

Учредитель

Российская академия народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте Российской Федерации

Издатель

Челябинский филиал
Российской академии народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте Российской Федерации

Соиздатель — Южно-Уральский
государственный университет

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА**Главный редактор**

Зырянов Сергей Григорьевич,
доктор политических наук, профессор
(г. Челябинск, Россия)

Заместитель главного редактора

Чупров Александр Степанович,
доктор философских наук, профессор
(г. Благовещенск, Амурская область, Россия)

**ОТВЕТСТВЕННЫЕ
ПО НАУЧНЫМ НАПРАВЛЕНИЯМ:****Философия**

Борисов Сергей Валентинович,
доктор философских наук, профессор
(г. Челябинск, Россия)

Лукин Анатолий Николаевич,
кандидат культурологии, доцент
(г. Челябинск, Россия)

Политология

Зырянов Сергей Григорьевич,
доктор политических наук, профессор
(г. Челябинск, Россия)

Нечаева Светлана Владимировна,
кандидат исторических наук, доцент
(г. Челябинск, Россия)

Экономика

Лаврентьева Ирина Викторовна,
доктор экономических наук, профессор
(г. Челябинск, Россия)

Коротина Наталья Юрьевна,
кандидат экономических наук, доцент
(г. Челябинск, Россия)

**Ответственный
за международные контакты**

Борисов Сергей Валентинович,
доктор философских наук, профессор
(г. Челябинск, Россия)

Ответственный секретарь

Бобрик Александра Александровна,
кандидат философских наук
(г. Челябинск, Россия)

Свидетельство о регистрации
ПИ № ФС 77-48298 от 24.01.2012 г.
выдано Федеральной службой по надзору
в сфере связи, информационных технологий
и массовых коммуникаций.

Дата выхода номера: 30.09.2023 г.

Формат 70×108 1/16

Усл. п. л. 9,8. Тираж 500 экз.

Заказ № 315/335.

Издание подготовлено к печати и отпечатано
в Издательском центре ЮУрГУ.
454080, г. Челябинск, пр. Ленина, 76.

16+

СОЦИУМ

Богданова Вероника Олеговна
Философское осмысление феномена
«субъектность»..... 7

**Борисов Сергей Валентинович,
Сидоров Денис Николаевич**
Информационная деятельность
сознания: к вопросу о «носителе»
информации 18

ВЛАСТЬ

Мухаметов Руслан Салихович
Оценка влияния добычи
углеводородного сырья
на представительство женщин
в экономике и в парламентах
субъектов Российской Федерации:
тестирование гипотезы М. Росса.....30

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Философия

Хосе Баррьентос Растрохо —
доктор философии,
профессор (г. Севилья, Испания)

Сергей Валентинович Борисов —
доктор философских наук, профессор
(г. Челябинск, Россия)

Юрий Геннадьевич Ершов —
доктор философских наук,
профессор (г. Екатеринбург, Россия)

Филип Иванович —
Ph.D (г. Подгорица, Черногория)

Виктория Лезьер —
доктор философских наук, профессор
(г. Форкалькейре, Франция)

Валерий Георгиевич Ледяев —
доктор философских наук, профессор
(г. Москва, Россия)

Андрей Николаевич Медушеский —
доктор философских наук, профессор
(г. Москва, Россия)

Валерий Аркадьевич Нехамкин —
доктор философских наук, профессор
(г. Москва, Россия)

Александр Валентинович Павлов —
доктор философских наук, профессор
(г. Тюмень, Россия)

Владимир Дмитриевич Попов —
доктор философских наук, профессор
(г. Москва, Россия)

Григорий Львович Тульчинский —
доктор философских наук, профессор
(г. Санкт-Петербург, Россия)

Александр Степанович Чупров —
доктор философских наук, профессор
(г. Благовещенск, Россия)

Политология

Сергей Григорьевич Зырянов —
доктор политических наук, профессор
(г. Челябинск, Россия)

Балташ Нурмухамбетович Карипов —
доктор политических наук, профессор
(г. Кокшетау, Казахстан)

Александр Васильевич Павероз —
доктор политических наук
(г. Санкт-Петербург, Россия)

Ольга Фредовна Русакова —
доктор политических наук, профессор
(г. Екатеринбург, Россия)

Грегори Саймонс — доктор философии, профессор
(г. Упсала, Швеция)

Александр Юрьевич Сунгуров —
доктор политических наук, профессор
(г. Санкт-Петербург, Россия)

Экономика

Ольга Васильевна Артемова —
доктор экономических наук, профессор
(г. Челябинск, Россия)

Лаура Маратовна Байтенова —
доктор экономических наук
(г. Алматы, Казахстан)

Виктор Иванович Бархатов —
доктор экономических наук, профессор
(г. Челябинск, Россия)

Ляйля Маратовна Муталиева —
кандидат экономических наук
(г. Астана, Казахстан)

Ирина Викторовна Лаврентьева —
доктор экономических наук, профессор
(г. Челябинск, Россия)

КУЛЬТУРА

Филатов Илья Константинович

Интонация и образ как основа
понимания другого человека:
феноменологический анализ
опыта общения 40

Хансен Финн Торбьёрн

Как выглядит апофатическое
исследование активности?
Учимся рассматривать
деликатные вопросы
тишины и удивления
в профессиональной практике 52

Холоднова Ксения Николаевна

Антропология Великого Инквизитора
в романе Ф. М. Достоевского
«Братья Карамазовы» 66

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Чупров Александр Степанович

Антропология Гегеля как учение
о душе человека 78

**Нижников Сергей Анатольевич,
Ян Чжэн**

Формирование идеала
«цельного знания»
в гносеологических концепциях
А. С. Хомякова и И. В. Киреевского 93

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ ЧИТАТЕЛЕЙ И АВТОРОВ

Научный журнал «Социум и власть»

предназначен для специалистов в области государственного и муниципального управления, философии, социологии, политологии, юриспруденции, экономики, менеджмента, истории, культурологии, а также преподавателей, аспирантов и студентов.

