, что не находит отклика в твоём чувстве» [Гиренок 2023]. Это значит, что мир юродивого будет распадаться на реальность и грезу, тогда как в желании шизофреника они будут совпадать. Соня Мармеладова и Марья Тимофеевна Лебядкина объявляют правдой только то, что находит отклик в их внутреннем опыте, и пренебрегают тем, что не находит. Таким образом, внутреннее для них гораздо более значимо и очевидно, чем внешнее, хотя первое в отличие от второго остается неявленным. Каждая из них обладает сознанием, в котором появился второй план, именно благодаря ему в мире появляются мнимости и данное, а человек ускользает от того, чтобы быть частью сущего. Внутреннее юродивого имеет исток в нем самом, а вся жизнь становится тем, что определяется внутренним миром и не имеет никакой внешней детерминации, а также связи с наличным. Реальность, напротив, будет являться производной от грез, ведь ее будет предвирать чувство реальности, и внешний мир станет тем, что учреждено в согласии с законами внутреннего. Именно в этом, на наш взгляд, и будет заключаться то главное, что объединяет всех героев-юродивых, созданных Ф. М. Достоевским.

Литература

Булгаков С. Н. Русская трагедия / Ф. М. Достоевский // Бесы: Роман в трех частях; «Бесы»: Антология русской критики. М. : Согласие, 1996. С. 489–507.

Гиренок Ф. И. Безумие галлюцината, безумие поэта [Электронный ресурс] : Журнал «Нож». 2023. 28 февраля. URL: <https://knife.media/sylphida/> (дата обращения: 30.09.2023).

Достоевский Ф. М. Бесы. Роман в трех частях / Ф. М. Достоевский // Бесы. Роман в трех частях; «Бесы»: антология русской критики. М. : Согласие, 1996. С. 5–434.

Достоевский Ф. М. Письма 1872–1881. М. : Т8 RUGRAM, 2018.

Достоевский Ф. М. Записки из подполья / Ф. М. Достоевский // Полн. собр. повестей и рассказов в одном томе. М.: АЛЬФА-КНИГА, 2019а. С. 596–674.

Достоевский Ф. М. Преступление и наказание: роман. М. : Эксмо, 2019б.

Достоевский Ф. М. Бедные люди / Ф. М. Достоевский // Униженные и оскорбленные: романы, повести. СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2020а. С. 5–120.

Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. М. : Эксмо, 2020б.

Достоевский Ф. М. Двойник / Ф. М. Достоевский // Униженные и оскорбленные: романы, повести. СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2020в. С. 121–270.

Достоевский Ф. М. Дневник писателя. СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2021.

Иванов В. И. Основной миф в романе «Бесы» / Ф. М. Достоевский // Бесы: Роман в трех частях; «Бесы»: Антология русской критики. М. : Со-гласие, 1996. С. 508–512.

Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М. : Республика, 1995.

Платон. Тимей / Платон // Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М. : Мысль, 1994. С. 421–500.

Платон. Федон / Платон // Диалоги. СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2022. С. 167–250.

Ростова Н. Н. Человек обратной перспективы: философско-антропологическое исследование феномена юродства Христа ради: дис. ... канд. филос. наук. М., 2008.

Ростова Н. Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М. : Проспект, 2021.

Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2010.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЭТИКА

О. А. ЕФРЕМОВ

АДАПТАЦИОННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ «ЦЕННОСТНОГО ЯДРА» РОССИЙСКОГО СОЦИОКУЛЬТУРНОГО МИРА В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОСТИ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ*

Данная статья посвящена аксиологическому аспекту адаптации к современности. Ценности – важнейший механизм ориентации и регуляции деятельности, следовательно, от содержания и степени признания ценностей зависят адаптационные возможности общества. Можно сказать, что ценности призваны придать эффективному статус должного. Данная ситуация осознана в наиболее удачно модернизирующихся обществах, например в Китае, в частности, в работах главного идеолога КНР профессора Ван Хунина. Роль ценностей признается и в России, с этим связан ряд законодательных актов, а также реализуемые интеллектуальным сообществом совместно с властными структурами проекты, например, такие как «ДНК России» и «Цивилизационное будущее России». Утверждается, что особую значимость имеет сознательное восприятие ценностей молодежью, что выступает условием обретения ею осознанной идентичности. В статье формулируется понятие ценностного

* Исследование выполнено при поддержке гранта РФФ 22-28-00927 «Диагноз современности и глобальные общественные вызовы в социально-философской рефлексии».

Для цитирования: Ефремов О. А. Адаптационный потенциал «ценностного ядра» российского социокультурного мира в условиях современности: к постановке проблемы // Философия и общество. 2024. № 3. С. 51–68. DOI: 10.30884/jfio/2024.03.05.

For citation: Efremov O. A. The Adaptation Potential of the “Value Core” of the Russian Socio-Cultural World in Current Conditions: Towards the Setting of the Problem // Filosofiya i obshchestvo = Philosophy and Society. 2024. No. 3. Pp. 51–65. DOI: 10.30884/jfio/2024.03.05 (in Russian).

ядра российского социокультурного мира, описывается его содержание, строение и функции. Основные ценности формулируются в терминах, аутентичных отечественной традиции. Предпринимается оценка некоторых адаптационных возможностей отечественного ценностного ядра (ценностей хозяйствования и служения), а также условий его адаптационной эффективности. К числу данных условий отнесены: принцип избегания крайностей в сочетании «своего – чужого», соотношение традиции и новации, должного и сущего, русского и российского. Особый акцент сделан на требовании критической рефлексии ценностей, что является условием их модернизации, необходимой для выполнения адаптивных функций. В заключении выдвигается предложение о создании «исследовательской оптики», прежде всего понятийного аппарата, приспособленного к анализу российского социокультурного мира, позволяющего увидеть как общесоциальные, так и специфические его характеристики.

Ключевые слова: ценности, адаптация, современность, ценностное ядро, критическая рефлексия, традиция, новация, модернизация, социокультурный мир, российское – русское, хозяйственность, служение.

This article focuses on the value aspect of adaptation to modernity. Values are the main mechanism of orientation and regulation of activity, therefore, the adaptive capacity of society depends on the content and degree of recognition of values. It can be said that values are called upon to give the effective the status of the proper. This situation is realized in the most successfully modernizing societies, for example, in China, in particular, in the works of China's chief ideologis, Professor Wang Huning. The role of values is also recognized in Russia, and a number of legislative acts and projects carried out by the intellectual community together with the authorities, such as the DNA of Russia and the Civilizational Future of Russia, are related to it. It is argued that the conscious perception of values by young people is of particular importance as a condition for them to acquire a conscious identity. The article formulates the concept of the value core of the Russian socio-cultural world, describes its content, structure and functions. The core values are formulated in terms that are authentic to the domestic tradition. Some adaptive possibilities of the domestic value core (values of management and service) are evaluated, as well as the conditions of their adaptive efficiency. These conditions include the following: the principle of avoiding extremes in the combination of "own and foreign", the relationship between tradition and innovation, due and essence, Rus and Russian. Special emphasis is laid on the need for critical reflection of values, which is a condition for their modernization, necessary for the performance of adaptive functions. In conclusion, a proposal is made to create a "research optics", first of all, a conceptual apparatus adapted to the analysis of the Rus-

sian socio-cultural world, which allows us to see both general social and specific characteristics of it.

Keywords: *values, adaptation, modernity, value core, critical reflection, tradition, innovation, modernization, socio-cultural world, Rus/Russian, economy, service.*

Россиеведение как условие адаптации к современности и обретения устойчивой социокультурной идентичности

Проблема адаптации к условиям современности или, другими словами, выживания и развития, успешного общественного воспроизводства остается как важнейшей практической задачей нашего общества, так и актуальным полем теоретических исследований, без которых практические цели вряд ли могут быть достигнуты.

Но адаптация предполагает решение как минимум двух задач. Во-первых, необходим анализ современности как таковой, вызовов, формируемых ею по отношению к обществу как организационной форме деятельности людей. Во-вторых, актуализируется задача самопознания, понимания специфики собственной социокультурной реальности, которая способна как создать препятствия для адаптации, так и открыть особые возможности, отсутствующие у других. Необходимо развитие россиеведения как комплексного изучения российского социокультурного мира.

Следует указать и еще на одну важную проблему, к сожалению, традиционную для России, но имеющую особенную остроту в условиях современности, – *обретение осознанной социокультурной идентичности* молодежью, попадающей в разнообразные, порой разрушительные «поля влияния», порождающие как личностные, так и социальные конфликты.

Данную проблему можно описать как «парадокс Татьяны Лариной». Героиня Пушкина, как мы помним, «по-русски плохо знала, журналов наших не читала, и выражалась с трудом на языке своем родном». Но при этом оставалась «русская душою, сама не зная почему» и неосознанно любила все русское.

В конечном счете любые программы реализуются в деятельности людей, а молодежь – группа, которой, собственно, и предстоит осуществлять адаптационные социальные цели, самоосуществляясь в процессе их достижения. Формирование осознанной социокультурной идентичности, а следовательно, и полноценной субъектно-

сти молодежи возможно только при условии решения двух предыдущих задач.

Именно на это направлен целый ряд проектов, реализуемых сегодня совместно властными институтами и интеллектуальным сообществом. К ним можно отнести широкомасштабный проект «ДНК России», результатом которого стали не только руссиеведческие исследования, но и разработка курса «Основы российской государственности», введенного в 2023 г. в высших учебных заведениях России¹.

Можно также отметить проект «Цивилизационное будущее России», объединяющий не только зрелых ученых и деятелей культуры, но и социально активную молодежь².

Очевидно, что основу социокультурного мира составляют присущие ему мировоззренческие принципы, на основании которых формируются ценностные системы, создающие программы поведения, воплощенные в организации и функционировании общественных институтов.

Задача данной статьи – определить статус, функции и выявить основные компоненты ценностных оснований российского социокультурного мира, рассмотреть некоторые из них с точки зрения адаптивного потенциала в условиях современности.

Мы понимаем российский социокультурный мир как «единство (пространственное, экономическое, социальное, политическое, духовное), созданное русским народом в сотворчестве с другими народами России [Основы... 2023а: 195]. На наш взгляд, стоит говорить именно о *российском*, а не *русском* мире. При этом подчеркивается многообразие (этническое, конфессиональное и т. д.) основ нашей социокультурной реальности, учитывается вклад разных народов в ее формирование. Подобный подход позволяет также выявить специфическое положение и особую роль русского народа в данном процессе, как народа цивилизационно объединяющего, государствообразующего (что отражено и в Конституции РФ). Подмена же русским российского чревато не только своеобразным великорусским шовинизмом, способным вызвать реакцию оттор-

¹ В рамках данного проекта уже подготовлены три учебника (см.: Основы... 2023а; 2023б; 2023в).

² В последние годы изданы обобщающие труды по специфике российской цивилизации [см., например: Перевезенцев 2023; Сухейль Фарих 2022].

жения у других народов России, но и утратой именно *русской этничности*, растворением ее в общероссийском целом через отождествление с ним.

«Ценностное ядро» российского социокультурного мира

Ценности – философское понятие с богатейшей историей и множеством самых разнообразных трактовок. Кроме того, аксиологическая проблематика нашла отражение и в других областях социогуманитарного знания – в частности, социологии и психологии. Анализ ценностных оснований играет важнейшую роль в политологии, экономической и правовой теориях.

Не вдаваясь в полемику, мы принимаем за основу определение ценностей, предложенное К. Х. Момджяном. Он определяет ценности как *субординированную систему мотивационных предпочтений*, связанных с поиском стратегических целей существования, приоритетных для человека, определяющих «лучшее» для него... Ценности – это предельные основания целеполагания, мир *конечных целей... цели-идеалы*, которые придают человеческой жизни субъективный смысл, ради чего человек считает нужным жить, работать, рожать детей и т. д.» [Момджян 2013: 85]. К. Х. Момджян отмечает, что ценностный мир человека представляет собой систему, где можно различить *ценности фундаментальные и производные*, относящиеся к средствам достижения конечных целей.

При этом подчеркнем, в нашем понимании ценности выступают не как нечто вневременное (в духе баденской школы неокантианства), тем более «свыше данное» (что свойственно для религиозно ангажированных концепций), а как поведенческие ориентиры, призванные сформировать эффективные модели деятельности, позволяющие адаптироваться к вызовам среды.

В рамках отдельного социокультурного мира ценности взаимосвязаны, в силу чего можно говорить о системе ценностей. Причем в нормально функционирующем обществе система ценностей при некоторой вариативности должна быть в основе своей признана всеми. В силу этого мы считаем возможным говорить о «ценностном ядре».

Ценностное ядро представляет собой систему наиболее социально и лично значимых ценностей, по поводу содержания

и понимания которых существует относительный консенсус среди представителей данного социокультурного мира.

Соответственно, ценностное ядро социокультурного мира может быть понято как *механизм успешного общественного воспроизводства, придающий эффективному статус должного*.

Мы полагаем возможным выделить следующие функции ценностного ядра: мотивационно ориентирующую, консолидирующую, функцию идентичности, адаптивную, контрольно оценивающую.

Мотивационно ориентирующая функция состоит в выработке ориентиров и формирования мотивации деятельности людей.

Суть консолидирующей функции в создании аксиологической основы социокультурного мира, позволяющей, однако, не жестко унифицировать всех и вся, а построить симфоническое единство, объединяющее многообразное, в котором индивидуальность получает возможность развития в рамках целого и во благо целого.

Функция идентичности связана с обретением социокультурной идентичности через осознанное приобщение к ценностному ядру.

Адаптивная функция заключается в возможности выработки поведенческих программ, отвечающих вызовам среды.

Контрольно оценивающая функция позволяет сформировать механизмы социального контроля и самоконтроля поведения человека, способные обеспечить коррекцию скорее методами убеждения, а не путем жесткой подавляющей репрессивности.

Ценностное ядро российского социокультурного мира включает в себя следующие основные ценности: *вера, хозяйственность, домостроительство, служение, соборность, державность, правда, справедливость, любовь, сострадание, совесть, свобода как добрая воля, красота, достоинство человека*³.

В Указе Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 дается определение традиционных ценностей и перечисляются основные традиционные ценности российской цивилизации.

«Традиционные ценности – это нравственные ориентиры, формирующие мировоззрение граждан России, передаваемые от поко-

³ Данный набор ценностей был разработан автором совместно с профессором Е. А. Маковецким и доцентом Е. А. Овчинниковой при участии коллег по проекту «ДНК России» и нашел выражение в учебном пособии «Основы российской государственности» [см.: Основы... 2023а: 212–255].

ления к поколению, лежащие в основе общероссийской гражданской идентичности и единого культурного пространства страны, укрепляющие гражданское единство, нашедшие свое уникальное, самобытное проявление в духовном, историческом и культурном развитии многонационального народа России.

К традиционным ценностям относятся жизнь, достоинство, права и свободы человека, патриотизм, гражданственность, служение Отечеству и ответственность за его судьбу, высокие нравственные идеалы, крепкая семья, созидательный труд, приоритет духовного над материальным, гуманизм, милосердие, справедливость, коллективизм, взаимопомощь и взаимоуважение, историческая память и преемственность поколений, единство народов России» [Указ... 2022].

Как соотносятся предложенное выше ценностное ядро и данный набор ценностей?

Содержательно они соответствуют друг другу, но ценностное ядро выражено в понятиях, более аутентичных нашей социокультурной среде, что немаловажно для его понимания и трактовки.

Например, «жизнь, достоинство, права и свободы человека» могут быть выражены через «достоинство человека», «свободу как добрую волю», «любовь»; «патриотизм» через «державность» и «служение», «крепкая семья» через «домостроительство»; «созидательный труд» через «хозяйство»; «приоритет духовного над материальным» через «веру»⁴.

Насколько необходима данная аутентичность?

Очевидно, что, будучи политическим документом, Указ написан языком, принятым в соответствующей коммуникационной практике, а сложившаяся там терминология наполнена содержанием, присущим иной среде.

Так, современное западное понимание «прав и свобод человека» вряд ли может быть приемлемым для нас. Однополюсные пары нередко позиционируют себя как примеры «крепкой семьи». «Гуманизм» – тоже неоднозначен.

Или взять хорошо известную оппозицию «индивидуализм – коллективизм». Вряд ли современный молодой человек, даже согласившись со всеми издержками индивидуализма, признает себя

⁴ В рамках проекта «ДНК России» создана и развивается концепция пентабазиса как основы системной модели мировоззрения [см.: Харичев и др. 2022]. Ценностное ядро может быть соотнесено и с данной концепцией.

«коллективистом»), учитывая, что коллективизм ассоциируется с унификацией, деперсонификацией, подавлением свободы и уникальности человека.

В этом отношении понятия «домостроительства», «достоинства человека», «свободы как доброй воли» могут быть гораздо ближе нам по содержанию, учитывая их укорененность в отечественной культуре.

А преодолением оппозиции «индивидуализм – коллективизм» вполне может стать симфония персонализма и соборности. По удачному определению Е. А. Маковецкого, «соборность есть добровольное единство, созидающее личность каждого человека и преобразующее действительность» [Основы... 2023а: 231].

В таком случае соборное единство ни в коем случае не подавляет «персону – личность», а напротив, включает ее в добровольное единство, где она созидается, развивается и осуществляется, внося свой уникальный вклад в совершенствующее преобразование действительности. Формируется подлинная гармония человека и общества. За подобным пониманием стоит богатейшая философская традиция, отражающая особенность отечественной культуры.

Древнекитайский философ Конфуций сформулировал знаменитый принцип «исправления имен»: «Если имя не верно, то и слова неуместны; коль слова необоснованны, то и дела не будут успешными» [Конфуций 2004: 95]. Любопытно, что к данному принципу (как и к другим идеям конфуцианства) часто апеллируют идеологи современного Китая, например Ван Хунин⁵. По сути, они создают аутентичный для Китая политический лексикон, позволяющий построить собственный успешный путь развития.

Разумеется, каждый из включенных в «ценностное ядро» компонентов может быть выражен через отечественную философскую мысль, историю, образы искусства.