Тематика публикаций

должна соответствовать профилю журнала, различным аспектам состояния социума и его взаимоотношениям с властью.

Журнал «Социум и власть» включен в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по специальностям:

- 5.2.4. Финансы (экономические науки)
- 5.5.2. Политические институты, процессы, технологии (политические науки)
- 5.5.4. Международные отношения (политические науки)
 - 5.7.1. Онтология и теория познания (философские науки)
 - 5.7.2. История философии (философские науки)
 - 5.7.3. Эстетика (философские науки)
 - 5.7.4. Этика (философские науки)
 - 5.7.5. Логика (философские науки)
- 5.7.6. Философия науки и техники (философские науки)
- 5.7.7. Социальная и политическая философия (философские науки)
- 5.7.8. Философская антропология, философия культуры (философские науки)
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские науки)

Рукописи рецензируются.

Требования к рукописям научных статей, представляемым для публикации в научном журнале «Социум и власть», размещены на странице 112.

Адрес редакции, издателя:

454077, г. Челябинск, ул. Комарова, 26

Телефон редакции:

(351) 771-42-30

E-mail: siv_jurnal@mail.ru

Адрес в Интернете

<http://siv74.ru>

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов опубликованных материалов.

Ответственность за аутентичность и точность цитат, имен, названий и иных сведений, а также за соблюдение законодательства об интеллектуальной собственности несут авторы публикуемых материалов.

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

Журнал выходит 4 раза в год, распространяется по подписке в отделениях почтовой связи.

Цена свободная

Подписной индекс Е38909

Агентство «Книга-Сервис»

<https://www.akc.ru>

КРИТИКА И РЕЦЕНЗИИ

Борисов Сергей Валентинович

Философское созерцание для помогающих практик (рецензия на книгу:

Wonder, Silence and Spaces for Human Flourishing:

Toward a re-humanization of Health, Education, and Welfare /

ed. by F.T. Hansen, S.B. Eide, & C. Leget.

Lanham, Maryland (US) :

Lexington Books, 2023. 224 p.).....103

Founded by
The Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration

Published by
Chelyabinsk branch
of the Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
Copublisher — South Ural State University

EDITORIAL BOARD

Editor-in-Chief
Sergey G. Zyrianov,
Doctor of Political Science, Professor
(Chelyabinsk, Russia)

Deputy Chief Editor
A.S. Chuprov,
Doctor of Philosophy, Professor
(Blagoveshchensk, Russia)

RESPONSIBLE FOR RESEARCH AREAS:

Philosophy
Sergey V. Borisov,
Doctor of Philosophy, Professor
(Chelyabinsk, Russia)

Anatoly N. Lukin,
Cand.Sc. (Cultural Studies),
Associate Professor
(Chelyabinsk, Russia)

Political Science
Sergey G. Zyrianov,
Doctor of Political Science, Professor
(Chelyabinsk, Russia)
Svetlana V. Nechaeva,
Cand.Sc. (History), Associate Professor
(Chelyabinsk, Russia)

Economics
Irina V. Lavrentyeva,
Doctor of Economics, Professor
(Chelyabinsk, Russia)
Natalya Yu. Korotina,
Cand. Sc. (Economics), Associate Professor
(Chelyabinsk, Russia)

International Relations
Sergey V. Borisov,
Doctor of Philosophy, Professor
(Chelyabinsk, Russia)

Executive editor
Aleksandra A. Bobrik,
Cand.Sc. (Philosophy)
(Chelyabinsk, Russia)

Certificate of Registration
PI № FS 77-48298 of 24.01.2012
Issued by Russian Surveillance Service
for Mass Media and Communications.
Passed for printing on 30.09.2023.
Format 70×108 1/16
Reference sheet area 9,8. Issues — 500.
Order № 315/335.
Designed and printed at
454080, Chelyabinsk, Lenina prospect, 76.

SOCIUM

Veronika O. Bogdanova
Philosophical understanding
of the phenomenon of “subjectivity” 7

Sergey V. Borisov,
Denis N. Sidorov
Information activity of consciousness:
on the question of the “carrier”
of information..... 18

POWER

Ruslan S. Mukhametov
Assessing the impact
of hydrocarbon production
on the representation of women
in the economy and in the parliaments
of the constituent entities
of the Russian Federation:
testing M. Ross’s hypothesis 30

BOARD OF EXPERTS

Philosophy

- José Barrientos Rastrojo* — Ph.D., full professor
(Seville, Spain)
- Sergey V. Borisov* — Ph.D., professor
(Chelyabinsk, Russia)
- Yurii G. Ershov* — Ph.D., professor
(Yekaterinburg, Russia)
- Filip Ivanovic* — Ph.D (Podgorica, Montenegro)
- Victorya Lezyer* — Ph.D., professor
(Folkarkeyre, France)
- Valery G. Ledyayev* — Ph.D., Professor
(Moscow, Russia)
- Andrey N. Medushevsky* — Ph.D., Professor
(Moscow, Russia)
- Valery A. Nekhamkin* — Ph.D., Professor
(Moscow, Russia)
- Alexander V. Pavlov* — Ph.D., Professor
(Tyumen, Russia)
- Vladimir D. Popov* — Ph.D., Professor
(Moscow, Russia)
- Grigorii L. Tulchinskii* — Ph.D., Professor
(St. Peterburg, Russia)
- Alexander S. Chuprov* — Ph.D., Professor
(Blagoveshchensk, Russia)