Возможно ли говорить об иерархии внутри ценностного ядра?

Различаются два вида связей: координационные и субординационные. Иерархия относится ко второму виду. Координационные связи между компонентами ценностного ядра, безусловно, существуют – они взаимозависимы, и этим обеспечивается целостность и единство ценностного ядра. Что касается субординационных свя-

⁵ О карьере и взглядах Ван Хунина см., например: [Журавлева 2018].

зей (иерархии) – ситуация неоднозначная. Общество неоднородно. Очевидно, что интересы отдельных групп отражаются и в системе ценностей. В том числе и в ценностных приоритетах. До определенной степени это нормально, но если данные приоритеты и неизбежные вариации в значимости и понимании отдельных ценностей начинают расходиться радикально, общество впадает в кризис, вплоть до полной деструкции. Соответственно, возможно существование иерархий в частных проявлениях ценностного ядра (у представителей отдельных групп) и в индивидуальных сознаниях. Данные иерархии вариативны – относительно общественного положения и связанных с ним интересов группы, а также индивидуальной жизненной ситуации. Вариативность иерархий может быть связана также с изменением вызовов среды, когда определенный вызов позволяет сконфигурировать адекватную ему иерархию. Например, в период войны приоритетной становится ценность державности; в период экономических кризисов – хозяйства; в период «упадка духовности» – вера. Единой же, раз и навсегда установленной иерархии нет, а попытка ее установить принудительно – опасна.

Во-первых, жесткое утверждение определенной иерархии (принудительная догматизация ядра, особенно политически оформляемая в «единую государственную идеологию») искажает содержание ценностей, причем как самого «иерарха» – приоритетной ценности, так и других компонентов. Так, если в иерархии жестко приоритетной объявить веру – это может привести к фанатизму и соответствующим патологиям других элементов.

Во-вторых, утверждение иерархии оборачивается установлением «особого положения» определенной группы и насильственного подавления интересов иных групп. Ибо каждая группа может иметь свой ценностный приоритет. Так, утверждение исключительного и незыблемого приоритета «веры» может привести к клерикализации общества, державности – к бюрократическому этатизму, хозяйства – к меркантилизации и стяжательству, «власти денег» – олигархии. Подобная ситуация чревата социальными протестами и конфликтами, не консолидацией, а расколом общества.

В-третьих, жесткая иерархия существенно ограничивает адаптивный потенциал ценностного ядра, препятствуя его реконфигурированию в зависимости от вызовов среды.

Ценностное ядро выступает основой не только индивидуальных программ поведения, но и формирования идеологий, социальных институтов, проявляется в различных сторонах культуры.

Именно ценностное ядро позволяет решить дискуссионную проблему единой идеологии. Сторонники ее введения указывают прежде всего на консолидирующую роль единой идеологии; противники – на то, что единая идеология будет означать пренебрежение различием интересов отдельных групп, по сути – диктатуру одной группы над другими, догматизм, неоправданную репрессивную унификацию. Мы полагаем возможным и полезным сохранение плюрализма идеологий как форм политического сознания отдельных групп, а консолидирующую функцию оставляем за ценностным ядром, задающим, разумеется, границы плюрализму и обеспечивающим базовое (не репрессивное, а симфоническое) единство.

Точно так же ценностное ядро способно быть основанием политических (и не только) конструкторов и институтов. Так, ценностное ядро позволяет сконфигурировать отечественный вариант «прав человека», иных правовых институтов, права как такового, общественных институтов (например, гражданского общества).

Но каков адаптивный потенциал ценностного ядра российского социокультурного мира и каковы условия реализации данного потенциала?

Ценностное ядро российского социокультурного мира и вызовы современности

Выше мы обозначили ряд функций ценностного ядра. Сосредоточимся на одной из них – адаптивной, признавая, однако, ее теснейшую связь с иными функциями. Суть адаптивной функции – формирование эффективных в конкретных условиях среды моделей деятельности. Разумеется, самостоятельно ценности поведенческие модели сформировать не могут, но служат для них фундаментальным основанием. А данное основание может либо способствовать, либо препятствовать адаптации, в зависимости от своего соответствия условиям среды.

Вызовы эпохи разнообразны. Многие из них связаны с процессами глобализации и цифровизации, порождающими единое социальное и информационное пространство, в котором идет как жесткая конкуренция отдельных обществ, так и соперничество соответ-

ствующих ценностных систем, ряд из которых претендует на исключительное мировое господство. Пресловутая «мягкая сила» становится не менее действенным оружием, чем ядерные арсеналы, гиперзвуковые ракеты и экономическое могущество.

Насколько конкурентоспособно отечественное ценностное ядро? Способно ли оно ответить на возникающие вызовы и тем более сформировать «привлекательный опыт» для других участников мирового сообщества?

Признавая духовный авторитет русской культуры, вместе с тем часто сомневаются в эффективности ценностей, регулирующих политическую, а в особенности экономическую деятельность. Указывают, в частности, что наши ценности мало совместимы с предпринимательством, без которого вряд ли возможна современная экономика.

Да, действительно, мы можем найти в отечественной культуре установки, порой прямо противоречащие предпринимательству. Но здесь речь идет, скорее, о предпринимательстве западного типа, делающем упор на индивидуализм, эгоизм, беспощадную конкуренцию... Но ведь такой образ предпринимательства неоднозначно воспринимается и в самой западной культуре. Причем его недостатки в условиях современности проявляются все ярче.

Отечественная ценность «хозяйства» же позволяет сформировать иной тип предпринимательства, соединенного с принципами веры, служения, соборности... И это не просто абстрактная возможность. Еще во второй половине XIX в. на родной почве выросла сугубо аутентичная модель предпринимательства, доказавшая свою экономическую эффективность, но, к сожалению, по ряду внешних причин не получившая должного развития. Мы имеем в виду так называемый «староверческий капитализм», весьма отличный от западного *laissez-faire*, но не только не уступавший последнему, но и превосходивший его по целому ряду параметров [Ефремов 2020]. Центральным субъектом такого капитализма был «русский хозяин», прекрасно описанный представителем этой среды В. П. Рябушинским [2010]. Полагаем, что данная модель не только достойна изучения, но и может стать востребованной в нынешних условиях (при условии определенной модернизации) и послужить полезным опытом для других.

Хотелось бы обратиться еще к одной ценности – «служению», весьма активно изучавшейся в отечественной философской традиции в работах В. С. Соловьева, С. Л. Франка, И. А. Ильина, Л. А. Тихомирова, С. А. Левицкого [см., например: Франк 1992; Демин 2022]. Коллеги-преподаватели часто сетуют на то, что ценностные представления современной молодежи порой очень сильно отличаются от «традиционных», рассматривая, кстати, подобное расхождение как один из наиболее опасных «вызовов». Так ли это? Указывают, в частности, на то, что для молодежи приоритетен «успех». Но дальше возникает вопрос: а что такое успех? И выясняется, что молодые люди понимают его отнюдь не узко меркантильно. Они связывают его с достойным местом в обществе и самореализацией. Но как это достигается, если не тем путем, который заложен в ценности «служения»? Честное исполнение своего долга, стремление быть лучшим в своем деле...⁶ Но ведь это означает выполнение важной общественной миссии и выступает основанием признания. «Служение» отнюдь не требует с необходимостью бескорыстной жертвы от всех и каждого и совсем не противоречит достойному вознаграждению от общества. Просто надо помочь молодым людям это осознать⁷.

И так практически по каждой ценности.

Но ценностное ядро способно будет выполнять свои функции только при соблюдении ряда условий.

Мы признаем исторический характер ценностей. И полагаем, что как содержание каждой ценности, так и их «набор», а также конфигурация «ядра» не только могут, но и должны меняться. Вместе с тем необходимо уважительное и бережное отношение к ценностям, *осознание* их значимости и неслучайности, понимание того, что стабильность общества во многом зависит от признания «ядра».

В данной перспективе существенное значение имеет выяснение соотношения компонентов внутри оппозиций: «традиции – новации», «свое – чужое».

⁶ Интересно, что по результатам социологического исследования, опубликованным в статье С. А. Тихониной и М. О. Симоновой, более 60 % молодых людей связывали успех с упорным трудом [Тихонина, Симонова 2022].

⁷ Анализ аксиологических представлений молодежи на рубеже тысячелетий дан в книге Н. Д. Никандрова [2000].

К сожалению, русская культура, как отмечалось многими отечественными философами, в частности Н. А. Бердяевым, тяготеет к крайностям. Нам чужды «золотая середина», «царский путь» или рассудочная умеренность, на которых строятся иные культуры. Для отечественной интеллигенции зачастую это – попытка усидеть на двух стульях. Мы же полагаем, что крайность – всегда ошибка.

Первая оппозиция выстроена между упорствующим ретроградством и разрушительным по отношению к собственному наследию преобразовательным радикализмом. В то время как требуется сочетание уважения к прошлому с необходимыми нововведениями. Следует помнить, что традиции появились не на пустом месте или в качестве чьего-либо каприза, а представляют собой доказавшие успешность формы организации социального взаимодействия. С другой стороны, нельзя забывать, что меняется среда, соответственно, развиваются общества, и модернизация общественных отношений – не «реформистский зуд», а объективная необходимость.

Оппозиция «свое – чужое» предполагает свои крайности. Одна из них – агрессивный самобытный изоляционизм, когда свое исконное-посконное хорошо уж тем, что свое, а остальное – неважно. Как говорил Н. Г. Чернышевский о славянофилах, у них «зрение такого особенного устройства, что на какую у нас дрянь не посмотрят они, всякая наша дрянь оказывается превосходной и чрезвычайно пригодной для оживления умирающей Европы» [Чернышевский 1950: 663]. Другая – национально-пренебрежительное эпигонство, чаще всего проявлявшееся в форме «западнизма» (словами А. А. Зиновьева), но сегодня все больше обретающее восточный акцент. Необходимо научиться сочетать уважение к собственному наследию, понимая, что оно сформировало нас такими, какие мы есть, то есть ту среду, которая собственно и должна адаптироваться, с вниманием и избирательным отношением к чужому опыту.

В этой связи весьма уместным представляется принцип «культурного суверенитета», ставший сегодня компонентом государственной политики. В Указе Президента от 25 января 2023 г. дается следующее определение: «“Культурный суверенитет” – совокупность социально-культурных факторов, позволяющих народу и государству формировать свою идентичность, избегать социально-психологической и культурной зависимости от внешнего влияния, быть защищенными от деструктивного идеологического и информационного

воздействия, сохранять историческую память, придерживаться традиционных российских духовно-нравственных ценностей» [Указ... 2023].

Стоит признать, что данный принцип неоднозначно воспринимается интеллектуальным сообществом. Многие его представители видят в культурном суверенитете потенциальную угрозу интеллектуальной свободе, опасность жесткой цензуры и идеологического деспотизма.

Разумеется, многое зависит от трактовки и реализации принципа. На наш взгляд, он должен послужить своеобразным «механизмом отбора» по отношению к чужому опыту, принимать полезное и конструктивное, экранируя разрушительное и опасное. Подобные механизмы действуют во многих обществах, успешно осуществляющих модернизацию, например в Китае. Но важно понимать, что даже лучший чужой опыт следует адаптировать к особенностям среды. Любые заимствования должны носить творческий, а не механический, подражательский характер. Иначе даже хорошо работающее у других у нас может реализоваться не только как фарс, но и как трагедия. Представляется, что лучшей гарантией культурного суверенитета будет не «Совет защиты традиционных ценностей» (как предлагают некоторые коллеги, ссылаясь, кстати, на иранский опыт), а понимание собственного «ценностного ядра», причем не только в элитарном, но и в массовом сознании. Именно это понимание даст надежный механизм отбора, критерий выбора, позволяющий критически относиться не только к собственному наследию, но и к чужому опыту.

И тут мы подходим к очень важному принципу сохранения и «дееспособности» ценностного ядра – критической рефлексии. Учитывая адаптивные функции ядра, оно должно адекватно реагировать на изменения среды, необходимо осуществлять постоянную критическую рефлекссию содержания ценностей. Их сакрализация, табуирование рефлексии чреват утратой способности ядра исполнять свои функции, а в перспективе – и социальным распадом. В этом отношении трудно согласиться с теми, кто подобной рефлексии боится, настаивая на директивном внедрении утвержденного законодательно набора ценностей в общественное сознание. Рефлексия необходима не только на уровне интеллектуалов. Приобщение к ценностному ядру молодежи тоже должно носить осознанный

характер, иначе не миновать «реакции отторжения», которая создаст благодатную почву для распространения деструктивных влияний, экранировать которые репрессивно, особенно в условиях развития информационных технологий, невозможно. Именно поэтому, например, преподавателей нового курса «Основы российской государственности» ориентируют на открытый дискуссионный характер изучения материала, что, увы, не всегда оказывается просто.

Стоит указать на еще один важный момент. Ценности – ориентиры, содержащие в себе представления о должном, а отнюдь не констатация сущего. Например, высокий процент разводов при постулировании ценности «крепкой семьи» не свидетельствует об ущербности ценности, он указывает на наличие общественных проблем, которые надо решать комплексно. Осознание ценности при этом – важный и необходимый, но не единственный и достаточный компонент.

Принципы анализа ценностного ядра российского социокультурного мира

Выше мы формулировали основные принципы анализа ценностного ядра российского социокультурного мира. Перечислим их кратко. Первый – «царский путь», или избегание крайностей. Второй – сочетание традиций и новаций. Третий – соотношение «русское – российское». Четвертый – соотношение «должного – сущего». Пятый – критическая рефлексия.

В заключение хотелось бы акцентировать внимание на затронутую выше проблему «своего – чужого», но в методологическом ключе. Мы полагаем чрезвычайно важным избегать как псевдонаучного универсализма, приводящего к нивелированию специфики России, так и радикального самобытничества.

Что касается второго, то оно все же остается не слишком распространенным в интеллектуальном сообществе, выступая преимущественно выражением настроений маргинальных, националистически ангажированных кругов. А вот сомнения в универсализме часто воспринимаются как отступление от научной методологии.

Мы остаемся безусловными сторонниками научного подхода. Однако методология социально-гуманитарного познания отлична от естественно-научной. Наряду с общесоциальными закономерностями она должна учитывать особенности изучаемой социокуль-

турной среды. А это может потребовать перенастройку «исследовательской оптики», создание специфического понятийного аппарата. Применение понятийной сетки, сформированной на ином социокультурном материале, способно серьезно исказить действительность. В качестве примера можно привести дискуссии об азиатском способе производства, которые велись в отечественном общественном сознании. Пятичленка, оформившаяся в советском марксизме и сформированная на материале истории Запада, не работала в исследовании Древнего и Средневекового Востока, где не удавалось обнаружить ни рабовладения, ни феодализма. Востоковеды, сталкиваясь с подобной проблемой, вынуждены были говорить о разновидностях того и другого, что тоже приводило к натяжкам и искажению. Ситуацию удалось несколько исправить, возвратившись к использовавшемуся К. Марксом понятию «азиатский способ производства», который был самостоятельной формацией, а не вариантом одной из прочих и отражал специфику древних и средневековых восточных обществ. Одним из результатов данных дискуссий стала теория «политарного общества» Ю. И. Семенова [2008].

К сожалению, мы пытаемся познать себя, используя понятийный аппарат западной науки. Такая оптика не только не позволяет увидеть объективную картину, но и влечет за собой неблагоприятные социальные следствия. Ведь понятия несут определенное содержание, созданное на чужом материале. Применив эти понятия к себе, мы обнаруживаем, что у нас этого нет. Или есть, но слишком не так. Не найдя в России «правового государства», «демократии», «индивидуализма» и т. д. в западном варианте, нас вынуждают либо признать себя патологией, либо, подобно компрачикусам из романа Гюго, корежить себя в угоду «просвещенному» человечеству. Образца нам все равно не достичь и, перестав быть собой, мы превратимся в уродцев «учителям» на потеху. А не желая такой судьбы, стремясь к социальному и культурному самосохранению, в «западнистской» оптике мы обретаем статус патологии. Так и возникают мифы о России – «извечном деспоте и агрессоре». Ими перегружена, например, американская советология еще полувековой давности – «творения» Бжезинского, Пайпса и им подобных.

Пора создать свой понятийный аппарат, адекватно отражающий нашу реальность, наш цивилизационный способ существования, выработанный веками. Возможно, несовершенный, нуждающийся-

ся в развитии и модернизации, но никак не в презрительной утилизации. Так на смену смитовскому «человеку экономическому» придет «человек хозяйствующий», «человеку политическому» – «человек державный» и т. д.

Но повторим – подобный подход не должен вылиться в иную крайность. Необходимо понимать, что и в условиях нашего социокультурного мира, как и во всех прочих, реализуются общие социальные законы и принципы. Однако реализуются специфически, так же специфически, как и на Западе, и в обществах Востока.

Литература

Демин И. В. Идея служения в политической философии русского консерватизма (Л. А. Тихомиров и И. А. Ильин) // Вестник РХГА. 2022. Т. 23. Вып. 2. С. 94–107.

Ефремов О. А. «Самобытно русский» предприниматель как субъект формирования и осуществления национального модернизационного проекта: опыт истории // Философия и общество. 2020. № 2(95). С. 56–80.

Журавлева Е. В. Ван Хунин: политическая карьера и теоретические взгляды // Новая эра: Китай после XIX съезда КПК. М. : Изд-во ФГБУ науки Институт Дальнего Востока РАН, 2018. С. 94–100.

Конфуций. Жизнь, учение, мысли, изречения. Минск : Современное слово, 2004.

Момджян К. Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. Ч. 1. М. : Изд-во Моск. ун-та, 2013.

Никандров Н. Д. Россия: социализация и воспитание на рубеже тысячелетий. М. : Гелиос АРВ, 2000.

Основы российской государственности: учеб. пособие для студентов естественно-научных и инженерных специальностей. М. : Дело, 2023а.

Основы российской государственности: учеб. пособие для студентов, изучающих социогуманитарные науки. М. : Дело, 2023б.

Основы российской государственности: учебно-методический комплекс по дисциплине для образовательных организаций высшего образования. М. : Дело, 2023в.

Перевезенцев С. В. Русский мир: Очерки истории с древнейших времен до наших дней. М. : Вече, 2023.

Рябушинский В. П. Судьбы русского хозяина / В. П. Рябушинский // Старообрядчество и русское религиозное чувство. М. : Мосты культуры, 2010. С. 149–160.

Семенов Ю. И. Политарный («азиатский») способ производства: сущность и место в истории человечества и России. М. : Волшебный ключ, 2008.

Сухейль Фарах. Российская цивилизация: энергия пространства и человека. М. : ИД Академии Жуковского, 2022.

Тихонина С. А., Симонова М. О. Представление студенческой молодежи о жизненном успехе: опыт социологического исследования // Вестник экономики, права и социологии. 2022. № 2. С. 134–138.

Указ Президента от 9.11.2022 г. № 809 «Об утверждении основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей».

Указ Президента РФ от 25.01.2023 г. № 35 «О внесении изменений в Основы государственной культурной политики, утвержденные Указом Президента Российской Федерации от 24 декабря 2014 г. № 808».

Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: в 15 т. Т.VII. М. : Гос. изд-во худ. лит-ры, 1950.

Франк С. Л. Духовные основы общества. М. : Республика, 1992.

Харичев А. Д., Шутов А. Ю., Полосин А. В., Соколова Е. Н. Восприятие базовых ценностей, факторов и структур социально-исторического развития России (по материалам исследований и апробации) // Журнал политических исследований. 2022. Т. 6. № 3. С. 9–19.

И. Ю. АЛЕКСЕЕВА

ЭТИКА ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА КАК ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА*

Этика искусственного интеллекта рассматривается главным образом как направление научных исследований, оформляющееся в XXI в. и объединяющее как ученых, работающих в области искусственного интеллекта (ИИ), так и философов. Это направление охватывает не только вопросы, касающиеся поведения и нравственного сознания людей, создающих и использующих системы искусственного интеллекта, но также вопросы «поведения» таких систем. Будучи одним из видов прикладной этики, этика ИИ не избегает осмысления глубинных философских проблем сущности человека, его свободы, статуса и перспектив в технологизирующемся мире. В статье уделено внимание взаимосвязям и пересечениям этики ИИ с родственными прикладными этиками – компьютерной, инженерной, «технической». Отмечается обусловленное прогрессом в области ИИ расширение сферы применимости термина «агент» в русском философском языке. Присоединяясь к позиции, согласно которой субъектом деятельности и ответственности за работу систем ИИ может быть только человек, автор обсуждает условия действительности способов этической регуляции, в том числе этических кодексов.

Ключевые слова: искусственный интеллект, ИИ, этика искусственного интеллекта, философия техники, прикладная этика, искусственный агент, система ИИ, ответственность, этическая регуляция искусственного интеллекта, этический кодекс.

The ethics of Artificial Intelligence is considered primarily as a field of scientific research that has been taking shape in the 21st century, uniting both scientists working in the field of artificial intelligence (AI) and philosophers. This direction covers not only issues related to the behavior and moral con-

* **Для цитирования:** Алексеева И. Ю. Этика искусственного интеллекта как прикладная этика // Философия и общество. 2024. № 3. С. 69–85. DOI: 10.30884/jfio/2024.03.06.

For citation: Alekseyeva I. Yu. Ethics of Artificial Intelligence as Applied Ethics // Filosofiya i obshchestvo = Philosophy and Society. 2024. No. 3. Pp. 69–85. DOI: 10.30884/jfio/2024.03.06 (in Russian).

sciousness of people who create and use artificial intelligence systems, but also issues of the “behavior” of such systems. As one of the types of applied ethics, AI ethics does not ignore understanding the deep philosophical problems of the essence of human, freedom, status and prospects of humans in a technologizing world. The article pays attention to the relations and intersections of AI ethics with related applied ethics – computer ethics, engineering ethics, “technical” ethics. Due to the progress in the field of AI, the expansion of the scope of application of the term “agent” in the Russian philosophical language is noted. Adhering to the position that only a person can be the subject of activity and responsibility for the operation of AI systems, the author discusses the conditions for the effectiveness of methods of ethical regulation, including ethical codes.

Keywords: *Artificial Intelligence, AI, ethics of Artificial Intelligence, philosophy of technology, applied ethics, artificial agent, AI system, responsibility, ethical regulation of Artificial Intelligence, ethical code.*

Философские дискуссии, касающиеся искусственного интеллекта (ИИ), его возможностей и перспектив, имеют достаточно долгую историю. В середине XX в., в период, который мы называем «осевым временем ИИ» [Алексеев, Алексеева 2021], было выдвинуто немало философских идей, до сих пор сохраняющих актуальность. Эти идеи относились главным образом к теории познания (гносеологии) и дали серьезный импульс ее развитию. Сегодня на первый план в дискуссиях вокруг ИИ выдвигается другой раздел философского знания – этика. Этика ИИ как новое направление исследований и новый член в растущем семействе так называемых прикладных этик достаточно внятно заявила о себе в конце 10-х – начале 20-х гг. нынешнего столетия.

1. Этика ИИ: новый взгляд на искусственную интеллектуальную систему

В 2018–2019 гг. журнал «Философия и общество» опубликовал серию статей по этой тематике. Первой в данной серии вышла статья В. Э. Карпова, П. М. Готовцева и Г. В. Ройзензона «К вопросу об этике и системах искусственного интеллекта» [Карпов и др. 2018]. Авторы статьи, работающие в области технических наук и занятые созданием систем искусственного интеллекта, предупредили, что «менее всего хотели бы вторгаться в область философии, профессионально занимающейся вопросами этики» [Там же: 86] и выдвинули на первый план проблему поиска и выработки таких этических императивов и норм, которые могут трактоваться как эври-

стики, используемые искусственной интеллектуальной системой (ИИС) в ходе планирования, целеполагания, «при совершении выбора того или иного действия, формирования системы оценок, целевых функций и прочего» [Карпов и др. 2018: 86]. Таким образом, был поставлен принципиально новый для академической этики вопрос об участии этого раздела философского знания в создании искусственных агентов, поведение которых определяется в числе прочего техническими «проекциями» нравственных установок и императивов. Принципиальное отличие этики ИИ от других видов прикладных этик проявляется в том, что если последние занимаются вопросами норм и установок, регулирующих принятие решений людьми, то этика ИИ включает в сферу рассмотрения не только основания решений и поведения человека, но также основания выбора, решений и поведения технической системы – прежде всего, автономной ИИС. В таком контексте выглядит закономерным вопрос, вынесенный в заглавие одной из работ В. Э. Карпова – «Может ли робот быть моральным агентом?» [Карпов 2020].

Подобные вопросы имели все основания быть понятыми как вызов ученым-этикам со стороны разработчиков ИИС. Ответом стала статья А. В. Разина «Этика искусственного интеллекта». Автор связывает статус морального агента с принципиальной возможностью ошибки. «Этика, – пишет А. В. Разин, – непосредственно начинается тогда, когда появляется способность реагировать на собственные ошибки, осуществлять рефлексию поведения, учитывая при этом мнения других людей. Такая же принципиальная возможность ошибки должна быть заложена и в работу искусственного интеллекта, чтобы можно было говорить о его этике в собственном смысле слова. Должны быть также выполнены условия коммуникации машин, их взаимных оценок и наличия у них феноменального опыта» [Разин 2019: 57]. А. В. Разин относит к области этики ИИ как прагматические вопросы, связанные в конечном счете с разработкой стандартов и сертификацией ИИС, так и общие проблемы свободы воли, ответственности, риска, раскрывающиеся новыми гранями в новых технологических контекстах. Признавая необходимость определенных этических ограничений, А. В. Разин обращает внимание и на опасность неоправданных ограничений, способных затормозить прогресс в области создания искусственных интеллектуальных систем, полезных для человека.

В статье Ф. Г. Майленовой «Люди и роботы: сбывающиеся прогнозы. Шаг длиною в столетие» [Майленова 2019] современные

этико-психологические проблемы, связанные с развитием ИИ, рассматриваются в историческом и футурологическом контекстах – от написанной в 2020 г. пьесы Карела Чапека «РУР» (название пьесы – аббревиатура названия воображаемой фирмы «Россумские универсальные роботы») до перспективы появления «киборгов» в результате развития практики имплантации электронных устройств в тело человека. Автор справедливо подчеркивает значимость использования технологий для развития интеллекта человека при сохранении творческого начала и человеческой сущности людей.

Следует отметить, что этика искусственного интеллекта имеет общие части не только с другими видами прикладных этик, но и с другими разделами философского знания, – например, с философией науки и техники. Этика ИИ включает и вечные вопросы «философии вообще» – о сущности человека, его месте в мире, о свободе и необходимости, разуме и вере; эти вопросы заново переосмысливаются в новых условиях на новом этапе научно-технологического и социального развития. Как своего рода философское завещание читаются сегодня слова А. И. Ракитова, завершающие опубликованную в год смерти ученого статью «Философия, автоматы, роботы и зримое будущее». Настаивая на необходимости осознания того, что в будущем решения, принимаемые ИИС, смогут радикально изменить социальную жизнь и оценку человеком своего «человеческого начала», А. И. Ракитов утверждал, что «роботизация, автоматизация и развитие всех форм искусственного интеллекта должны стать центральной проблемой философского дискурса современности» [Ракитов 2019: 47].

Вопрос о субъектности (квазисубъектности) искусственной интеллектуальной системы, об ограничениях на решения, которые могут быть доверены такой системе, обсуждался как этический и эпистемологический еще в середине XX в. [Алексеева 2020]. Сегодня подобные вопросы ставятся в зависимость от понимания природы и сущности морального агента [Перов, Головков 2022: 97]. Следует подчеркнуть, что вопрос о соотношении субъекта и агента деятельности является отнюдь не праздным для русского философского языка, испытывающего на протяжении нескольких десятилетий все более заметное влияние английского. Традиционно советские, а затем российские ученые, работающие в области теории познания, ставили в соответствие английскому слову “agent” слово «субъект», когда включали в сферу внимания англоязычные работы, относящиеся к проблемам субъекта познания и деятельности. Что же

касается этики, то здесь сложилась иная ситуация. В русских этических текстах термин «агент» употребляется достаточно давно и широко. Впрочем, в последние годы и в теории познания обсуждается онтолого-гносеологический статус агента как дополняющего классическую субъект-объектную схему, причем это обсуждение связано с развитием цифровых технологий. Речь в данном случае не идет о необходимости следовать за английским словоупотреблением, тем более что и там возникают недоразумения. Ярким примером последнего может служить ситуация с книгой «Сообщество разума» (“Society of Mind”) [Минский 2018], написанной М. Минским – ученым, внесшим значительный вклад в развитие искусственного интеллекта. В указанной книге Минский представил сознание человека как состоящее из множества агентов, но это вызвало настолько сильное недоумение англоязычных читателей, что впоследствии автор переименовал «агентов» в «ресурсы» [Его же 2020].

Этика искусственного интеллекта, охватывая проблемы, относящиеся ко всем видам ИИС, включает в себя и вопросы, касающиеся интеллектуальных роботов [Середкина 2020]. Эти вопросы иногда характеризуют как относящиеся к «робоэтике», или этике робототехники. Следует отметить, что робоэтика как направление (занимающееся прежде всего интеллектуальными роботами) была обозначена раньше, чем более широкая область этики ИИ. Первый международный симпозиум по робоэтике состоялся в 2004 г. в Италии [Veruggio 2005]. Робоэтика была заявлена здесь как направление, охватывающее этические, социальные, гуманитарные и экологические аспекты робототехники. Робоэтику, как и в целом этику ИИ, невозможно отделить от философии и социологии техники, – не только потому, что этическая теория составляет часть философии, но и вследствие комплексного характера социогуманитарных проблем, относящихся к разработке и применению роботов и других ИИС [Горохов, Декер 2013].

К настоящему времени количество работ по этике ИИ, опубликованных на русском языке, отнюдь не ограничивается указанными выше. Учитывая актуальность этики ИИ, уже проведенные исследования и текущие дискуссии, можно было бы ожидать появления монографий или сборников научных статей по этой тематике. Представляется, что отсутствие таковых обусловлено не в последнюю очередь утвердившейся в нашей стране системой оценки на-

учной деятельности, когда во главу угла ставятся публикации статей в определенном роде журналах.

Что касается англоязычных книг, то следует упомянуть по крайней мере несколько изданных за последние годы. В 2020 г. вышел сборник статей «Этика искусственного интеллекта» под редакцией С. М. Ляо [Ethics... 2020]. В числе авторов – как ученые, работающие в области ИИ, так и философы. Спектр обсуждаемых проблем очень широк. Здесь и «встраивание» этики в машину, и этика беспилотных автомобилей, автономные системы в военной сфере и сексуальные роботы, и, конечно же, футурологические дискуссии о перспективах сверхинтеллекта и правах искусственных интеллектуальных систем. В том же году опубликовано «Оксфордское руководство по этике ИИ» под редакцией М. Д. Дубера, Ф. Паскуале и С. Даса [Dubber *et al.* 2020]. Этот сборник содержит статьи как по общим проблемам этики ИИ, так и по вопросам применения ИИ в разных областях – в военной сфере, биомедицинских исследованиях и здравоохранении, в правовой сфере, в управлении миграцией. Среди статей общего характера – те, что посвящены отношениям человека с ИИ, роли профессиональных норм в сфере ИИ, кодексам и стандартам, вопросам прозрачности и ответственности. В 2022 г. вышла книга известного итальянского философа Л. Флориди «Этика искусственного интеллекта» [Floridi 2022]. Автор трактует искусственную интеллектуальную систему как новый вид агента, управление которым может соответствовать или не соответствовать этическим требованиям. При этом Флориди уделяет основное внимание возможностям применения ИИ для благих целей, включая такие, как устойчивое развитие и борьба с изменением климата.

Таким образом, этика ИИ охватывает широкий круг разнородных вопросов как собственно прикладного, так и теоретического характера. Следует подчеркнуть, что этот вид прикладной этики выходит на глубинные философские проблемы, связанные с осмыслением статуса человека в технологизирующемся мире, пониманием сущности человека и перспектив человечества. В этом отношении этика ИИ имеет сходство и пересечения с биоэтикой. Тело человека и его сознание стали полем «схождения», конвергенции биомедицинских и цифровых технологий, а перспективы такой конвергенции, понимаемые как перспективы «технобиоэволюции» человека, выводят философские дискуссии в область футурологии.

2. Поведение машины и ответственность человека

Выражение «искусственный интеллект» (ИИ) используется, во-первых, для обозначения определенной сферы деятельности людей, а во-вторых, для характеристики особого рода технических систем, создаваемых в этой сфере. Искусственный интеллект в первом смысле – направление исследований и разработок, занимающееся аппроксимацией способностей, образующих естественный интеллект [Финн 2009]. Напомним, что русское слово «аппроксимация» происходит от латинского “*approximare*”, означающего «приближаться». Аппроксимация в технике предполагает замещение, упрощение, огрубление. Результатом аппроксимации становятся в конечном счете технические системы, которые называют искусственными интеллектуальными системами (ИИС), системами искусственного интеллекта (СИИ) или кратко – искусственным интеллектом (ИИ). Именно в этом, втором, смысле чаще всего и употребляется выражение «искусственный интеллект».

Соответственно, этика искусственного интеллекта охватывает две большие группы вопросов. Во-первых, это вопросы профессионального поведения и самосознания людей, участвующих в создании и эксплуатации систем и технологий ИИ, в принятии решений относительно разработки и использования таких систем и технологий. Речь идет об ученых, инженерах, менеджерах, других работниках, вовлеченных в соответствующие процессы. Во-вторых, это вопросы «поведения» ИИС, интеграции ИИС в человеческое общество, взаимодействия ИИС с человеком и между собой, этический статус ИИС.

Упомянутые группы вопросов взаимозависимы и переплетены друг с другом. Создание устройств и систем, которые при соблюдении надлежащих правил использования работают на благо человека и не причиняют ему вреда – общая норма профессиональной деятельности в любой сфере техники и технологий. Дискуссии по вопросам этики инженерной деятельности («инженерной этики», “*engineering ethics*”), как и по общим этическим вопросам, связанным с развитием техники, начались более ста лет назад. Опыт осмысления этой проблематики полезен для этики ИИ как направления, обязанного своим возникновением появлению новых видов технических устройств и технологий.

Первая из известных нам попыток теоретического осмысления этических проблем инженерной деятельности была предпринята

в начале прошлого столетия П. С. Осадчим, профессором Электротехнического института императора Александра III. Изданная в 1911 г. брошюра П. С. Осадчего «К вопросу о принципах профессиональной этики инженеров» [Осадчий 1911] стала своеобразным продолжением проходивших в VI (электротехническом) отделении Императорского русского технического общества дискуссий по поводу кодекса профессиональной этики электротехников. К настоящему времени опубликован значительный массив работ по проблематике, которую иногда обозначают как «этика технической деятельности», «этика техники» или «техническая этика». А. Грунвальд характеризует эту область как объединяющую «этическую рефлексию условий, целей и средств разработки, производства, использования и утилизации техники» [Грунвальд 2014: 26], в том числе этическую оценку разных вариантов решений, связанных с представлениями о будущем человека и общества.

Если в начале прошлого столетия самой передовой технологической областью была электротехника, то сегодня в числе таковых находятся технологии искусственного интеллекта. Конкретизация общего ориентира моральной ответственности разработчика и производителя техники применительно к созданию систем ИИ зависит не в последнюю очередь от предназначения системы, ее возможностей и функций.