Political Science

- Sergey G. Zyrianov* — Ph.D., Professor
(Chelyabinsk, Russia)
- Baltash N. Karipov* — Ph.D., Professor
(Kokshetau, Kazakhstan)
- Alexander V. Pavroz* — Ph.D.
(St. Peterburg, Russia)
- Olga F. Rusakova* — Ph.D., Professor
(Yekaterinburg, Russia)
- Gregory Simons* — Ph.D., professor
(Upsala, Sweden)
- Alexander Yu. Sungurov* — Ph.D., Professor
(St. Peterburg, Russia)

Economics

- Olga V. Artyomova* — Ph.D., Professor
(Chelyabinsk, Russia)
- Laura M. Bajtenova* — Ph.D.
(Almaty, Kazakhstan)
- Victor I. Barkhatov* — Ph.D., Professor
(Chelyabinsk, Russia)
- Lyailya M. Mutaliev* — Cand. Sc. (Economics)
(Astana, Kazakhstan)
- Irina V. Lavrentyeva* — Ph.D., Professor
(Chelyabinsk, Russia)

CULTURE

Ilya K. Filatov

Intonation and image
as the basis for understanding
another person:
a phenomenological analysis
of the experience of communication40

Hansen Finn Thorbjørn

What does apophatic activism
research look like? Learning
to consider the delicate issues
of silence and surprise
in professional practice52

Ksenia N. Kholodnova

Anthropology of the Grand Inquisitor
in F. M. Dostoevsky's novel
"The Brothers Karamazov"66

HISTORY OF PHILOSOPHY

Alexander S. Chuprov

Anthropology of Hegel
as a doctrine of the human soul.....78

**Sergey A. Nizhnikov,
Zheng Yang**

Forming the ideal of "integral knowledge"
in the epistemological concepts
of A. S. Khomyakov and I. V. Kireevsky93

**INFORMATION
FOR READERS AND AUTHORS**

**Scientific journal
«SOCIUM AND POWER»**

is for experts in public and municipal administration, philosophy, sociology, political science, law, economics, management, as well as for teachers, graduate students and undergraduates.

Article topics

must conform to the journal's profile and be relevant to various (political, social, economic, legal etc) aspects of the society and its relations with public and municipal authorities.

According to the decision of the Presidium of the Higher Attestation committee (VAK) of the Russian Ministry of Education and Science, the «SOCIUM AND POWER» journal is included

**in the list of leading
peer-reviewed scientific journals
and publications,**

where the primary scientific results should be published for Candidate of Science and Doctor of Science theses in the following fields of science: philosophy, political science, economics.

The articles are peer-reviewed.

The requirements for scientific articles to be published in the «SOCIUM AND POWER» scientific journal are located at page 112.

Send your articles to the editor's office at:

454077, Chelyabinsk, Komarova st., 26
Editor's office phone number:
(351) 771-42-30
E-mail: siv_jurnal@mail.ru

Website:
<http://siv74.ru>

Disclaimer:
Only the authors of published articles may be held liable for authenticity and accuracy of citations, names, titles and other information as well as for respecting the intellectual property legislation.

Copyright reserved

The journal is published quarterly and distributed by subscription at the post offices.

Free price

**Subscription index
in Russia
E38909**

CRITICISM AND REVIEWS

Sergey V. Borisov

Philosophical contemplation
for helping practices
(Review of the book Wonder,
Silence and Spaces
for Human Flourishing:
Toward a re-humanization of Health,
Education, and Welfare /
ed. by F.T. Hansen, S.B. Eide,
& C. Leget. Lanham, Maryland (US):
Lexington Books, 2023. 224 p.)..... 103

Для цитирования: Богданова, В. О.
Философское осмысление
феномена «субъектность» / В. О. Богданова //
Социум и власть. — 2023. —
№ 3 (97). — С. 7—17. —
DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-07-17. —
EDN BKKIVQ

УДК 316.77

EDN BKKIVQ

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-07-17

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ФЕНОМЕНА «СУБЪЕКТНОСТЬ»¹

Богданова Вероника Олеговна^{1, 2},

¹ Южно-Уральский государственный
гуманитарно-педагогический университет,
доцент кафедры философии и культурологии,

² Южно-Уральский государственный университет
(национальный исследовательский
университет),

доцент кафедры философии,
кандидат философских наук.
Челябинск, Россия.

E-mail: verovictory@mail.ru

Аннотация

Введение. В современном обществе можно наблюдать увеличение социальных требований к личности, при этом недостаточно проработана проблема изучения субъектности, исследование которой необходимо для формирования самостоятельной и инициативной личности, способной преобразовывать себя и социокультурную действительность. В зарубежных и отечественных исследованиях присутствует устойчивый научный и практический интерес к изучению субъектности, однако при этом отсутствует единое представление о сущности и структуре данного феномена.

Цель. Философское осмысление сущности и структуры субъектности.

Методы. В исследовании применяется сравнительный анализ философской и психолого-педагогической литературы, обобщение и систематизация результатов отечественных и зарубежных исследований.

Новизна исследования. В работе проведен сравнительный анализ философских и психолого-педагогических концепций субъектности, определены предпосылки формирования понятия «субъектность». Показано разнонаправленное влияние цифровой среды на развитие субъектности современного человека.

Результаты. Субъектность является формой развития природного мира, обеспечивающей адаптацию и саморегуляцию достаточно сложных живых систем. Под субъектностью понимают свойство субъекта быть агентом действия. Ее основой выступает интенциональный акт, который может включать дескриптивные интенции и целенаправленную коммуникативную активность субъекта.