Более ста лет назад в упомянутой выше фантастической пьесе чешского писателя Карела Чапека «РУР» была поднята проблема «воспитания» искусственной интеллектуальной системы, «встраивания» в нее определенных ценностей, представлений о правилах поведения и взаимодействия с человеком. Эта проблема мыслилась автором пьесы (кстати, придумавшим само слово «робот») как важная до такой степени, что одно из подразделений воображаемой корпорации, производящей «умные» универсальные машины, получило название «Институт психологии и воспитания роботов». Позже писателем-фантастом Айзеком Азимовым были сформулированы знаменитые «три закона робототехники». Первый из этих законов – «Робот не может причинить вред человеку или своим бездействием допустить, чтобы человеку был причинен вред», второй – «Робот должен повиноваться всем приказам, которые дает человек, кроме тех случаев, когда эти приказы противоречат первому закону», третий – «Робот должен заботиться о своей безопасности в той мере, в которой это не противоречит первому или второму законам». По сути, «законы Азимова» являются этическими

установками, своего рода «нравственными императивами», которые должны быть реализованы в эвристиках, «закладываемых» разработчиком в поведение робота.

О невозможности точного выполнения «трех законов робототехники» написано достаточно много. Например, обращают внимание на «проблему рамки», связанную с трудностями отделения релевантной информации, необходимой для принятия решения, от нерелевантной в условиях, когда робот получает из окружающей среды огромные массивы данных [Середкина 2020]. Одна из важных проблем этики ИИС (не только робота) связана с неспособностью системы предвидеть последствия решений и действий – будь то действие в материальном мире, порождение текста на заданную тему или обнаружение патологии в организме больного. Однако критики «законов Азимова» предъявляют к ним требования, уместные в отношении законов физики, но не применимые к велениям нравственности. Последние, в отличие от законов природы, неизбежно нарушаются людьми (даже признающими правомерность этих велений) в силу тех или иных обстоятельств. Невозможность предвидеть все последствия собственных действий, ситуации, когда разные обязательства вступают в противоречие друг с другом и нужно определить приоритеты, наконец, необходимость выполнения воинского долга, предполагающая уничтожение противника и риски для мирного населения – все это порождает нравственные коллизии, когда выбор той или иной линии поведения во многом зависит от воли человека. В этом контексте вполне обоснованным выглядит приведенное выше утверждение А. В. Разина, что об этике ИИС можно говорить только в том случае, если ИИС обладает свободой воли. Данное утверждение можно уточнить, добавив, что речь идет не о свободе воли как таковой, а о некотором технотронном аналоге свободы воли, аппроксимации человеческой свободы воли применительно к технической системе. Однако свобода предполагает ответственность, а потому тема свободы закономерно приводит к теме ответственности. Последняя включает в себя множество вопросов, среди которых есть не только новые, но и такие, что имеют внушительную историю обсуждения.

Вопросы ответственности людей и организаций за работу технических систем обсуждаются достаточно давно, при этом этические составляющие переплетаются с составляющими юридическими, но не совпадают с последними. В большинстве случаев моральная ответственность не может (и не должна) совпадать с ответственно-

стью, установленной законом. К тому же есть ситуации, когда гражданско-правовая или уголовная ответственность определена, но вопрос моральной ответственности может оставаться неясным или должен быть решен отрицательно (примером служит «ответственность без вины»). За работу технических систем отвечают люди, но далеко не всегда возможно определить, кто именно и за что ответственен при неполадках в работе систем и причинении вреда человеку.

В середине 80-х гг. XX в. массовое распространение компьютеров привело к появлению такого интеллектуального направления как «компьютерная этика». В рамках этого направления философы вместе с инженерами и учеными, работавшими в сфере компьютерных технологий, рассматривали широкий круг проблем, включающий, наряду с прочими, вопросы ответственности за неполадки в работе программного обеспечения, условия доступа к частной информации, накапливаемой в базах данных, процессы централизации и децентрализации власти в компьютерную эпоху, этические аспекты интеллектуальной собственности и коммерческой тайны [Ethical... 1985; Алексеева, Шклярник 2007]. В русле компьютерной этики обсуждались и некоторые этические вопросы ИИ, – например, вопрос об ограничениях на принятие решений компьютером [Вейценбаум 1982; Moor 1979].

Быстрые изменения в сфере цифровых технологий, побуждающие исследователей включать в поле зрения все новые явления и процессы, способствовали возникновению новых названий для обозначения соответствующих интеллектуальных направлений, имеющих существенные пересечения с «компьютерной этикой» и наследующих значительную часть ее проблематики. Так, появились публикации по «информационной этике», «электронно-коммуникативной этике», «информационно-технологической этике», «этике в сфере информационных технологий» [Малюк и др. 2011]. Характеризуя этот процесс в 2016 г., мы писали: «Есть основания полагать, что в будущем, на фоне стремительного технологического развития, возникнут новые познавательные-ориентировочные комплексы, которые будут охватывать существенную часть обсуждаемых сегодня проблем, добавлять новые проблемы, использовать новые (или хорошо забытые старые) подходы. Главное состоит в том, что в рамках подобных познавательных-ориентировочных комплексов формулируются и изучаются значимые вопросы технологизированного бытия все более технологизирующихся людей и обществ» [Алексе-

ева, Аршинов 2016: 56]. Сегодня мы можем утверждать, что одним из видов таких познавательных-ориентировочных комплексов является этика искусственного интеллекта.

Обсуждая проблемы этики ИИ, мы принимаем во внимание правоведческие исследования, касающиеся видов и оснований юридической ответственности в сфере цифровых технологий, ИИ и робототехники, порядка принятия решений, а также правосубъектности искусственных интеллектуальных систем [Юридическая... 2023; Сеницын 2023]. Следует подчеркнуть, что в юридической науке статус системы ИИ является предметом дискуссий. Так, Т. Я. Хабриева принимает во внимание три ипостаси ИИ с юридической точки зрения: во-первых, «в качестве объекта субъективного права или правового режима (например, объекта исключительных прав, определенного режима эксплуатации)», во-вторых, «как инструмент правового регулирования» и в-третьих, «в качестве субъекта права». При этом отмечается, что возможность наделения искусственного интеллекта статусом субъекта права (например, в рамках концепции электронного лица, аналогичного юридическому лицу) решительно отвергается правоведами, отстаивающими «постулаты классической юриспруденции и традиционные, проверенные столетиями юридические конструкции правосубъектности» [Хабриева 2022: 78].

Этические рекомендации, принимаемые в настоящее время авторитетными международными и национальными организациями, не предполагают, что система ИИ может обладать субъектностью и нести ответственность за собственную работу. В таких рекомендациях речь идет об ответственности людей и организаций – физических и юридических лиц, так называемых «актеров ИИ», в качестве которых выступают ученые, программисты, инженеры, специалисты по работе с данными, коммерческие предприятия, университеты, государственные и частные структуры и т. д. [Recommendation...]. В конце 2021 г. рядом российских компаний (образовавших впоследствии Альянс в сфере искусственного интеллекта) был подписан «Кодекс этики в сфере искусственного интеллекта». В пункте 2.2. (с заголовком «Ответственное отношение») сказано: «Актеры ИИ должны ответственно относиться к вопросам влияния СИИ (систем искусственного интеллекта. – *И. А.*) на общество и граждан на каждом этапе жизненного цикла СИИ, включая неприкосновенность частной жизни, этичное, безопасное и ответственное использование персональных данных, к характеру, степени и раз-

меру ущерба, который может последовать в результате использования технологий и СИИ, а также при выборе и использовании аппаратных средств и программного обеспечения, задействованных на различных жизненных циклах СИИ» [Кодекс...].

В. В. Леушина и В. Э. Карпов считают наиболее удачным примером этического регулирования стандарты, созданные в рамках глобальной инициативы Института инженеров электротехники и электроники по этике автономных и интеллектуальных систем [Chatila, Havens 2019]. В рамках этой инициативы рассматриваются вопросы информационной открытости автономных систем, необъективности алгоритма и многие другие. Определение принципов этически выверенного проектирования (Ethically Aligned Design) ориентировано на обеспечение конфиденциальности, устойчивости, подотчетности, эффективности. Характеризуя базовый стандарт ИЕЕР700, Леушина и Карпов отмечают: «Важной отличительной особенностью IEEE P7000 является то, что сам стандарт не определяет, что этично, а что неэтично. Этика в нем упоминается лишь как принцип поведения, который помогает людям судить о том, что правильно, а что нет. Напротив, определение этих норм документ перекладывает на саму организацию» [Леушина, Карпов 2022: 133]. Следует подчеркнуть, что здесь, как и в вышеупомянутых примерах, этические рекомендации призваны регулировать деятельность людей, что лишь опосредованно сказывается на качествах искусственной интеллектуальной системы: «Факт использования данного стандарта не может гарантировать, что спроектированную и построенную систему можно назвать этичной, поскольку «этичность» этой системы зависит от приверженности этическим принципам разработчиков и пользователей» [Там же: 133]. Иными словами, соблюдение правил этики людьми повышает вероятность, однако еще не является гарантией того, что результатом станет ИИС, которую можно отнести к числу «заслуживающих доверия».

Выражение «искусственный интеллект, заслуживающий доверия» (более точное, хотя и более длинное, чем «доверительный искусственный интеллект») относится и к работе людей, и к работе систем ИИ. В «Этическом руководстве по искусственному интеллекту, заслуживающему доверия», подготовленном в 2018 г. Высокоуровневой экспертной группой Еврокомиссии, заслуживающий доверия искусственный интеллект характеризуется как обладающий следующими основными свойствами. Во-первых, он должен соответствовать правовым нормам, во-вторых, соответствовать этиче-

ским принципам и ценностям, в-третьих, должен быть надежным в техническом и социальном плане. Авторы «Руководства» справедливо замечают, что «системы ИИ, даже созданные с хорошими намерениями, могут причинять непреднамеренный вред» [Ethics... 2018: 2]. Здесь мы возвращаемся к вопросу о «поведении» ИИС, который не сводится к вопросам профессионального поведения создателей ИИС.

Создатели ИИС не всегда могут понять, как система достигает тех или иных результатов, почему действует таким, а не иным образом. Это дает основания говорить о феномене «фундаментальной замутненности» действий самообучающихся систем [Войскунский 2022]. В марте 2023 г. группа экспертов и промышленников (в числе которых был знаменитый Илон Маск) опубликовала открытое письмо с призывом остановить на полгода разработку систем искусственного интеллекта, превосходящих по мощности GPT-4. В качестве причины указаны потенциальные риски, которые несут такие системы обществу. Авторы выражали обеспокоенность тем, что в последнее время разработчики искусственного интеллекта стали участниками неконтролируемой гонки по изготовлению все более мощных «цифровых умов» (“digital minds”), действия которых непонятны и непредсказуемы даже для их создателей и не могут контролироваться надежным образом [Pause... 2023].

Профессиональная подготовка людей, которым предстоит создавать технику, традиционно предполагала усвоение не только естественно-научных, научно-технических и инженерных знаний, но в неразрывной взаимосвязи с этим – ценностных ориентиров, образцов поведения, одобряемого профессиональным сообществом, а также знакомство с поучительными примерами того, «как не следует делать», с примерами поведения предосудительного. Образование и последующая профессиональная деятельность способствовали усвоению этических норм, существенную часть которых составляют так называемые неписанные правила, и лишь небольшую – явно сформулированные предписания, отчасти совпадающие с юридическими. Этика инженера в этом смысле существует так же долго, как долго существует профессия инженера. В. Г. Горохов справедливо отмечал, что действенность профессиональной этики определяется такими факторами, как наличие профессионального сообщества, развитое самосознание профессионалов, а также деятельность социальных структур, обеспечивающих моральное поведение [Горохов 2013: 59]. Однако в новых областях техники и науки по-

добные факторы определить затруднительно. В качестве показательного примера В. Г. Горохов рассматривал вопрос о «наноэтике» (возникший в связи с развитием нанотехнологий и перспективами нанотехнонауки) и приходил к выводу, что в этой междисциплинарной области нет сложившегося профессионального сообщества, а действие рыночных механизмов ведет скорее к демонтажу ранее созданных социальных институтов, чем к возникновению новых.

Подобные соображения актуальны и в контексте этики искусственного интеллекта. Своды этических правил и рекомендаций, принятые в последние годы международными и национальными организациями, рассчитаны на регулирование деятельности людей разных профессий и родов занятий, имеющих дело с системами ИИ на всех этапах жизненного цикла таких систем. Здесь возникают и сложности взаимодействия этосов разных профессий, и вопросы использования механизмов этической регуляции в целях недобросовестной конкуренции. Например, сообщения о том, что Open AI разрабатывает специальную систему ИИ, которая будет оценивать безопасность других систем, вызвали серьезные опасения, связанные с перспективой монополизации контролирующих функций большими компаниями и навязыванием неоправданных ограничений остальным участникам рынка высоких технологий.

«Если исходить из предпосылок технологического детерминизма, то техническая этика выступает лишь как своеобразное “музыкальное сопровождение” к техническому развитию. Но если техническое развитие детерминировано, тогда вообще не возникает вопросов управления этим развитием в том направлении, которое желательно для общества или является этически справедливым», – писал В. Г. Горохов в статье «Этика в технике» [Горохов 2014: 15]. Не соглашаясь с подобным ограничением задач этики, автор настаивал на необходимости регулирования технологического развития и подчеркивал возрастающую роль этических норм в условиях риска.

Сегодня слова о необходимости этической регуляции искусственного интеллекта можно найти в официальных документах, относящихся к научно-технической и промышленной политике в нашей стране. В тексте «Национальной стратегии развития искусственного интеллекта на период до 2030 г.» в качестве одного из направлений комплексной системы регулирования указана «разработка этических правил взаимодействия человека с искусственным интеллектом» [Указ... 2019: 49 ж]. Мы можем добавить к этому,

что разработка действенных и в должной мере обоснованных этических правил немыслима без развития научных исследований в области этики искусственного интеллекта и применения результатов таких исследований в подготовке решений, значимых для общества и человека.

Литература

Алексеев А. П., Алексеева И. Ю. Судьба интеллекта и миссия разума. М. : Проспект, 2021.

Алексеева И. Ю. Субъектность искусственного интеллекта: старые вопросы в новых контекстах // Информационное общество. 2020. № 6. С. 2–7.

Алексеева И. Ю., Аршинов В. И. Информационное общество и НБИКС-революция. М. : ИФ РАН, 2016.

Алексеева И. Ю., Шклярник Е. Н. Что такое компьютерная этика? // Вопросы философии. 2007. № 9. С. 60–72.

Вейценбаум Дж. Возможности вычислительных машин и человеческий разум. От суждений к вычислениям. М. : Радио и связь, 1982.

Войсунский А. Е. Эвристики человеческие и нечеловеческие // Вестник РУДН. Сер.: Психология и педагогика. 2022. № 2. С. 195–208.

Горохов В. Г. Философия техники и инженерная этика // Ведомости прикладной этики. Вып. 42. Этика инженера: через понимание к воспитанию / под ред. В. И. Бакштановского, В. В. Новоселова. Тюмень : ТюмГНГУ, 2013. С. 41–61.

Горохов В. Г. Этика в технике // Научно-техническое развитие и прикладная этика / отв. ред. В. Г. Горохов, В. М. Розин. М. : ИФ РАН, 2014. С. 11–22.

Горохов В. Г., Декер М. Технологические риски как социальная проблема при разработке и внедрении интеллектуальных автономных роботов // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / под ред. Д. И. Дубровского. М. : МБА, 2013. С. 82–93.

Грунвальд А. Техническая этика // Научно-техническое развитие и прикладная этика / отв. ред. В. Г. Горохов, В. М. Розин. М. : ИФ РАН, 2014. С. 23–32.

Карпов В. Э., Готовцев П. В., Ройзензон Г. В. К вопросу об этике и системах искусственного интеллекта // Философия и общество. 2018. № 2. С. 84–105.

Кодекс этики в сфере ИИ [Электронный ресурс]. URL: <https://ethics.a-ai.ru/> (дата обращения: 12.12.2023).

Леушина В. В., Карпов В. Э. Этика искусственного интеллекта в стандартах и рекомендациях // Философия и общество. 2022. № 3. С. 124–140.

Майленова Ф. Г. Люди и роботы: сбывающиеся прогнозы. Шаг длинной в столетие // Философия и общество. 2019. № 3. С. 95–105.

Малюк А. А., Полянская О. Ю., Алексева И. Ю. Этика в сфере информационных технологий. М., 2011.

Минский М. Сообщество разума. М. : АСТ, 2018.

Минский М. Машина эмоций. М. : АСТ, 2020.

Осадчий П. С. К вопросу о принципах профессиональной этики инженеров. СПб. : Тип. А. Бенке, 1911.

Перов В. Ю., Головков В. В. Прикладная этика: «цифровое» переосмысление // Ведомости прикладной этики. 2022. Вып. 60. С. 91–102.

Разин А. В. Этика искусственного интеллекта // Философия и общество. 2019. № 1. С. 57–73.

Ракилов А. И. Философия, роботы, автоматы и зримое будущее // Философия и общество. 2019. № 3. С. 35–48.

Середкина Е. В. Этические аспекты социальной робототехники // Человек. 2020. Т. 31. № 4. С. 109–127.

Синицын С. А. Личные неимущественные права и безопасность человека в виртуальном пространстве // Журнал зарубежного законодательства и сравнительного правоведения. 2023. Т. 19. № 1. С. 13–24.

Указ Президента Российской Федерации от 10.10.2019 г. № 490 «О развитии искусственного интеллекта в Российской Федерации» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/44731> (дата обращения: 12.12.2023) .

Финн В. К. К структурной когнитологии: феноменология сознания с точки зрения искусственного интеллекта // Вопросы философии. 2009. № 1. С. 88–103.

Хабриева Т. Я. Право, искусственный интеллект, цифровизация // Человек и системы искусственного интеллекта / отв. ред. В. А. Лекторский. СПб. : Юридический центр, 2022. С. 71–97.

Юридическая концепция роботизации / под ред. Ю. А. Тихомирова, С. Б. Нанбы. М. : Проспект, 2023.

Chatila R., Havens J. C. The IEEE Global Initiative on Ethics of Autonomous and Intelligent Systems // Intelligent Systems, Control and Automation: Science and Engineering. 2019. Vol. 95. Pp. 11–16.

Dubber M. D., Pasquale F., Das S. The Oxford Handbook of Ethics of AI. Oxford : Oxford University Press, 2020.

Ethical Issues in the Use of Computers / ed. by D. Johnson, J. Snapper. Belmont, CA : Wadsworth Pub, 1985.

Ethics Guidelines for Trustworthy AI. 2018 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.euractiv.com/wp-content/uploads/sites/2/2018/12/AIHLEG> (дата обращения: 12.12.2023).

Ethics of Artificial Intelligence / ed. by S. M. Liao. Oxford : Oxford University Press, 2020.

Floridi F. The Ethics of Artificial Intelligence. Oxford : Oxford University Press, 2022.

Karpov V. E. Can a Robot Be a Moral Agent? [Электронный ресурс] : Artificial Intelligence. RCAI 2020. Lecture Notes in Computer Science. 2020. Vol. 12412. Cham : Springer. DOI: 10.1007/978-3-030-59535-7_5.

Moor J. Are There Decisions Computer Should Never Make? // Nature and System. 1979. No 1. Pp. 217–229.

Pause Giant AI Experiments: An Open Letter. 2023 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.reuters.com/technology/musk-experts-urge-pause-training-ai-systems-that-can-outperform-gpt-4-2023-03-29/> (дата обращения: 12.12. 2023).

Recommendation on the Ethics of Artificial Intelligence [Электронный ресурс]. URL: <https://www.unesco.org/ru/artificial-intelligence/recommendation-ethics> (дата обращения: 12.12.2023).

Veruggio G. The Birth of Roboethics [Электронный ресурс] : IEEE International Conference on Robotics and Automation Workshop on Robo-Ethics Barcelona. 2005. April 18. URL: <https://www.semanticscholar.org/paper/The-birth-of-roboethics-Veruggio/8fe33312dd2fed75c3d5d4075b70f70c88f4e83c> (дата обращения: 12.12.2023).

А. В. АНТИПОВ

СУБЪЕКТНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ КОНЕЧНОСТИ ЖИЗНИ*

Смерть и умирание являются одними из наиболее важных проблем человечества. Появление и распространение новых технологий вносит коррективы в способы понимания смерти, актуализируется проблема критерия смерти, поскольку граница между живым и мертвым становится тоньше и более проницаемой. При этом сама смерть дополняется процессом умирания, которое приобретает новые черты при развитии новых технологий. Процессуальность умирания характеризуется не только пролонгированием во времени, но формированием особого дискурсивного пространства, в котором конституируется субъектность умирающего. Медикализация умирания сопровождается технологизацией и институционализацией, что характеризует умирание как контролируемое и происходящее в заданных условиях больниц и хосписов. При этом анализируются как негативные черты институционализации, которые состоят в контроле со стороны технологий и обезличенной заботе со стороны незнакомцев, так и положительные характеристики хосписов, в которых формируется особое этическое пространство с целью улучшения качества жизни умирающего. Конституирование субъектности умирающего происходит на фоне контроля со стороны медицинского персонала и технологий над процессом умирания.

Ключевые слова: субъект, субъектность, смерть, умирание, биоэтика, медицина, технологии.

Death and dying are among the most important problems facing humanity. The emergence and diffusion of new technologies bring adjustments in the ways we understand death, and the problem of the criterion of death is actualised,

* Статья подготовлена в рамках исследования, выполненного при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 24-28-01604.

Для цитирования: Антипов А. В. Субъектность в контексте проблемы конечности жизни // *Философия и общество*. 2024. № 3. С. 86–102. DOI: 10.30884/jfio/2024.03.07.

For citation: Antipov A. V. Subjectivity in the Context of the Problem of the Finality of Life // *Filosofiya i obshchestvo = Philosophy and Society*. 2024. No. 3. Pp. 86–102. DOI: 10.30884/jfio/2024.03.07 (in Russian).

as the border between the living and the dead becomes thinner and more permeable. At the same time, death itself is supplemented by the process of dying, which acquires new characteristics with the development of new technologies. The processuality of dying is characterised not only by a prolongation in time, but also by the formation of a specific discursive space in which the subjectivity of the dying is constituted. The medicalisation of dying is accompanied by technologisation and institutionalisation, which characterise dying as controlled and taking place in the prescribed conditions of hospitals and hospices. Both the negative features of institutionalisation, consisting of control by technology and impersonal care by strangers, and the positive characteristics of hospices, in which a special ethical space is formed in order to improve the quality of life of the dying person, are analysed. The constitution of the dying person's subjectivity takes place against the background of the control of the dying process by medical personnel and technologies.

Keywords: *subject, subjectivity, death, dying, bioethics, medicalisation, technology.*

Смертность человека является проблемой в эпистемологическом свете: знание о собственной конечности способно быть основанием тезиса, как его называет Ж.-М. Шеффер, о «человеческой исключительности» [Шеффер 2010]. Однако дальнейшее рассмотрение приводит к выявлению и других проблем: этических, онтологических, метафизических и др. В данном случае предлагается остановиться в первую очередь на этической и биоэтической проблематике, которая, с одной стороны, открывается в связи с осознанием собственной конечности, а с другой стороны, преломляется посредством развития современных медицинских и биотехнологий. Их появление знаменует собой поразительный сдвиг, который заключается в усложнении понимания смерти и умирания, для рассмотрения которого применим в том числе и концептуальный аппарат критических и постструктуралистских теорий, постулирующих и анализирующих кризис субъектности. Этот кризис способен проявляться в распаде (некогда) единого субъекта на различные итерации, в формировании которых принимают участие не только воля и интенции индивида, но и окружающий его научный, социальный и политический контекст. Так, изменение в понимании смерти и ее опыта посредством технологического вмешательства формирует субъекта умирающего, субъектность которого конституируется медицинским и – шире – биоэтическим дискурсом. Приводит к этому отказ от понимания смерти только как «пограничной ситуации» [Ясперс 1989] и дополнение этого понимания разнород-

ными технологическими манипуляциями и смыслами, что обретает свою возможность в результате медиализации смерти.

Вопрос о субъекте и субъектности

Вопрос о субъекте и субъектности является одним из ключевых вопросов философии, на котором сосредоточивается внимание многих философов, что порождает множество концептов. Как указывает В. Декомб, «субъект, о котором говорят философы, не является актантным дополнением, а является агенсом человеческого действия в том смысле, в котором об этом говорил Аристотель: агенс, принцип действия которого находится в нем самом, может (или не может) совершить (или не совершать) это действие в зависимости от своего выбора» [Декомб 2011: 121]. Такое действие будет тесно связано с вопросом о свободе и ее возможности, что, в принципе, неотделимо от вопроса о субъекте. При этом сам субъект и субъектность могут быть неоднородны: возможно рассмотрение отдельного субъекта деятельности, например субъекта гуманитарной экспертизы, который предстает в трех ипостасях: отстраненный субъект, множественная субъективность и участный субъект [Киященко, Тищенко 2011: 153]. Нас же в данном случае интересует вопрос о трансформациях субъекта в связи с биотехнологическим и медицинским вмешательством, то есть субъект в отдельной специфической области – биоэтике. Для этого необходимо для начала рассмотреть понятия «субъект» и «субъектность», а затем дать отдельную характеристику их положения в биоэтическом дискурсе.

Понимание субъекта разнится в различных дисциплинах. В психологии понятие субъекта взаимодействует с понятием личности, они могут как конкурировать, так и взаимодополнять друг друга. При этом отмечается гораздо более значимый эвристический потенциал понятия субъектности, для которой характерно следующее: «Наиболее глубинным проявлением субъектности являются два вида “самоинтервенции”: 1) внимание и контроль над воздействиями (в том числе над нашими собственными мотивами и чувствами, которые обычно управляют нашими действиями, минуя сознательный контроль), и 2) изменение своего образа жизни, своей идентичности» [Леонтьев 2010: 149–150]. Такое понимание субъектности позволяет увидеть наличие контроля за собственными действиями, однако контроль осуществляется на основании раз-

личного рода детерминант, между которыми человек способен переключаться. Эти два вида «самоинтервенции» не осуществляются изолированно, а существуют в определенных заданных – дискурсивных – условиях. Субъектность может пониматься не только как некоторая данность, а как способность человека, культивируемая и конституируемая во времени [Селезнева 2015: 51]. Подобное конституирование происходит посредством включенности в дискурсивное пространство взаимодействия, в котором субъект находит и обретает себя посредством активного освоения. В данном случае происходит сочетание активного и деятельностного начала с уже сформированным дискурсивным пространством, которое само по себе неоднородно, динамично и изменяется под действием самого субъекта. Такое движение всегда двунаправлено: активность субъекта задается дискурсивным полем, в котором присутствует конечный набор потенциальных действий, но само дискурсивное поле также претерпевает трансформации в связи с активностью субъекта.

Напряженность между понятиями «субъект» и «субъектность» приобретает особую форму в биоэтике. «В контекстуальном поле биоэтики сформировался запрос на интегративную категорию “субъектности”, призванную преодолеть односторонность картезианского “субъекта”, как исключительно сознательного, транспарентного и доступного для анализа, так и постмодернистского субъекта-функции, который лишен бытийного и ценностного основания» [Никулина 2014]. Отказ от понимания субъекта как от полностью прозрачного для самого себя, так и от только его функционального понимания позволяет говорить о ситуации, при которой субъект, с одной стороны, активно взаимодействует с заданными дискурсивными координатами, изменяет и дополняет их, а с другой стороны, сам становится тем, что конституируется в определенных условиях, поскольку использование доступных средств ограничено пространством и заданными условиями. Медиализация смерти и умирания формирует контекст взаимодействия, в котором субъект в определенный момент времени находит себя: его субъектность оказывается тем, что принимает задаваемые правила и способы складывающихся дискурсивных практик, внутри которых смерть теряет свою событийность и единичность и становится процессом умирания, исторгается из области повседневности и обретает свое новое значение в технологическом контексте.

Смерть как событие и умирание как процесс

Событие смерти на протяжении истории всего человечества имело ореол трагичности и загадочности. Знание о конечности собственной жизни служит для человека постоянным напоминанием о бренности и тщетности существования. Смерть обозначает неминуемый конец всему тому, что мы знаем, любим и ценим. Долгое время смерть обозначалась именно как событие – уникальное для каждого человеческого существа, единичное, неповторимое и неизбежное. Человечество стремится преодолеть смерть в различных формах: религии, символическом бессмертии, трансгуманизме. Однако полностью ее отменить не удастся. При этом технологический прогресс приводит к появлению новых форм отношения со смертью.

Одной из таких форм является превращение события смерти в процесс, пролонгирование во времени. Существуют пессимистичные точки зрения, согласно которым весь процесс жизни человека является умиранием и движением к смерти, но все же следует констатировать, что процесс жизни и процесс умирания различаются. Современность и новый технологический уклад позволяют акцентировать внимание на самом переходе из живого в мертвое, а также продлевать его время. Изобретение и применение аппаратов, поддерживающих газообмен в легких человека и кровообращение, привело к тому, что, во-первых, стали проблематизироваться критерии смерти, а во-вторых, переход из живого в мертвое превратился в более плавный и управляемый. Появляются даже точки зрения, что такой переход должен быть респектабельным, то есть осуществляться с учетом уважения достоинства человека, под чем обычно понимается возможность самостоятельного определения границ своего существования.

Плавный и управляемый переход из живого в мертвое – умирание – характеризуется как продолжительностью во времени, так и формированием особого типа субъектности – субъектности умирающего. Она отличается от существовавших прежде способов тем, что такое умирание происходит в отдельном пространстве больницы, внутри которого осуществляется уход за умирающим, в то время как он сам переопределяет себя и трансформирует собственную идентичность. Рассмотрение умирания как процесса позволяет выделить отдельную «пограничную зону» [Юдин 2014], в которой человек находится между двумя определенными состояниями – жизнью и смертью. «Говоря об умирании как процессе, необходимо обра-

тить внимание на следующее: если сама по себе констатация смерти – это по существу одномоментный акт, то смерть, протекающая под наблюдением медиков, имеет длительность, подчас довольно большую. При этом в определенной – и в ходе прогресса биомедицины все большей – мере процесс умирания контролируется медицинским персоналом» [Юдин 2014: 11]. Контроль над происходящим процессом умирания прежде всего характеризуется стремлением отдалить саму констатацию смерти и облегчить последние дни того, кто умирает. При этом умирающий лишается части своей автономии, поскольку контроль над умиранием осуществляется не им непосредственно, а медицинским персоналом, вся деятельность которого организована в соответствии с необходимостью поддержания жизни. Вследствие этого поднимаются этические вопросы, связанные как с правом распоряжения жизнью и телом, так и с представлением о том, каким образом должен происходить процесс умирания.

Но умирание в логике процессуальности означает не только разговор о длительности и протяженности во времени, это еще и ценностный сдвиг. Если в обыденной жизни дееспособный субъект способен к самостоятельному целеполаганию, то в пространстве больницы или хосписа он оказывается в другой координатной плоскости, задаваемой медикализированным и технологизированным пониманием смерти и умирания.

Медикализация смерти и умирания

Концепт медикализации служит для описания вовлечения различных и прежде немедицинских феноменов в сферу медицинского дискурса. Проблемы, прежде характеризовавшиеся как поведенческие, социальные, экономические и др., становятся частью медицинских проблем, одними из которых являются смерть и умирание. Будучи прежде проблемами личными и экзистенциальными, смерть и умирание превращаются в то, что регулируется в пространстве больницы и контролируется медицинским персоналом. Медикализация смерти и умирания связана с переопределением и переформулированием естественного процесса окончания жизни в медицинских терминах. В процессе медикализации смерти возможно выделение нескольких векторов движения: использование медицинского языка описания, контроль над происходящим процессом умирания со стороны медицинского персонала, выделение критериев смерти и ее констатация. Язык описания, который использует

медицина, патологизирует смерть и выводит ее за пределы естественного положения дел: от смерти необходимо избавиться как от болезни. Язык в данном случае вводит смерть в пространство медицины и тем самым редуцирует смерть до процесса физиологии человека, отсекает личностное и экзистенциальное измерения. Медицинский персонал является тем, кто находится с умирающим, но это нахождение рядом не имеет более отношения к тому кругу родственников, которые раньше собирались у постели умирающего: забота и сострадание заменяются механическим поддержанием жизни. Констатация смерти также входит в круг обязанностей врача, а критерии смерти являются предметом профессионального обсуждения.

Однако необходимо отметить, что рассмотрение медиализации как одномерного и распространяющегося процесса недостаточно для его полноценного понимания [Ballard, Elston 2005]. Описание медиализации как только процесса распространения медицинской власти над человеком было бы односторонним и ошибочным. Использование профессионального медицинского языка описания и перемещение умирающего в пространство больницы трансформируют его субъектность, формируют умирающего субъекта. Этот процесс тесно связан с практикой экспертирования себя. Человек, с одной стороны, принимает заданные дискурсивные координаты и конституирует в них собственную идентичность, а с другой стороны, сам становится частью экспертного дискурса и обретает способность оказывать на него влияние. Посредством добровольного информированного согласия принимаются или отвергаются процедуры, которые совершаются с пациентом, но оно также предполагает, что пациенту в достаточной степени было разъяснено, что собой данная процедура представляет. Так, частичная потеря автономии умирающего субъекта (поскольку процесс умирания контролируется медицинским персоналом с позиций продолжения жизни) компенсируется возможностью влияния на складывающиеся практики через принятие решений относительно своего благополучия.

Происходящее в пространстве больницы открывает еще одну характеристику: медиализация смерти связана с другим процессом – институционализацией смерти и умирания [Field 1994: 59]. Под институционализацией смерти и умирания следует понимать процесс, результатом которого является переход умирания в больницы под контроль медицинского персонала. Смерть изгоняется из общества и отдается на откуп специализированному персоналу, поскольку

заниматься погребальными практиками начинают предназначенные для этого фирмы и организации. В то же время умирание запирается в пространстве больницы, а в дальнейшем – хосписа. Умирание как занимает место в уже существующих институтах, так и создает новые пространства, специализирующиеся только на умирании и помощи больным, оставшихся без надежды на улучшение. Эти институты действуют в соответствии со своими правилами и принципами, а внутри них человек обретает себя именно как умирающего.

Негативные черты медиализированной смерти состоят в так называемой «плохой смерти», то есть смерти в условиях, которые могут быть обозначены как дегуманизирующие. К таким условиям можно отнести: институциализированную обстановку, обезличенную заботу со стороны незнакомцев, контроль технологий [Campbell 2019]. Институциализированная обстановка больниц не позволяет человеку ощутить и осознать себя в полной мере человеческим существом: отсутствие личных вещей и пространства, контактов с близкими и родными, сугубо утилитарное и стерильное окружение, четко заданный распорядок дня и процедур – все это и многое другое делает человека частью института, для которого отдельная человеческая жизнь не имеет ни значения, ни смысла, а важна только выживаемость в биополитическом ключе. Тотальность институтов заключается в невозможности реализации себя как свободного и разумного существа. Обезличенная забота не способна оказать того же эффекта, что забота близких и родных людей: она механизирована и функционально пригодна, но не имеет ничего общего с полноценной заботой, тем более заботой об умирающем. В обезличенной заботе со стороны незнакомцев в пространстве больницы нет возможности для личностного контакта и уменьшения отчаяния умирающего. Контроль же со стороны технологий снижает и без того невысокий уровень личного участия со стороны другого человека: технологии дают иллюзию объективности собираемых данных, но ничего не говорят о субъективном опыте переживания умирания.

В дополнение к этому указывается, что «в отделении интенсивной терапии заметно отсутствуют возможности для содействия осознанию смерти, для развития самоидентификации через процесс умирания, а также для социальной и психологической подготовки к смерти» [Seymour 1999]. Осознание смерти – смерти собственной –

является одним из важнейших личностных факторов, способствующих становлению человека. Мотиву оценки своей жизни на рубеже ее окончания посвящено множество произведений культуры. Окончание жизни может быть даже так же важно, как и сама жизнь. В пространстве больницы, а особенно в упомянутом отделении интенсивной терапии, где происходит борьба за жизнь, все еще уделяется мало внимания вопросу осмысления себя в процессе ее окончания.