Выводы. В контексте человеческого бытия субъектность часто определяется как интегративное свойство, объединяющее в себе некоторый набор характеристик личности. Данные характеристики можно назвать компонентами субъектности, которые определяют ее структуру. К компонентам структуры субъектности можно отнести: сознательную активность, способность к рефлексии, заботу, выраженную в положительном эмоционально-ценностном отношении к себе и другому, осознание собственной индивидуальности (уникальности), свободу и ответственность (автономность), стремление к саморазвитию.

Ключевые слова:

субъектность,
структура субъектности,
цифровая среда,
рефлексия,
свобода,
ответственность

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00855. <https://rscf.ru/project/23-28-00855/>

Введение

В современных научных исследованиях проблема изучения субъектности занимает важное место. Многие педагоги и психологи ставят перед собой задачу формирования самостоятельной и инициативной личности, решение которой осуществляется только через развитие субъектности. В свою очередь, развитие субъектности невозможно без понимания данного феномена. Однако проблема изучения субъектности в научно-исследовательской литературе является недостаточно проработанной.

В гуманитарном дискурсе само понятие «субъектность» концептуально не оформлено. Во многом субъектность остается абстрактным концептом, который воспринимается как продолжение философской дискуссии о существовании свободы воли человека.

Проблема изучения субъектности усложняется динамикой развития данного феномена. Субъектность предполагает непрерывное становление и трансформацию, поскольку является не статичным состоянием, а постоянно возобновляющейся жизненной задачей [14, с. 8]. Неустойчивые социокультурные условия среды, цифровизация современного общества оказывают существенное влияние на ценностно-смысловую сферу личности, на развитие субъектности.

Целью исследования является философское осмысление феномена субъектности. Достижение поставленной цели будет осуществляться путем решения двух задач. Первая задача заключается в рассмотрении сущности и структуры субъектности. Вторая — в определении влияния цифровой среды на конституирование субъектности.

В исследовании применяются методы сравнительного анализа, обобщения и систематизации философской и психолого-педагогической литературы.

Предпосылки формирования понятия «субъектность» и его развитие в современной философии

Термин «субъектность» имеет длительную историю формирования. В философских учениях можно обнаружить идеи и принципы, которые легли в основу содержания данного понятия. В античной и средневековой философии закладывается ценностно-нравственный аспект феномена. Например, он проявляется в платоновской идее воспитания души человека, в средневековой фи-

лософии — через практику обретения себя в соответствии с божьим промыслом [16, с. 50—51]. Основой христианского мировоззрения становится идея приобщения преходящего индивидуального существования к вечному источнику, неограниченному пространством и временем. Оформляется принцип духовного развития через обращение к трансцендентному, которое начинает трактоваться широко как выходящее за пределы чувственного опыта субъекта. По мнению В. Э. Франкла трансцендентное всегда обретается в поиске смысла жизни [23]. Согласно И. Ялomu, в самотрансценденции человек реализует «потребность быть личностью», что выражается в стремлении «продолжить себя в других, обрести вторую жизнь в других людях» [25, с. 473]. Этот выбор смысла, который помогает установить связь с человечеством, отражает общечеловеческие ценности, и является ядром понятия субъектности.

В философии Нового времени можно встретить идею творческой познавательной активности, которая также становится одним из главных принципов субъектности. В философии И. Канта постулируется мысль об активности субъекта в процессе познания. Сознание субъекта не столько отражает мир, сколько конструирует его в процессе познавательной деятельности посредством априорных форм чувствительности и категорий рассудка. Субъект впервые становится всеобщим законодателем, а мир выступает проекцией его творчества [10, с. 79]. Между вещами в себе и явлениями не может быть тождества, но они связаны друг с другом процессом преобразования реальности, который осуществляется сознанием индивида.

Идеи Канта получают развитие в феноменологии Э. Гуссерля, который рассматривает процесс познания как постижение феноменологической действительности субъектом. Познание возможно благодаря интенциональности. Она является внутренней, имманентной направленностью сознания на предмет исследования, что придает ему смысл (значение) [5, с. 64]. Она есть проявление целообразной активности, которая выступает в качестве главной характеристики субъектности.

Феноменологическая традиция получает свое продолжение в экзистенциализме. По мнению Н. А. Бердяева, человек раскрывается через идущую изнутри творческую активность, благодаря ей он осознает себя субъектом. Тайна о человеке открывается во внутреннем человеческом существовании. Стать субъектом человеку мешает за-

брошенность в объективированный мир, подавляющая его индивидуальность. Однако человек всецело не принадлежит к внешнему миру, он имеет свой собственный внутренний мир и свою несоизмеримую с объективной природой судьбу. Он способен уходить от материального мира в мир духовный, он может освобождаться от объективации путем одухотворения внешнего мира своей творческой деятельностью [2, с. 302].

В концепции М. Хайдеггера заброшенность преодолевается через смирение с фактичностью собственного бытия, принесение смысла в существование, заботу о себе и о других людях. Забота о себе — устремленность *Dasein* к своему подлинному бытию, она может описываться как путь обретения субъектности, на котором человеку помогает его совесть. Прислушиваясь к ее голосу, человек может вернуться к подлинному «Я». У М. Фуко забота отражает умение человека не терять связь с собой будучи социальным существом. В заботе субъект сохраняет свою индивидуальность, не замыкаясь в себе, испытывая интерес к другим людям и поддерживая отношения с ними [14, с. 6]. Таким образом, субъектность развивается через заботу, в результате которой индивид воспитывает в себе ряд качеств, обеспечивающих формирование собственной позиции по отношению к себе, другим людям, жизни.