Одним из проявлений технологизации смерти выступает принятие неврологического критерия смерти. Необходимость принятия нового критерия смерти обуславливается технологическими новшествами, в частности появлением аппаратов, которые позволяют поддерживать газообмен в легких и циркуляцию крови. Поэтому старые критерии, которые основывались на отсутствии дыхания и сердцебиения в связи с появлением этих аппаратов становятся недостоверными: дыхание и циркуляцию крови можно поддерживать неопределенно долго. При этом сама по себе «концепция смерти мозга – культурно обусловленная концепция. Научно обоснованный диагноз смерти мозга, воплощаясь в той или иной социокультурной среде, до сих пор несет на себе ореол культурных коннотаций, культурных стереотипов относительно понимания смерти. Они находят отражение в правовой культуре и закрепляются на законодательном уровне» [Попова 2011: 38].

Формирование субъекта умирающего

Умирание в пространстве больницы, а затем в ситуации оказания паллиативной помощи (в хосписе) знаменует собой появление новой формы субъектности, которая связана с осознанием себя в качестве именно умирающего субъекта, которому более недоступна «полноценная» повседневность. На формирование этой субъектности влияет как пространство, в котором она формируется, так и способ языкового воздействия. «В современных исследованиях заметное место занимает анализ моделей субъектности, формирующихся в различных культурных контекстах» [Леонтьев 2010: 150]. Одним из таких контекстов является медицина и биоэтика.

В данном случае важна не только технологизированная, но и историко-философская составляющая. Смерть субъекта, провозглашенная М. Фуко, и смерть автора, разрабатываемая Р. Бартом, выстраиваются на том, что субъект в его классическом понимании

перестает существовать, а его место занимают особые формы, связанные с распадом некогда наличествующего. При этом задается закономерный вопрос: «Всегда ли в обозримой истории этот “умирающий субъект” существовал в той форме, в какой он описывается как “умирающий” адептами постмодерна?» [Ваньков 2013: 166]. Стоит ответить, что нет, не всегда. Умирающий субъект становится возможен только в условиях смерти медиализированной и отторгнутой обществом, поскольку, во-первых, создается научный вокабуляр описания и констатации, применимый только к умирающему в пространстве больницы, а во-вторых, умирание как процесс происходит в специально отведенных для этого местах – больницах и хосписах. Тем самым формируются координаты, в которых человек находит и определяет, что позволяет ему выстраивать иной способ самоидентификации.

Это связано не только с постмодернистской установкой: «Постмодернистская эпоха отмечена печатью радикального end-изма. Речь идет не только об идее “смерти” (всего, в том числе и субъекта), но и о реальном содержательном исчерпании некоторых форм, сложившихся в истории» [Герещенко 2009: 29]. Исчерпание классического и романтизируемого способа умирания, при котором у постели обреченного собираются родные и близкие, с которыми он прощается и отдает последние распоряжения, происходит также вследствие перехода к новому – биополитическому – устройству. В этом новом устройстве приобретают значение феномены, обозначающиеся на уровне массы, что делает саму смертность биополитической проблемой. Но если смертность проявляет себя в социологическом и статистическом схватывании феномена, то цель формируемой системы здравоохранения состоит в борьбе со смертностью. Она возможна при условии, что процессы, приводящие к смертности, с одной стороны, будут достоверно определены и описаны, зафиксированы в виде анализа умирания как проблемы, а с другой стороны, будут созданы подходящие инструменты для ее непосредственного менеджмента. Управление умиранием происходит в пространстве больницы, где также происходит атрибутирование человека как «умирающего».

Формирование новых пространств поднимает и новые вопросы: «В биоэтическом дискурсе о смерти проступает новая проблематика, так, например, внимание может быть сосредоточено вокруг процесса перехода смерти в умирание, бывающее и продолжительным, и мучительным. Возникают неочевидные ранее для человечества вопросы о том, кто имеет право распоряжаться процессом

умирания (смерти), что мы вкладываем в такие формы субъекта смерти, как “личность” и “человек”, возникающие в результате анализа феномена смерти, с которым мы сталкиваемся в обосновании биоэтических проблем» [Гусев, Дьячек 2013: 130]. Менеджмент умирания, происходящий в заданных медициной координатах, осуществляется, как было отмечено выше, преимущественно медицинским персоналом. Однако сам человек, согласно принципу автономии способный решать, что является для него благом, внутри этих координат способен изменять способы взаимодействия с ним. В управлении процессом умирания все действия подчинены двум самым главным целям: борьбе со смертью и смертностью через ее отдаление и облегчение страдания того, кто умирает. Зачастую способы реализации этих целей могут входить друг с другом в противоречие, поскольку радикальное облегчение и избавление от страдания способна принести сама смерть. Тогда актуализируются в этическом и правовом поле вопросы о том, насколько вправе человек отказаться от жизни, если его страдание настолько велико, что иного способа не существует. В данном случае происходит инверсия ценностей: жизнь, сопряженная с невыносимым страданием, рассматривается как то, от чего следует избавиться или отказаться. Но является ли отказ от жизни, даже сопряженной со страданием (иногда это называется «жизнь, которая не стоит того, чтобы быть продолженной» [Benatar 2016]), действительным благом? Находясь в ситуации эпистемологической неопределенности, то есть в условиях, когда мы знаем только половину, поскольку не способны заглянуть за горизонт события смерти, ответить на этот вопрос не представляется достоверно возможным. Поэтому, опираясь на представления о безотносительной ценности жизни как таковой, следует отметить, что отказ от жизни, сопряженной со страданием, не реализует подлинный ценностный потенциал, а только механически заканчивает жизнь, а вместе с ней и сопутствующее страдание.

Являясь условием возможности умирающего субъекта, биоэтический дискурс в то же время определенным образом формирует его, придает тот вид, который становится нам знаком и узнаваем. Рассуждения об избавлении от страдания через отказ от жизни являются составной частью биоэтического дискурса. Продолжая линию рассуждений М. Фуко, Х. Тейлор предполагает, что «суицидальная субъектность конституировалась через какофонию “экспертных” дискурсов на эту тему на протяжении последних двух столетий»

[Taylor 2015: 201]. Подобно суицидальной субъектности, субъектности умирающего придается вид в соответствии с представлениями о медикализированной и технологизированной смерти.

Переход смерти из единичного события в процесс, приобретение им атрибута длительности изменяет и конститутивные особенности субъекта. Умиравший субъект предстает тем, кто, с одной стороны, оказывается в координатах, заданных биотехнологическим конструированием смерти, с другой стороны, он обладает собственной субъектностью, которая трансформируется вследствие столкновения с необходимостью реализации расширенных собственных прав и представлений о достойной смерти. Расширение прав происходит за счет обретения своего рода контроля над смертью: переход в умирание обозначает и возможность поддерживать состояние жизни неопределенно долго. Это используется и в другой области, тесно связанной с представлением о смерти и смертности, – трансплантологии.

Формирование умирающего субъекта связано не только с процессом его превращения в объект и предмет медицинских манипуляций, но и с освоением практик экспертирования себя, при которых «медикализированный умирающий субъект является активным, осведомленным и предприимчивым» [Mohammed *et al.* 2020]. Такое экспертирование связано с попыткой использования медицинской рациональности и формы знания для выработки качественно лучшей стратегии поведения в ситуации неизлечимого заболевания. С одной стороны, медицинские технологии обозначают способы и формы воздействия на умирающего с целью продления его жизни, с другой стороны, умирающий субъект с помощью них конституирует собственные возможности продления своей жизни и облегчения страдания. В условиях массового здравоохранения, которое не способно обеспечить достойный уход для каждого, практика экспертирования себя выглядит ответом на обезличенную заботу со стороны тех, кто окружает умирающего. Обезличенная забота осуществляется формально и в соответствии с протоколом, что элиминирует качественные характеристики отдельной личности. Будучи помещенным в пространство больницы, умирающий человек оказывается в условиях, когда экспертирование себя становится вынужденной мерой для того, чтобы обеспечить для себя достойное окончание жизни. Под сомнение ставится сама его уникальность: умирающий не один и не единичен, а находится среди десятков и сотен в таком же положении. Одним из способов преодо-

ления такого положения дел является создание хосписов как специализированных пространств, предназначенных именно для тех пациентов, чей прогноз уже не может быть благоприятным.

Паллиативная помощь

Помощь людям, которые оказались в ситуации неизлечимого заболевания, сопровождающегося болью и страданием, осуществляется в хосписах. «Хоспис – это больница особого типа, куда пациентов направляют не для выздоровления. Все, кто попадает сюда, обречены, и цель обслуживающего персонала – облегчить пациентам физические и духовные страдания в преддверии ухода в мир иной» [Лях 2006]. Так происходит размежевание пространств: больницы и хосписа. Необходимость выделения нового пространства, в котором бы происходила только помощь неизлечимо больным, обусловлена тем, что пространство больницы подчинено прежде всего излечению и борьбе с болезнью. Уход за умирающим, если он осуществляется в больнице, выглядит как то, что противоречит указанной цели борьбы с болезнью. При уходе и помощи умирающему медицина в форме борьбы с болезнью терпит свое поражение, поскольку признается, что от болезни более нельзя избавиться, а возможно только облегчение боли, которую она приносит. Поэтому пространство больницы в случае ухода за умирающим выполняет избыточную для себя функцию, что создает дополнительную нагрузку на систему здравоохранения и медицинский персонал. Создание хосписов позволяет медицине сосредоточиться на борьбе с болезнью, в том числе тем самым освобождая ресурсы, с помощью которых этой цели можно достигнуть. Но сама процедура отделения хосписов как специализированных мест для ухода за умирающим обозначает слабое место медицины: борьба за жизнь в них окончена, остается только уход в виде паллиативной помощи.

Под паллиативной помощью понимается «активная всеобъемлющая медико-социальная помощь больным с диагнозом неизлечимого прогрессирующего заболевания, когда исчерпаны все возможности специального/радикального лечения и очевиден неблагоприятный прогноз в отношении жизни. Основной целью такой помощи является улучшение качества жизни больного и членов его семьи, что достигается благодаря активному выявлению, тщательной оценке и симптоматической терапии боли и других проявлений болезни, а также оказанию психологической, социальной и духовной поддержки как самому пациенту, так и его близким» [Введен-

ская 2012: 19]. При этом паллиативная помощь включает в себя как медицинские, так и немедицинские аспекты [Введенская 2013: 30]. Паллиативная помощь позволяет закрыть те проблемы, которые проявляются в связи с медикализацией смерти и умирания и формированием умирающего субъекта. Они связаны с отсутствием подлинной заботы и механическим пониманием смерти как однонаправленного перехода из живого в мертвое. Паллиативная помощь стремится не только купировать физиологическую боль, но и обеспечить и обустроить место и последнее пристанище человека, в котором возможно возвращение смысла смерти как уникального личностного события, связанного с осознанием и пониманием себя. Для этого необходимо терапевтировать не только тело, но и душу человека, а также сформировать пространство межличностной коммуникации, при которой умирающий – все еще человек со своими заботами и чаяниями, жизнь которого еще не окончена.

Этика паллиативной помощи

Основной задачей паллиативной помощи является «улучшение качества жизни человека больного» [Ее же 2012: 20]. При этом необходимо проблематизировать само понятие качества жизни. Несмотря на отсутствие согласия относительно того, что именно следует понимать под качеством жизни, возможно следующее определение: «Качество жизни – это комплексная характеристика условий жизнедеятельности населения, которая выражается в объективных показателях и субъективных оценках удовлетворения материальных, социальных и культурных потребностей и связана с восприятием людьми своего положения в зависимости от культурных особенностей, системы ценностей и социальных стандартов, существующих в обществе» [Беляева 2009: 34]. Такое синтетическое определение призвано вобрать в себя те параметры, которые являются ключевыми для определения качества жизни. Однако в случае хосписов целесообразным выглядит взглянуть на сочетание объективных показателей и субъективных оценок.

Объективными показателями являются характеристики окружения, которые возможно подвергнуть измерению. Для хосписов и паллиативной помощи объективные показатели состоят прежде всего в обеспеченности всем необходимым как для поддержания достойного существования, так и для своевременного купирования симптомов и облегчения боли. Субъективные оценки связаны как с удовлетворенностью жизнью, так и со способностью осознать

собственное умирание как часть своего бытия. Достижение удовлетворения субъективных желаний позволяет внести в медикализованный подход к пониманию умирания экзистенциальный компонент: умирающий субъект предстает все еще тем, кто способен ставить множественные цели, несмотря на то что его главенствующая цель состоит в борьбе за жизнь и отдаление констатации смерти. В данном случае наиболее продуктивным выглядит привлечение этики сочувствия, которая может быть применима не только в качестве основания для исследования биологических объектов [Тирас и др. 2017], но и должна в первую очередь обеспечивать уровень взаимодействия между человеческими субъектами на основании эмпатии и представлений о благе того, ради кого совершается действие.

* * *

Противоэпидемические мероприятия во время пандемии COVID-19 привели к медикализации повседневности и способствовали «значительному сокращению привычных физических и символических границ и субъектности» [Кукса 2021: 86], что вполне актуально и для анализа проблемы умирания. Складывание комплекса науки и технологий, переопределяющих мир, приводит к тому, что «границы человеческой самоидентификации проводятся в пространстве репрезентаций, создаваемом современной наукой» [Тищенко 2011: 65]. Однако следует отметить, что наука не отвечает на экзистенциальные вопросы, сфокусированные в проблеме умирания: она способна только определить контекст и задать координаты, в которых человек находит себя и происходит конституирование субъектности. Несмотря на формирование медикализованного умирания, повышение экспертности себя позволяет человеку качественно лучшим образом реализовать свою автономию. Выделение умирания как отдельного процесса позволяет пристальнее взглянуть на то, каким образом конституируется субъектность в контексте проблемы окончания жизни.

Литература

Беляева Л. А. Уровень и качество жизни. Проблемы измерения и интерпретации // Социологические исследования. 2009. № 1. С. 33–42.

Ваньков Д. С. Метаморфозы субъекта в процессе диалектического развития сознания // Вестник Тамбовского университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2013. № 5(121). С. 166–172.

Введенская Е. С. Паллиативная помощь – инновационное направление отечественного здравоохранения // Медицинский альманах. 2012. № 4. С. 18–21.

Введенская Е. С. О формировании современного понимания паллиативной помощи // Проблемы социальной гигиены, здравоохранения и истории медицины. 2013. № 3. С. 29–32.

Гусев Д. А., Дьячек Э. М. Конституирование морального субъекта в биоэтическом дискурсе // Discourses of Ethics. 2013. № 1. С. 127–139.

Декомб В. Дополнение к субъекту: исследование феномена действия от собственного лица. М. : НЛЮ, 2011.

Киященко Л. П., Тищенко П. Д. Гуманитарная экспертиза: герменевтика субъектности // Личность. Культура. Общество. 2011. Т. 13. № 2. С. 152–165.

Кукса Т. Л. Биополитические решения и правозащитный активизм в период распространения COVID-2019 в России: ограничения субъектности и новые границы взаимозависимости // Медицинская антропология и биоэтика. 2021. № 1(19). С. 67–99.

Леонтьев Д. А. Что дает психологии понятие субъекта: субъектность как измерение личности // Эпистемология и философия науки. 2010. Т. 25. № 3. С. 135–153.

Лях К. Ф. Хоспис: социальный институт постиндустриального общества // Вестник Мурманского гос. техн. ун-та. 2006. Т. 9. № 4. С. 562–568.

Никулина М. А. Трансформация понятия субъектности в контекстуальном поле биоэтики: теоретико-методологический анализ // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2014. № 6–1. С. 34–40.

Попова О. В. Проблема смерти мозга: этико-философский контекст исследования // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. 2011. Т. 5. С. 34–52.

Селезнева М. В. Сравнительный анализ понятий «субъект» и «субъектность» в зарубежной психологии // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Психология и педагогика. 2015. № 2. С. 47–53.

Терещенко Н. А. Мифология субъекта и субъект мифологии // Вопросы культурологии. 2009. № 7. С. 29–32.

Тирас Х. П., Лесовиченко А. М., Кожевникова М. Этика цифровой биологии: ренессанс натуралистики // Биоэтика. 2017. № 2. С. 37–42.

Тищенко П. Д. На гранях жизни и смерти. Философские исследования оснований биоэтики. СПб. : Мирь, 2011.

Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М. : НЛЮ, 2010.

Юдин Б. Г. Смерть и умирание в контексте высоких технологий // Рабочие тетради по биоэтике. Вып. 19. Биотехнологическое улучшение человека: гуманитарная экспертиза / под ред. Б. Г. Юдина. М. : Изд-во Моск. гум. ун-та, 2014. С. 7–17.

Ясперс К. Введение в философию. Минск : ПроPILEI, 1989.

Ballard K., Elston M. A. Medicalisation: A Multi-dimensional Concept // *Social Theory & Health*. 2005. Vol. 3. Pp. 228–241.

Benatar D. Suicide: A Qualified Defence // *Life, Death, and Meaning: Key Philosophical Readings on the Big Questions* / ed. by D. Benatar. Lanham; Boulder; New York; Toronto; Oxford : Rowman & Littlefield, 2016.

Campbell C. S. Focus: Death: Mortal Responsibilities: Bioethics and Medical-Assisted Dying // *The Yale Journal of Biology and Medicine*. 2019. Vol. 92. No. 4. Pp. 733–739.

Field D. Palliative Medicine and the Medicalization of Death // *European Journal of Cancer Care*. 1994. Vol. 3. No. 2. Pp. 58–62.

Mohammed S., Peter E., Gastaldo D., Howell D. The Medicalisation of the Dying Self: The Search for Life Extension in Advanced Cancer // *Nursing Inquiry*. 2020. Vol. 27. No. 1. e12316.