С точки зрения экзистенциальной философии сущность человека изначально не определена, находится в постоянном становлении. Главной характеристикой человека является его обращенность в будущее. Так, Г. Марсель рассматривает личность как самоконституируемое начало, Ж.-П. Сартра как направленный в будущее «проект», который реализуется посредством свободного выбора [20].

В процессе непрерывного развития человек всегда выходит за границы самого себя, реализуя свои возможности. М. К. Мамардашвили определяет суть человеческой природы как способность постоянно превосходить себя, только при таком условии он сможет быть собой [15, с. 38]. Таким образом в философии экзистенциализма можно обнаружить принцип субъектности, обозначенный В. А. Петровским как самопричинность, способность к самосозиданию, саморазвитию [18, с. 61].

В постмодернизме субъект теряет свой суверенный статус, он мыслится как часть объективированного мира, существует в зависимости от языка, текста, обществен-

ных норм и предписаний. Субъект ограничен «всесильными потоками» культуры, которые он даже не в состоянии осознать [6, с. 54]. В постмодернизме провозглашается идея «смерти субъекта», суть которой заключается в лишении привилегированного статуса субъекта как лица, наделённого рациональностью, самоидентичностью, фундированной личностной автономией и целостностью. Появляется понятие «вне-субъектности» («бессубъектности»), которое отрицает способность индивидуума быть субъектом собственной активной, свободной и сознательной деятельности [8]. Субъектностью наделяется не сама личность, а язык и культура. Они выступают как некая данность, существующая до человека и определяющая его культурную и языковую идентичность [6, с. 54].

Таким образом, постмодернизм разрушает традиционную классическую трактовку сущности субъекта, лишает ее метафизической глубины и характерных свойств целостности, автономности и осознанности. Существование субъекта полностью обусловлено языком и культурой, без которых нет его самого. В связи с этим А. Н. Ильин отмечает, что в постмодернизме субъектность трактуется как «действие означающей системы, которая существует до индивида и определяет его культурную идентичность» [8], поэтому субъектностью наделяется не индивидуальный или коллективный человек, а сама культура и язык.

Согласно В. А. Лекторскому, современная философия постепенно отходит от постмодернистского понимания субъектности. В современной философии признается активное деятельностное начало человека, его способность выступать субъектом собственного бытия, обладать ценностными, гносеологическими, антропологическими и рефлексивными характеристиками. Субъектность трактуется как единство Я, синтез межчеловеческих взаимоотношений, познавательной и преобразовательной активности [6, с. 54].

Противоположную точку зрения выражает Т. Г. Лешкевич. Он видит в современной философии продолжение развития постмодернистских тенденций, особенно если рассматривать понятие «субъектность» в контексте цифровизации. Интенсивное развитие цифровых технологий существенно влияет на субъектность. Т. Г. Лешкевич отмечает, что с развитием цифровых технологий конструируется новый тип субъектности, который строится согласно ценностям дигитального мира, ориентированным на

сетевой успех» и вариативную игру с идентичностью. По мнению исследователя, новый тип субъектности формируется на стыке двух миров: реального и виртуального. Существование в двух мирах генерирует прессинг двойных стандартов, идущих как со стороны цифровых технологий, так и со стороны традиционных регламентаций доцифровой эпохи. Ставится под удар автономность субъекта, нарушается приватность частной жизни, увеличивается надличностный масштаб контроля и принуждения [14, с. 9]. Человек подвергается манипуляции в кибберпространстве. Он становится более зависим от цифры, вынужден подчиняться цифровому алгоритму, его субъектность находится под угрозой.

Цифровые технологии создают широкие возможности для конструирования личностной и социальной идентичности. В виртуальном пространстве происходит быстрая смена социальных ролей и образов [3, с. 57]. Многие исследователи считают, что подобная игра с идентичностью оборачивается расщеплением «Я» и потерей субъектности. Г. Л. Тульчинский считает, что происходит тотальное растворение «Я» в цифровой идентичности, которая выступает в качестве нового способа идентификации субъекта, фиксирующего некую категориальную принадлежность и инвентаризацию его внутреннего мира [22, с. 71—72]. Субъективный опыт человека объективируется, переводится в доступную и упрощенную форму для коммуникации пользователей сети. В результате этого процесса объективации происходит отчуждение человека от самого себя. По словам Э. Рейд, виртуальность позволяет осуществить переход от царства физического к царству символического, где можно временно не думать о комплексах и чувствовать свободу [32]. Однако, находясь в этом царстве символического, субъект теряет связь с «реальным Я». В виртуальном пространстве «реальное Я» заменяется «идеальными» виртуальными образами. Идеальные образы создаются из готового материала, набора символов и графических изображений интернет-среды [21, с. 105]. Создаваемые образы «Я» не обладают уникальностью, поэтому проблематично видеть в их конструировании проявление субъектности.

А. Н. Красильников, А. Х. Абзалова рассматривают использование виртуальных образов как проявление полисубъектности. Полисубъектность означает способность индивида продуцировать в цифровой среде множество виртуальных личностей, которые

несут в себе отпечаток подлинной личности, и одновременно сохраняют целостность [11, с. 38].

Похожую позицию занимает Ю. А. Чернавин, утверждая, что цифровая среда обогащает содержание социализации, представляет ранее небывалые возможности для реализации, манифестации личностью своих потенций и качеств. В результате постоянного соотношения самого себя с виртуальным миром формируется цифровая идентичность, которая не оторвана от субъективного опыта индивида, полученного в реальном мире. Это единство Я-виртуального и Я-реального. В цифровом пространстве человек способен проявлять свою субъектность, поскольку он направлен на поиск себя, который не строится с нуля. Осознавая себя в качестве неотъемлемой части виртуального мира, человек в то же время проявляет в виртуальном пространстве качества, относящиеся к его глубинным личностным уровням и к реальному бытию [24, с. 153]. В условиях цифровой среды человек способен сохранить целостность личности, которая является значимым критерием субъектности. Он способен остаться верным своим истинным целям и ценностям, находиться в гармонии с самим собой.