Seymour J. E. Revisiting Medicalisation and “Natural” Death // *Social Science & Medicine*. 1999. Vol. 49. No. 5. Pp. 691–704.

Taylor C. Birth of the Suicidal Subject: Nelly Arcan, Michel Foucault, and Voluntary Death // *Culture, Theory and Critique*. 2015. Vol. 56. No. 2. Pp. 187–207.

А. А. КОСОЛОВА

ПРОБЛЕМА НРАВСТВЕННОГО ВЫБОРА В КОНТЕКСТЕ НЕЙРОФИЛОСОФИИ ПО РАБОТАМ П. ЧЕРЧЛЕНД*

Данная работа посвящена анализу нейрофилософского проекта в области морали и обоснованию того, почему такой подход, на мой взгляд, является безуспешным. Объектом моего исследования стала вся нравственная сфера общества, включающая поступки человека, его моральный выбор, взаимодействия внутри социальных групп. Предмет исследования – преимущественно гипотеза Патриции Черчленд, объясняющая принцип действия нравственной интуиции. Целью является показать слабые места гипотезы Черчленд в проблеме нравственного выбора.

Актуальность исследования моральной области с каждым годом возрастает, так как человечество, несмотря на стремительное освоение техники, космоса, науки, так до сих пор и не выработало эффективной стратегии урегулирования конфликтов, не уменьшило рисков гибели всего человечества из-за угрозы ядерной войны. Остается и даже множится количество неразрешенных гуманитарных катастроф, поэтому все, что может пролить свет на решение моральных дилемм, является важнейшим объектом исследования для современных ученых и особенно философов. Новизна данного исследования в том, что в русскоязычном пространстве практически нет исследований по теории Патриции Черчленд, несмотря на актуальность такого междисциплинарного направления, как нейрофилософия.

Ключевые слова: *нейрофилософия, П. Черчленд, мораль, совесть, ре-дукция, элиминативный материализм, эволюция, социум.*

This paper is devoted to analyzing the neurophilosophical project in the moral sphere and justifying why this approach, in my opinion, is unsuccessful.

* **Для цитирования:** Косолова А. А. Проблема нравственного выбора в контексте нейрофилософии по работам П. Черчленд // Философия и общество. 2024. № 3. С. 103–117. DOI: 10.30884/jfio/2024.03.08.

For citation: Kosolova A. A. The Problem of Moral Choice in the Context of Neurophilosophy According to the Works by Patricia Churchland // Filosofiya i obshchestvo = Philosophy and Society. 2024. No. 3. Pp. 103–117. DOI: 10.30884/jfio/2024.03.08 (in Russian).

The object of my research is the whole moral sphere of society, including human actions, moral choices, and interactions within social groups. The subject of the research is mainly Patricia Churchland's hypothesis explaining the principle of moral intuition. The purpose is to show the weaknesses of Churchland's hypothesis on the problem of moral choice.

The relevance of the study of the moral aspect is increasing since despite the rapid development of technology, space, science, humanity has not yet developed an effective strategy for conflict resolution, has not reduced the risks of death for the whole humanity due to the threat of nuclear war. The number of unresolved humanitarian catastrophes remains the same and even increases, so everything that can shed light on the solution of moral dilemmas is the most important object of research for modern scientists, and especially philosophers. The novelty of this study is that there are practically no studies on Patricia Churchland's theory in the Russian-speaking space despite the relevance of such an interdisciplinary field as neurophilosophy.

Keywords: *neurophilosophy, Patricia Churchland, morality, conscience, reduction, eliminative materialism, evolution, society.*

Проблема нравственного выбора является той областью, исследования которой берут свое начало с зарождения философии и продолжают по настоящее время. За всю историю исследования морали было выделено множество различных подходов, каждый из которых внес свой вклад в развитие проблематики, однако нельзя сказать, что философское сообщество пришло к какому-либо соглашению по данному вопросу. Это говорит о том, что мораль и этику не принято относить к тому виду знания, которое можно объяснить с научной точки зрения, ведь человеческие поступки невозможно прогнозировать, как если бы мы работали с физическими объектами. Однако в современной философии появляются междисциплинарные направления, которые пытаются научно обосновать моральное поведение. Одной из таких дисциплин является нейрофилософия, которая совершает попытку ответить на философские вопросы с точки зрения работы нашего мозга, основываясь на открытиях в нейробиологии.

Нейрофилософия – это новое направление, которое в данный момент набирает популярность из-за своей практической применимости и особого внимания к открытиям, связанным с мозгом. Сам термин появился благодаря Черчленд, которая написала одноименный труд в 1986 г. Именно поэтому ее фигура является знаковой для целого направления и особенно актуальной для изучения.

Во-первых, открытие нового направления в философии является делом инновационным (открытие приписывают ей благодаря ее книге «Нейрофилософия», однако предпосылки для объяснения высших психических функций через нейронные процессы появились, конечно, и до нее).

Во-вторых, области практического применения философии были всегда ограничены: обычно они были связаны так или иначе с этикой (например, биоэтика), а также с философским диалогом и консультированием. Существует философия науки, где, к примеру, физические теории получают свое философское осмысление, но открытия делаются все равно учеными-физиками. В случае с Черчленд ситуация обстоит по-другому, ведь она работает в группе с учеными и занимается открытиями совместно с ними. Следует обратиться к ее биографии, чтобы понять, как это стало возможно.

Мы знаем из информации на ее одноименном сайте, что Черчленд окончила бакалавриат по философии в Оксфорде, где она впервые задумалась о том, что «кабинетная философия» является тупиковым занятием, ведь подобный концептуальный анализ не связан напрямую с фактами, а является, скорее, спекулятивным и абстрактным. Это убеждение привело ее к заведующему кафедры нейроанатомии в медицинском колледже Манитобы, где ее приняли на стажировку. Далее она работала в лаборатории спинного мозга доктора Ларри Джордана. Исходя из этих фактов, мы понимаем, что Черчленд овладела медицинской практикой наряду с изучением философии, что позволяет ей в настоящее время работать совместно с нейробиологами. Более того, она является лауреатом премии Макартура, что говорит о ее востребованности и популярности в своей сфере.

Основным интересом Черчленд является интерпретация нейронной деятельности и объяснение ее связи с высшими психическими функциями (например, сознание и самоконтроль), однако если причисление сознания к высшим психическим функциям видеть привычно, то рассматривать моральные ценности через эту призму казалось невероятным еще несколько лет назад. Тем интереснее было анализировать работу Черчленд в этой области, но стоит отметить заранее, что, несмотря на ее образование в Оксфорде, где наверняка были рассмотрены все основные этические концепции, пренебрежение к концептуальному анализу самой Черчленд будет проследживаться в ее работах на тему оснований моральной интуиции (например, анализ Канта и сторонников универсальных правил мо-

рали в философии отражен весьма поверхностно в книге “Conscience – The Origins of Moral Intuition”).

Ее взгляды описаны в следующих работах: “Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain”, “Touching a Nerve – The Self as Brain”, “Conscience – The Origins of Moral Intuition”, “Braintrust: What Neuroscience Tells Us About Morality”, “The Computational Brain”, “Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy”. В данной статье упор делается на книгу “Conscience – The Origins of Moral Intuition” [Churchland 2019], а также статьях “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes” [*Idem* 1981], “Folk Psychology and the Explanation of Human Behavior” [*Idem* 1989].

Обратимся к основам теории Черчленд о нравственной интуиции: это вопросы совести, ее влияния на возникновение эволюционных процессов, формирование мозга под влиянием этих процессов, а также воздействие социальной адаптации на мозговую деятельность – все это в совокупности позволяет нам ответить на вопрос, что лежит в основе нашего нравственного поведения. Оговаривается, что наука не может пролить свет на категории добра и зла, она лишь может дать нам ответы на происхождение совести и к чему она нас побуждает. Иными словами, зная, что такое совесть с нейробиологической точки зрения, мы все равно не сможем знать, как поступить морально, но будем знать, что влияет на наши нравственные поступки.

Понятно, что данная оговорка имеет существенное значение для исследования нравственности, потому что, когда мы подходим к изучению какого-то явления или процесса, нас интересует совокупность вопросов. Я могу выделить некоторые из них, но даже они не будут исчерпывать всей полноты вопросов. Например, что собой представляет данное явление? Это процесс, сущность, субстанция, некоторая абстрактная единица? Как ведет себя данное явление, то есть каким образом оно себя проявляет, как функционирует? К каким следствиям ведет проявление данного явления и можем ли мы, зная эти следствия, воздействовать на это явление и каким образом?

Для того чтобы было понятно, о чем именно будет говорить Черчленд, имея в виду совесть, она предлагает определение, которое звучит так: «Совесть – это суждение индивида о том, что хорошо, а что плохо с нравственной точки зрения, как правило (но не всегда) отражающее нормы группы, к которой индивид себя причисляет» [Черчленд 2021: 9]. Как в случае с сознанием, определе-

ние которого чаще всего имеет функциональную основу, определение совести звучит похожим образом. Мы не можем точно сказать, что именно лежит в основе сущности совести или сознания, но мы можем подойти к этому вопросу через те функции или следствия, которые мы можем наблюдать. Исходя из данного определения, можно было бы сделать вывод, что раз совесть – это суждение, то речь идет о когнитивной операции, но Черчленд оговаривает, что вердикт совести состоит из двух взаимозависящих составляющих – чувства и оценочного суждения, которое трансформирует порыв в действие. Внимательнее посмотрим на этот момент. Выделяя подобные составляющие, мы можем согласиться, что вердикт совести возможно рассматривать в контексте нейрофилософии. Чувство можно объяснить с точки зрения нейробиологии и эволюции, что и делает Черчленд, оценочное суждение – это социальное воспитание плюс когнитивные навыки. Исходя из этого определения, мы можем предположить, что нейрофилософия сумеет дать ответы почти на все вопросы касательно нравственного чувства, за исключением некоторых следствий социального взаимодействия. Что подразумевается под социальным взаимодействием? Можно предположить, что раз элиминативный материализм подразумевает, что наши убеждения и желания можно будет привести к теории когнитивных функций, основанных на процессах мозга, то эту часть социального взаимодействия можно будет объяснить, но что-то остается без объяснения, например то, почему человек поступает безнравственно по отношению к другим. Дело в том, что картина человеческого поведения и в целом теория элиминативного материализма (представителями которого являются Патриция Черчленд и ее муж Пол Черчленд) и нейрофилософского подхода выглядит практически безупречно до определенного момента. Мы предполагаем, что у совести есть эволюционные предпосылки (рассмотрим детально чуть позже), этот механизм нужен для успешного социального функционирования, поэтому он социально поощряется, что и формирует у нас привычку поступать определенным образом (предполагается, что нравственно). Все механизмы подталкивают нас к моральному поведению, но существуют исключения, где человек все равно поступает безнравственно. При этом сложно назвать это сбоем в системе, потому что такие случаи не единичны. Есть процент людей, которые подвержены психопатологиям и которые действительно поступают так по этой причине, однако это не относится ко всем людям. Черчленд говорит, однако, что несмотря

на то, что нейробиология пока не может дать таких ответов (но, скорее всего, сможет), то и психология на данный момент не в силах ответить на эти вопросы. Посмотрим, сможет ли на это ответить философия. Однако важным следствием, которое можно вынести уже из определения, является предварительное выделение области исключительно философских вопросов, связанных с моральным чувством. При этом было бы глупо отрицать, что мозг все-таки влияет на наше поведение, необходимо, таким образом, выяснить, помогает ли нам это знание достаточным образом определить, что такое совесть.

Исходя из очерченных ранее мною вопросов о многоаспектности любого явления, можно подытожить, что нейробиология и теория Черчленд: а) попробует дать ответ на то, что такое совесть по своей сути; б) ответит на вопрос, как совесть функционирует, но не сможет дать полного ответа, почему она может функционировать по-иному; в) не коснется вопросов следствия данных явлений, то есть не будет разбирать вопросов, как в обществе регулируются проблемы, связанные с последствиями безнравственного поведения, но выделит данную область; г) совершенно не коснется вопросов, как мы можем влиять на это явление. Очертить область применения данной теории кажется мне крайне важным, потому что именно в эти места будет бить философская критика.

Любопытно здесь поразмыслить, какие места из этой области были выделены философской мыслью ранее.

Например, вопрос о том, что такое совесть, в разные века трактовался по-разному. Не буду останавливаться подробно на каждом аспекте, но, как правило, нравственное чувство исходило из божественной благодати или из категорий разума. Далее же в основном она определялась практическими вопросами, то есть как раз пунктами в) и г). Одна из главных этических категорий – это поступок, то есть определенное действие, совершаемое вследствие нравственного выбора. Поступок определяет наше отношение как к самому себе, к обществу, так и к миру в целом. Определение, данное Черчленд, совершенно не затрагивает данную область, а именно отношение к миру. Учитывая ту роль, которую она отдает социальным процессам, она этим и ограничивает область своего исследования. Можно предположить, что в ее теории происходит элиминация не только когнитивных процессов к нейробиологическим (пусть и в будущем), но и область отношения к миру ограничивается только социальными отношениями, однако, на мой взгляд, подоб-

ная область гораздо шире человеческих отношений и требует определенной трансценденции.

Так как основу нравственной интуиции Черчленд видит в социальном взаимодействии, первым шагом в исследовательском проекте будет обоснование потребности в социальном взаимодействии с точки зрения эволюции. Если мозг наших предков был приспособлен к социальному воздействию, значит, это было необходимо с точки зрения выживания. Для этого, пишет Черчленд, эволюции пришлось проделать свой любимый маневр: переориентировать уже имеющуюся функцию на что-то новое, что давало бы данное преимущество [Черчленд 2021]. Этот процесс выглядит как изменение ряда генов для изменения функции, в случае с млекопитающими чувство боли и чувство удовольствия дополнились так, чтобы поощрять affiliативное поведение, то есть та функция, которая была нацелена исключительно на собственное выживание, переориентировалась на любовь к ближним. Для чего это было необходимо? Первое и самое главное – это забота о потомстве, данная функция появилась, когда в эволюционном процессе млекопитающие начали рождаться беспомощными. Вследствие этого функции самосохранения расширились с «я» до «мои дети». Однако данная беспомощность тоже должна быть как-то объяснена. Объяснение этому кроется в гомойотермии – способности сохранять тепло. Теплокровные заняли пустующую ночную нишу для охоты, так как холоднокровные могли делать это только при свете солнца, но за подобную привилегию необходимо «платить». Для того чтобы сохранять тепло, теплокровным необходимо постоянно снабжать организм энергией, а значит, и есть в десять раз больше. Из этого же следует, что им необходимо быть намного умнее, чтобы добывать себе больше пищи, то есть более умело оценивать окружающую среду. У млекопитающих с момента рождения мозг увеличивается примерно в пять раз, так как нейронам нужно пространство для того, чтобы разрастаться в процессе обучения, проводя все новые связи. Если бы млекопитающие рождались уже с «готовым» мозгом, то он бы ограничивался генетически заложенными программами, и у такого млекопитающего не было бы способности к приспособлению к условиям внешней среды, а для подобной функции нужна очень гибкая система. Поэтому млекопитающие должны были рождаться с минимально запрограммированным мозгом, но со способностью к обучению. Таким образом, им необходимо было рождать-

ся беспомощными и, как следствие, с «ближними», которые могли бы о них позаботиться.

Чем умнее млекопитающее, тем больше времени необходимо, чтобы его выносить, для этого матери необходимы «энергетические субсидии» в виде партнера, то есть в структуру заботы о ближних входит еще одна фигура – отца. Самым умным млекопитающим является человек, его разница в мозге с шимпанзе примерно в три раза, причина этому может быть в новом энергоресурсе – добыче огня, потому что такое мясо намного калорийнее по теории антрополога Ричарда Рэнгема [Wrangham 2000].

Мы подошли непосредственно к происхождению нравственности. Согласно П. Черчленд, нравственность возникла из альтруизма, который может проявить мать по отношению к своему потомству, отдавая детям пищу, хотя сама даже больше нуждается в ней. Однако Черчленд подчеркивает, что аффилиация объясняется эволюционно в случае с родителями и потомством, однако привязанность к друзьям относится к ряду трудных нейробиологических проблем, которые, тем не менее, можно попытаться объяснить, если попробовать найти в мозге структурную систему, способную влиять на все наши взаимодействия с людьми, наподобие устройства ДНК.

На эту мысль ее натолкнуло исследование полевок Ларри Янга, согласно которому полевки демонстрировали смену полигамного поведения на моногамное после введения окситоцина. Черчленд задается вопросом: возможно, гормон окситоцин отвечает за привязанность, которая порождает заботу, а та, в свою очередь, порождает совесть? И если бы мы смогли увеличить плотность рецепторов с помощью генетической модификации, то эмпатия смогла бы распространиться на все человечество в целом. То есть эволюция поощряла подобное развитие, но процветание – это следствие, а процветала совесть, потому что нравственные нормы нужны были нам для решения социальных проблем – так выглядит ход рассуждения Черчленд.

Следующим этапом нравственного выбора после эволюционных механизмов является социальное научение. Мы довольны, когда общество нас одобряет, и страдаем, когда встречаемся с общественным порицанием. С развитием данное поведение становится сложнее, и мы можем проявлять большую гибкость в поведении, однако сформированное чувство тревоги при совершении «плохих» поступков и есть тот самый голос совести, который нас мучает, когда мы совершаем безнравственный поступок. «В этом смысле со-

весь – это структура в мозге, посредством которого наши инстинкты заботы о себе и других в ходе развития, подражания и научения принимают конкретные поведенческие формы» [Черчленд 2021: 99].