Н. М. Сараева, Р. Р. Ишмухаметов подчеркивают двойственное влияние цифровой среды на развитие субъектности. Цифровая среда расширяет диапазон возможностей для самореализации субъекта, проявления его субъектности. Информационные-коммуникативные технологии выступают в качестве эффективного помощника, создающего условия для познания мира, самообразования, профессиональной и творческой самореализации личности. Они освобождают человека от рутинной работы, дают возможность воспользоваться освободившимся временем для удовлетворения собственных интересов и потребностей. В цифровой среде предъявляются жесткие требования к активности, самостоятельности, психологической устойчивости личности субъекта. Цифровая среда формирует человека, имеющего детерминанты поведения, связанные с проявлением субъектной позиции: автономность, независимость, стремление к самореализации [19, с. 166—167].

Однако развитию субъектности в цифровой среде мешает обилие информации, с помощью которой осуществляется манипулирование сознанием. Современный человек использует разнообразные каналы коммуникации, он подвергается информационному давлению, которое негативно

влияет на субъектность. Однако формирование навыков критического мышления, саморегуляции, умения дистанцироваться от негативной информации являются эффективными методами борьбы с информационным давлением и способами сохранения субъектности. Манипулятивные практики, применяемые в виртуальном пространстве, актуализируют проблему воспитания активной, самостоятельной личности, способной анализировать и оценивать собственную деятельность и жизненные ситуации, в которых она себя проявляет, осуществляет свободный выбор и несет ответственность за него, осознает ценность своей личности и стремится к постоянному саморазвитию [19, с. 166—167].

Таким образом, в современных исследованиях нет единого мнения относительно влияния цифровой среды на развитие субъектности. Возможности цифровой среды могут использоваться как для раскрытия личностного потенциала человека и развития его субъектности, так и для подавления воли человека, снижения критичности мышления посредством манипулятивного воздействия, затрудняющего развитие субъектности.

Сущность субъектности

Само понятие субъектность происходит от слова «субъект». Субъект раскрывается как носитель познания и предметно-практической деятельности, источник активности, направленный на объект [17].

Изучение субъектности в психологии начинается с перехода к деятельностно-ориентированным исследованиям во второй четверти XX века. Термин «субъектность» стал использовать А. Н. Леонтьев в работе «Деятельность. Сознание. Личность» в 1975 г. Понятие «субъектность» автор рассматривает как определённый набор качеств человека, характеризующий сферу его деятельностных способностей (активности, самостоятельности, самодетерминации и самосовершенствования) [12].

Под субъектностью понимают свойство живого существа быть агентом (субъектом) действия [17]. В этом отношении субъектностью обладает не только человек, но и животные, имеющие сознание и феноменологический опыт.

С точки зрения феноменологического подхода основой субъектности является интенциональный акт — направленность сознания на предмет. Направленность следует рассматривать в модусе желательности, селективности, аспектуальности, заинтере-

сованности в рассмотрении именно этого объекта, а не другого. Интенциональный акт содержит в себе субъективную компоненту, которая выражается в проживании созерцания. Л. Р. Дускаева отмечает, что интенциональность — комплексный феномен, включающий иерархию интенций различной направленности. Нижний уровень в данной иерархии занимают дескриптивные интенции, связанные с отражением окружающей действительности [7, с. 53]. Высокий уровень составляет целенаправленная коммуникативная активность субъекта, которая осуществляется с учетом личного опыта.

В научных исследованиях существенной проблемой является определение различий между субъектностью высших животных и человека. Понять различия можно только выяснив, насколько животное осознает себя в качестве источника собственных действий, понимает собственные мысли и ощущения и др. Финский философ Е. Аалтола считает, что поскольку животные стремятся избежать боли, способны проявлять стойкую привязанность, преследовать свои цели, предвосхищать последствия своих действий, то степень их сходства с человеком намного больше, чем степень различий [26].

Бельгийский философ В. Деспре утверждает, что изучать субъектность животных можно только отказавшись от позиции антропоцентризма, следует признать наличие у животных уникального опыта переживания, который отличается от человеческого [29]. Х. Глок считает, что при изучении субъектности необходимо проводить границы между человеческим и животным сознанием. Животные наделены сознанием в контексте целеполагания и направленности на достижения полезного для себя результата. Однако у автора вызывает сомнение, что у животных есть самосознание, что они способны к пониманию своих переживаний, осознанию мотивов своего поведения [30]. В своем научном исследовании Дж. Каучман приходит к выводу, что можно выделить два аспекта субъектности. Первый аспект — самосознание (*self-awareness*), способность вычленять себя из внешнего мира и осознавать свои отличия от других объектов действительности. Второй аспект — саморегуляция (*self-agency*), осознание себя как источника собственных действий, целеполагание и прогнозирование результата собственных действий [28]. Не вызывает сомнения, что высшие животные способны проявлять себя во втором аспекте. Однако по мнению Б. Картера и Н. Чарльза животные в отличие от человека не ставят перед

собой социальные цели. В этом данные авторы видят отличие животной субъектности от человеческой. Человек способен ставить перед собой социальные цели, планировать общественную деятельность и проводить коллективную регуляцию действий членов сообщества [27].

Таким образом, субъектность коренится в природном мире, является формой его развития, обеспечивающей адаптацию и саморегуляцию достаточно сложных живых систем. Она может проявляться на разных уровнях, и есть как у человека, так и у высших животных.

Термин субъектность в контексте бытия человека показывает преобразовательное, деятельное и осознанное отношение человека к миру и самому себе. Субъектность выражается в способности индивида изменять мир, себя и других людей, является необходимым условием адаптации, которая выносится за рамки биологической природы. Т. Г. Лешкевич отмечает, что в общем виде под субъектностью можно понимать атрибутивное качество «быть субъектом», выступать как Я — деятельное, непрерывно разрешающее противоречия, совершающее выбор, самоопределяющееся в смысловом пространстве культуры [14, с. 8]. Самоопределение в смысловом пространстве, позволяет индивиду наметить траекторию развития, спланировать свою жизнедеятельность, что является залогом успешной социально-психологической адаптации.

Субъектность проявляется прежде всего в способности быть актором собственного жизненного пути. Создавая проект своего бытия, субъект реализует творческие, познавательные и организаторские способности. Таким образом, субъектность предполагает высокую степень участия в обустройстве бытия [14, с. 8—9]. Субъектность имеет вектор осознанной направленности на действие, что предполагает наличие внутренней мотивации, целеполагание и приложение личностных усилий. В выражении своей субъектности индивид утверждает собственную независимость в самоопределении и самореализации.

Заключение

Результат теоретического анализа научно-исследовательской литературы показал, что под субъектностью чаще всего понимают свойство субъекта быть агентом действия. Основой субъектности выступает интенциональный акт, который может включать дескриптивные интенции и це-

ленаправленную коммуникативную активность.

Исследователи считают, что следует выделять два аспекта субъектности: самосознание и саморегуляцию. Саморегуляция присутствует не только у человека, но и у высших животных. Она проявляется в осознании себя как источника собственных действий, целеполагании и прогнозировании результата.

В контексте человеческого бытия субъектность трактуется как преобразовательное, деятельное и осознанное отношение человека к миру и самому себе. Субъектность нельзя воспринимать как некое неизменное состояние или свойство личности, скорее это фундаментальная модальность существования. Она находится в процессе становления и предшествует субъективности (внешнему проявлению субъектности) и структурирует ее.

Субъектность проявляется в процессе самоопределения и самореализации индивида. В современном мире «продолжением» существования человека являются цифровые технологии. Они позволяют индивиду выражать себя с помощью создания многообразных виртуальных образов, которые могут заменять «реальное Я» заранее данным символическим материалом или же нести в себе отпечаток подлинной личности, сохраняя ее целостность. Нельзя однозначно утверждать, что виртуальные игры с идентичностью негативно сказываются на развитии субъектности, поскольку индивид может привносить в них свой неповторимый и уникальный смысл, деятельностный потенциал и индивидуальные способы жизнедеятельности. Цифровая среда может обогащать содержание опыта субъекта, представлять ему ранее небывалые возможности для самоопределения и реализации.

Субъектность часто определяется как интегративное свойство, объединяющее в себе некоторый набор характеристик и личностных черт. Данные характеристики определяют структуру субъектности, без них она не может проявляться вовне. Можно выделить следующие характеристики или компоненты структуры субъектности: сознательная (творческая) активность, способность к рефлексии, забота как положительное эмоционально-ценностное отношение к себе и другому, осознание собственной индивидуальности (уникальности), свобода и ответственность (автономность), стремление к саморазвитию.

В философии категория субъект рассматривается как источник творческой

активности, как носитель предметно-практической и познавательной деятельности. Человек строит свою жизнь и управляет ею благодаря своей осознанной активности, которая выступает в качестве центральной характеристики субъектности и имеет индивидуализированный характер. Под осознанной активностью понимают специфически человеческий вид активности, выходящий за пределы удовлетворения базовых потребностей и направленный на достижение целей в значимой деятельности, связанной с взаимодействием с другими субъектами и развитием собственного «Я» [9, с. 6]. Осознанная активность позволяет человеку стать творцом своей жизненной истории, наметить собственную жизненную траекторию.

Поскольку субъектность находится в общем онтологическом пространстве со свободой и ответственностью, их тоже можно рассматривать как ее компоненты. Человек, обладающей субъектностью, свободно проявляет себя, вступает в активное взаимоотношение с миром, отвечает за последствия своей деятельности. Британский философ, психолог Р. Харре отмечает, что поведение живого существа не должно быть полностью детерминировано условиями непосредственного окружения [31, с. 246]. Полноправный субъект способен дистанцироваться от воздействия среды, его поведение не привязано к принципам, которые его определяли до настоящего момента. Автономность как необходимое условие развития субъектности, позволяет субъекту быть аутентичным в совершении поступков. Личность, обладающая субъектностью способна к самодетерминации, она осуществляет деятельность в соответствии с внутренними мотивами.

Важным компонентом субъектности является способность к рефлексии. Она представляет собой деятельность самопознания, раскрывающая специфику душевно-духовного мира человека. Рефлексия позволяет ему осуществлять самотрансцендирование, выходить за рамки наличной жизненной ситуации, смотреть на нее со стороны, видеть в ней смысл. Способность к рефлексии является главным атрибутом субъектности, без нее человек не способен осознавать свой субъективный опыт взаимодействия с реальностью, осуществлять целенаправленную деятельность в мире, выявлять и корректировать ошибки.

Понятие «субъектность» имеет гуманистическую основу, оно включает ценностное отношение субъекта к себе, своей индивидуальности, к другому человеку, к жизни в

целом. Субъектность отражает со-бытийность, заботу и сопричастность человеческого существования. Способность проявлять заботливое, эмоционально-ценностное отношение к себе, другому человеку следует рассматривать в качестве важных компонентов структуры субъектности.