Для освоения социальных норм у нас имеется необходимый нейронный субстрат, в основе которого первобытные механизмы с их древней структурой и древним способом функционирования, которые располагаются в базальных ядрах. Все эти механизмы расширяют способности взаимодействия с окружающим миром, повышают способность к абстрагированию, в том числе к моделированию устройства мира, а также к долгосрочному планированию не только в одиночку, но и сообщая, что наблюдается у многих животных. Всему этому поведению способствует определенная нейронная активность, которая представляет собой гораздо более сложный процесс, чем просто усвоение рефлексов Павлова. Не останавливаясь подробно на нейробиологических деталях, достаточно сказать, что в данном механизме задействована область в ядре среднего мозга (вентральной области покрышки – ВОП). Существует связь между усвоенной положительной оценкой и паттерном высвобождения дофамина в ВОП. Социальное одобрение вызывает у нас прилив дофамина, неодобрение – серотонина. Это и есть механизм формирования совести при первом приближении, как говорит Черчленд. Чтобы дальнейшее социальное поведение было успешным, у нас должна сформироваться определенная привычка, эта категория называется генератором когнитивных паттернов [Graybiel 1997]. Данный механизм применяется нами при определенных социальных условиях: например, если нам надо уладить конфликт, у нас включится генератор когнитивных паттернов, запуская наше умение ладить со вздорным коллегой. Данное открытие проливает свет на многие проблемы, в том числе почему нам так важны ритуалы, которые снижают тревожность, и в том числе механизм вредных привычек.

Однако ситуации могут меняться, и не всегда старые когнитивные алгоритмы применимы в новых обстоятельствах. Ориентироваться при проблемах нравственного выбора помогает нам чувство эмпатии. «Это комплекс функций, включающий способность к когнитивной оценке чужого положения и способность испытывать чужие эмоции, пусть и в минимальной степени» [Черчленд 2021: 142].

Эмпатия может быть разного уровня не только у разных людей, но может и меняться у одного человека в зависимости от обстоя-

тельств. Кроме чувства эмпатии, мы опираемся на социальные нормы, которые касаются и вопросов справедливости. Нормы могут меняться и без сознательного рассуждения, например при смене модных тенденций в одежде. В основе усвоения принятия определенного поведения, как мы выяснили, лежат механизмы обучения с подкреплением, но за основы принятия социальных норм также отвечают определенные нейробиологические процессы.

Таким образом, наш мозг эволюционно предрасположен к эмпатии и альтруизму, дальнейшее наше нравственное поведение обуславливается нашей способностью к подражанию и обучению, которая формирует в нашем мозге систему когнитивных паттернов. В дальнейшем в процессе принятия нравственных решений будут включаться наши чувства (например, эмпатия) и приобретенное нами социальное поведение. Насколько хорошо будут усваиваться нами социальные нормы, зависит в том числе от наследственных факторов. За все эти операции в мозге отвечает обширная система областей и процессов, в том числе действие гормонов дофамина и серотонина.

Открытия нейробиологии, которые предоставила нам П. Черчленд, действительно объясняют многие мозговые процессы, то, как мы приобщаемся к социальным нормам, какие процессы происходят в мозге, когда мы поступаем морально, и почему эволюционно мы запрограммированы на заботу о близких. Но эти данные не дают исчерпывающих ответов и, на наш взгляд, никогда не будут способны дать. Обратимся к тем проблемам, которые остаются нерешенными.

Приводя определение совести, данное Черчленд, мы очертили круг вопросов любого явления – что само по себе представляет явление, как оно функционирует и какие у него следствия.

Начнем с сути явления. Дает ли ответ нейробиология, что такое совесть? Нам объяснили с точки зрения эволюции, откуда возникла эмпатия и альтруизм, но не как возникла совесть. Ведь если рассматривать человека как биологический вид, то мы должны были бы быть также запрограммированы на заботу только о потомстве, но человеческая нравственность способна распространяться не только на ближайший круг. Предположим, что люди бывают разные с разной степенью нравственности. Есть люди, которые заботятся только о собственных интересах, есть люди, которые заботятся о себе и собственной семье. Если бы сообщество людей состояло исключительно из подобных индивидов, то мы могли бы принять

данную теорию. В итоге мы остаемся лишь с ответами на вопрос, почему мы заботимся о своих детях.

Предположим, что мы можем заботиться еще и о друзьях, но даже тут Черчленд указывает, что нейробиология не может дать ответа, почему у нас возникает привязанность к друзьям. Допустим, что сообщество людей принадлежит к одному виду, нам свойственно эволюционно защищать свой вид, даже у нечеловечных животных мы можем наблюдать поведение, когда они способны защищать свое стадо от внешней агрессии. Если бы мы действовали согласно данному объяснению, то человечество жило бы сообща, чего мы не наблюдаем в современном мире. Более того, нейробиология не может дать ответа, откуда возникает внутривидовая агрессия. То есть с эволюционной точки зрения человечество ведет себя неразумно и необъяснимо. Предположим, что внутри человеческого вида у нас возникают собственные «виды», то есть разделение на «своих» и «чужих». Мы можем наблюдать такое разделение в разных процессах – выбор друзей, очевидно, построен на том, что этот человек «свой», или более глобально – разделение на нации и отдельные государства. Если в случае нации мы можем объяснить подобное поведение территориальными признаками, то в случае с выбором друзей такое не работает. В друзья, как правило, мы выбираем тех, кто разделяет наши интересы, ценности или в общем мировоззрение. Однако ценности – это не биологический фактор, и процессы в мозге не могут нам объяснить формирование ценностей. Иными словами, для того чтобы защитить подобную натуралистическую установку, мы должны прибегнуть к небиологическому фактору, что делает невозможным исключительно биологическое объяснение.

Также с биологической точки зрения мы не можем объяснить поведение людей, действующих во благо широких социальных групп. Несмотря на очевидный факт, что в животном мире действительно существуют проявления альтруизма и эмпатии, ни одно животное не задумывается о судьбе всего животного мира и не совершает никаких для этого действий.

Очевидно, что в явлении нравственности задействованы не только биологические процессы, и несмотря на то, что нам дали объяснение, откуда она возникла, биологический уровень – это все еще примитивный уровень объяснения. Нравственная область включает в себя гораздо более сложное поведение. Если она и берет нача-

ло в биологии, то совершенно этим не ограничивается, но Черчленд и сама не ограничивается исключительно эволюционными процессами, включая социальные. Единственное, что здесь хочется отметить, – что данные сложности ставят под сомнение весь проект нейрофилософии. Нейробиология действительно делает огромные и важные открытия – чего только стоит изобретение ИИ на основе нейронных процессов, позволяющих обнаруживать раковые клетки, – но все подобные открытия относятся к когнитивным операциям. Посмотрим на определение нравственности у П. Черчленд, которое звучит так: «Нравственность – это набор общепринятых представлений и практик, которые регулируют поведение людей, обеспечивая согласованность действий в группе и ее благополучие» [Черчленд 2021: 237]. В основе этого определения лежит «набор представлений». Черчленд огромный пласт своего объяснения отводит объяснению механизма принятий решений при научении. Это исключительно когнитивная операция, однако на примере нравственного поведения мы наблюдаем, что затрагиваются не только когнитивные процессы. Можно было бы сказать, что в основе формирования ценностей также лежат когнитивные процессы, но мы считаем, что сфера морального не ограничивается когнитивными вычислениями, хотя бы даже потому, что еще ни один ИИ не проявил нравственного поведения, и что это до сих пор является одной из самой сложных задач и глобальных проблем.

В философии нередко встречались примеры, когда человеческую мораль пытались объяснить биологическими примерами того, что у животных также встречается моральное поведение. Например, П. Кропоткин пишет, что муравьи защищают весь свой муравейник и проявляют истинно нравственное поведение. И что человек просто расширяет данную способность на весь свой род, но добавляет: «Истинно образованный человек». Дословно: «И наконец, истинно образованный человек понимает связь, хотя бы и не явную, незаметную на первый взгляд, существующую между ним и последним из дикарей, и он распространяет свои понятия солидарности на весь человеческий род и даже отчасти на животных. Понятие, таким образом, расширяется, но суть его остается та же» [Кропоткин 2018: 10]. На мой взгляд, слишком легко сказать, что понятие просто расширилось. Получается, что одним интеллектуальным усилием человек способен стать более нравственным? Почему-то такого мы не наблюдаем в человеческом роде. В чисто

биологическом объяснении нравственного поведения мы упускаем важную область исключительно человеческого поведения.

Еще одной проблемой при данном подходе является поведение не только высоконравственных людей, но также и безнравственных. Черчленд объясняет это сформированной психопатологией. Определенно, такое поведение является патологическим для общественного функционирования, но для некоторых людей оно считается совершенно нормальным. Не будем приводить нюансы различия нормы и патологии, но отметим, что эту проблему биологический подход объяснить не может.

С какими еще трудностями сталкивается биологический подход в объяснении человеческого поведения? А. Д. Ричи отмечает, что любая наука построена на том, чтобы доходить до начальных оснований, будь то атом, как в физике, или, например, инженер при постройке дома будет обращать внимание на кирпич, цемент и т. п., в общем на определенные статичные единицы. Помимо того, что в живых организмах мы не в состоянии дойти до статичных единиц, потому что организм – это живой процесс, если мы возьмем пример с домом, то мы можем задать такие вопросы, как пригоден ли этот дом для жизни, потому что мы имеем представление о человеческих целях. Но в отношении организма мы не можем ответить на вопрос о цели. Фермер может сказать, что предназначение коровы – давать молоко, потому что это его представление о корове, однако это не отражает действительность. Когда мы рассматриваем любой организм, у нас неизменно встает вопрос о его целях и функциях. И вопрос о цели или предназначении не является математической величиной, как если бы мы рассматривали цель статичных объектов в физике в терминах «эффективность». Фунтовая банкнота стоит 20 шиллингов, это математическое отношение, но понятия «стоимости» нет в физике и математике [Ritchie 1933: 174].

Почему редукция к мозговым процессам не дает всех ответов? Нам предлагают посмотреть на то, что происходит у нас в мозге, когда мы совершаем то или иное действие. Допустим, когда мы чувствуем привязанность к партнеру, у нас возрастает окситоцин. Разве мы можем сказать, что окситоцин стал причиной нашей привязанности? Не идем ли мы в данном случае от следствия к причине, когда причина может быть гораздо более комплексная? Например, я съем шоколад, и у меня повысится серотонин. Если мне введут серотонин, далеко не факт, что я пойду есть шоколад. В выводе Черчленд нет явной корреляции причины и следствия.

Возьмем пример с голодом, приведенный в статье Тома Кандо: «Причина голода – еще не достаточная для приема пищи – ощущается в желудке. Но голод сам по себе, осознание голода – нет. Само осознание идет от мозга, потому что в нем происходит мышление. Желудком мы не думаем, следовательно, просто физического ощущения будет недостаточно для приема пищи. Ощущение голода – это результат. И так со всем опытом. Боль – это ощущение, возникающее в результате повреждения тканей, но это не само по себе повреждение тканей» [Kando 2008: 87].

Подводя итог:

1. Определенные процессы в нашем мозге могут быть лишь корреляцией, а не причиной нашего поведения. У людей наблюдается повышение определенных гормонов при определенных действиях (например, окситоцин повышается после объятий). Побуждать к определенным действиям могут разные факторы, такие как, например, ценности. Они же, в свою очередь, не могут быть зафиксированы в мозге.

2. Внешняя среда влияет на наши процессы в мозге, но то, что мы видим в окружающей среде, для каждого человека может трактоваться по-разному. Например, один человек при виде собаки будет видеть опасность, а другой – милое животное. Такое видение зависит от наших феноменальных ощущений и опыта.

3. Феноменальное ощущение, например, страха не равняется процессам в мозге, подобно приведенному ранее примеру с голодом. Ощущение – это результат процессов. Как мы будем реагировать на этот результат, также может зависеть от наших мировоззренческих установок. Существуют, например, люди, сознательно идущие на боль под влиянием различных теорий (например, хождение по гвоздям).

4. Даже если опыт зафиксирован в мозге, а точнее, определенная информация, мы интерпретируем данную информацию, интерпретация отсылает нас к обработке абстрактных понятий, таких как ценности, добро, зло, у которых нет определенных нейронных коррелятов.

Стоит отметить безусловную значимость проекта нейрофилософии, проливающего свет на работу нашего мозга, к тому же внедряющего эти результаты в новейшие разработки в области лечения раковых заболеваний, ИИ и др. У данного проекта огромный потенциал в междисциплинарной сфере, однако при решении ис-

ключительно философских вопросов, лежащих в абстрактной области (таких как ценности и мораль), не поддающихся вычислениям и экспериментальным методам, предлагающийся проект редукции при ближайшем рассмотрении не способен дать удовлетворительного ответа.

Литература

Кропоткин П. Нравственные начала анархизма. Б. м. : Strelbytskyy Multimedia Publishing, 2018.

Черчленд П. Совесть. Происхождение нравственной интуиции. М. : Альпина нон-фикшн, 2021.

Churchland P. M. Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes // Journal of Philosophy. 1981. Vol. 78. Pp. 67–90.

Churchland P. M. Folk Psychology and the Explanation of Human Behavior // Philosophical Perspectives. 1989. Vol. 3. Pp. 225–241.

Churchland P. M. Conscience – The Origins of Moral Intuition. New York : W. W. Norton & Co, 2019.

Graybiel A. M. The Basal Ganglia and Cognitive Pattern Generators // Schizophrenia Bulletin. 1997. No. 3. Pp. 459–469.

Kando T. What is the Mind? Don't Study Brain Cells to Understand It // International Journal on World Peace. 2008. Vol. XXV. Pp. 83–105.

Ritchie A. D. The Biological Approach to Philosophy // Philosophy. 1933. Vol. 8. No. 30. Pp. 167–176.

Wrangham R. Catching Fire: How Cooking Made Us Human. New York : Basic Books, 2000.

НАШИ АВТОРЫ

Алексеева Ирина Юрьевна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН. E-mail: ialexeev@inbox.ru.

Антипов Алексей Владимирович – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики Института философии РАН. E-mail: nelson02@yandex.ru.

Гиренок Федор Иванович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философской антропологии философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. E-mail: girенок@list.ru.

Ефремов Олег Анатольевич – кандидат философских наук, доцент, Почетный работник высшего профессионального образования РФ, доцент кафедры социальной философии и философии истории философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. E-mail: olaefr@yandex.ru.

Косолова Анастасия Андреевна – аспирант кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. E-mail: kosolova96@mail.ru.

Медникова Анна Александровна – младший научный сотрудник философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. E-mail: adjika.anna@gmail.com.

Ростова Наталья Николаевна – доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. E-mail: nnrostova@yandex.ru.

Холоднова Ксения Николаевна – аспирант кафедры философской антропологии философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. E-mail: kholodnovaksenia@mail.ru.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ МАТЕРИАЛОВ:

Объем ключевых статей не должен превышать 1 п. л. вместе со сносками и библиографией (или 40 тыс. знаков, включая пробелы), объем рецензий – не более 0,5 п. л. (20 тыс. знаков, включая пробелы);

материалы должны передаваться в редакцию в электронном виде (по электронной почте или через специальную форму на странице нашего журнала в сети Интернет: <http://www.socionauki.ru/journal/fio/>). Рукопись должна быть набрана шрифтом Times New Roman через 1,5 интервала (кегель 14); сноски подстрочные (кегель 10);

материалы могут содержать таблицы и черно-белые рисунки.

Каждый материал должен быть снабжен:

подробной (не менее 1000 знаков, включая пробелы) аннотацией на русском и английском языках, в которой должны быть отражены: объект и предмет исследования, актуальность, применяемая методология и новизна полученных выводов; ключевыми словами (не менее 8–10) на русском и английском языках;

сведениями об авторе, включая Ф. И. О. (полностью), ученую степень и звание, официальное место работы, а также контактные телефоны, почтовый и электронный адреса.

Библиографические ссылки даются в скобках, включая фамилию одного (первого) или двух авторов или, при отсутствии таковых, первое слово названия книги и год издания: [Бодрийяр 1994; Пригожин, Стенгерс 1986; Селигман и др. 2009; Домострой... 2008]. При наличии прямой («закавыченной») цитаты следует указать также страницу: [Ганнушкин 1964: 28]. Список использованной литературы приводится в конце статьи в алфавитном порядке и без нумерации в соответствии со следующими образцами:

Дройзен И. Г. История эллинизма. СПб. : Наука; Ювента, 1997. Т. 1.

Воронов А. М. Оценка региональных изменений гидроклиматических условий Европейской территории СССР по историческим данным // Водные ресурсы. 1992. № 4. С. 97–105.

История Древнего Востока / под ред. В. И. Кузицина. М. : Высшая школа, 1988.

Бек У. Космополитическое общество и его враги [Электронный ресурс] : Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. Т. VI, № 1. URL: <http://www.jourssa.ru/2003/1/2aBek.pdf> (дата обращения: 14.03.2011).

U.S. Bureau of the Census. World Population Information: [сайт]. URL: <http://www.census.gov/ipc/www/world.html> (дата обращения: 24.02.2008).

Материалы, не соответствующие данным требованиям, к рассмотрению редколлегией журнала не принимаются.

* * *

Публикуемые материалы могут не отражать точку зрения учредителя и редакции.

Уважаемые подписчики!

Обо всех проблемах, связанных с подпиской и получением журнала, просим сообщать нам по адресу: 400079, г. Волгоград, ул. Кирова, д. 143. Тел.: (8442) 42-04-08, издательство «Учитель» (журнал «Философия и общество»). Мы постараемся помочь вам.

Ответственная за выпуск *Е. А. Никифорова*
Художник *В. Э. Коваль*
Верстка *О. И. Вереницыной, М. И. Кухаревой*
Корректор *Н. И. Тихонова*

Учредитель и издатель – ООО «Издательство «Учитель»

© ООО «Издательство «Учитель»
400079, г. Волгоград, ул. Кирова, д. 143.
Тел.: (8442) 42-04-08.
E-mail: jurnal-uch@mail.ru
Сайт: www.socionauki.ru

Журнал «Философия и общество» внесен в список журналов, входящих в базу данных RSCI, а также в перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК

Цена свободная.
Подписано в печать 16.09.24.
Дата выхода: 30.09.24.
Формат 60×90/16.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 7,5.
Тираж 1000 экз.

Отпечатано в АО «Т8 Издательские Технологии»
109316, Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корпус 5
Заказ №