Проявление индивидуальности позволяет человеку чувствовать свое «Я» и быть открытым миру, переживать свою жизнь во всей полноте. Дж. Бьюдженталь описывает развитие способности выражать свою индивидуальность как освоение науки быть живым, путем осознания своего текущего внутреннего состояния, уникальности своих чувств, мыслей, переживаний, понимания своих реальных желаний и потребностей [4, с. 27].

От способности проявлять свою индивидуальность зависит положительное эмоционально-ценностное отношение к себе и другим людям. Это отношение возможно только при условии принятия себя и другого человека. Принятие себя предполагает безусловную любовь к себе, отношение к себе как личности, достойной уважения, способной к самостоятельному выбору. Самопринятие тесно связано с принятием другого человека, данные чувства друг друга взаимодополняют. Принятие другого — это отношение к другому, как к человеку, имеющему безусловную ценность. Оно проявляется в отсутствии стремления изменить человека в соответствии со своими представлениями, в признании автономности субъективного опыта другого.

Существенным компонентом в структуре субъектности является саморазвитие. Саморазвитие есть проявление самопричинности, поскольку благодаря этому компоненту субъект создает себя, самоопределяется и раскрывает свой потенциал. К. А. Абульханова-Славская определяет саморазвитие как самосовершенствование своих психических возможностей [1, с. 261]. Оно включает в себя приобщение к культуре, расширение области знаний, активную самореализацию в жизни, труде и творчестве.

1. Абульханова-Славская, К. А. Стратегия жизни / К. А. Абульханова-Славская. — М. : Мысль, 1991. — 299 с.

2. Бердяев, Н. А. Смысл Творчества / Н. А. Бердяев / Философия свободы. — М. : Правда, 1989. — С. 254—518.

3. Богданова, В. О. Ценности и смысловые ориентиры современной

молодежи в цифровую эпоху : монография / В. О. Богданова. — Челябинск : Изд-во Южно-Урал. гос. гуман.-пед. ун-та, 2022. — 172 с.

4. Бьюдженталь, Дж. Наука быть живым / Дж. Бьюдженталь. — М. : Корвет, 2017. — 332 с.

5. Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. — СПб. : Наука : Ювента, 1998. — 315 с.

6. Дмитроченко, Т. В. Рассмотрение понятий «Субъект» и «Субъектность» в философии постмодернизма / Т. В. Дмитроченко // Вестник научного общества студентов, аспирантов и молодых ученых. — 2018. — № 4. — С. 52—55.

7. Дускаева, Л. Р. Интенциональность и модализация медиатекста в контексте культуры / Л. Р. Дускаева // Политическая лингвистика. — 2014. — № 3 (49). — С. 51—57.

8. Ильин, А. Н. Субъект в пространстве философии постмодернизма / А. Н. Ильин // Знание. Понимание. Умение. — 2010. — № 1. — С. 1—58.

9. Каленов, А. А. К вопросу понимания субъектности и ее структуры в научных исследованиях / А. А. Каленов // Образование и воспитание. — 2017. — № 1 (11). — С. 3—7.

10. Кант, И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / И. Кант. Сочинения : в 8 т. — Т. 4. — М. : ЧОРО, 1994. — 603 с.

11. Красильников, А. Н. Трансформации личности в условиях информационно-цифровой среды профессионального образования / А. Н. Красильников, А. Х. Абзалова // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. — 2022. — Т. 24. — № 83. — С. 36—41. — DOI: 10.37313/2413-9645-2022-24-83-36-41.

12. Леонтьев, А. Н. Деятельность, сознание, личность / А. Н. Леонтьев. — М. : Политиздат, 1975. — 304 с.

13. Лешкевич, Т. Г. Человек-виртуал и передача культурных ценностей поколению эпохи цифры / Т. Г. Лешкевич // Вопросы философии. — 2022. — № 3. — С. 53—63. — DOI: 10.21146/0042-8744-2022-3-53-63.

14. Лешкевич, Т. Г. Переоткрытие субъектности: точки роста новых ценностей / Т. Г. Лешкевич, Д. А. Зубова // Научная мысль Кавказа. — 2010. — № 2 (62). — С. 5—11.

15. Мамардашвили, М. К. Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. — М. : Прогресс, 1992. — 368 с.

16. Мухтарова, Л. М. Социокультурный феномен субъектности / Л. М. Мухтарова, В. В. Волов, Ф. Г. Мухаметзянова // Казанский вестник молодых учёных. — 2019. — Т. 3, № 2 (10). — С. 48—56.

17. Петровский, А. В. Субъектность / А. В. Петровский // Общая психология : словарь. — М. : Per Se ; СПб. : Речь, 2005. — 251 с.

18. Петровский, В. А. Начала мультисубъектной персонологии / В. А. Петровский // Развитие личности. — 2010. — № 1. — С. 55—72.

19. Сараева, Н. М. Ценностные ориентации студентов с разным уровнем субъектности / Н. М. Сараева, Р. Р. Ишмухаметов // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2014. — № 12-2 (50). — С. 166—169.

20. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. — М. : АСТ Москва, 2009. — 925 с.

21. Солдатова, Е. Л. Феномен виртуальной идентичности: современное состояние проблемы / Е. Л. Солдатова, Д. Н. Погорелов // Образование и наука. — 2018. — Т. 20, № 5. — С. 105—124. — DOI: 10.17853/1994-5639-2018-5-105-124.

22. Тульчинский, Г. Л. Субъектность как ответственное сознание самости: распределенная идентификация и прокреативность автопроекции / Г. Л. Тульчинский // Человек как открытая целостность. — Новосибирск : Институт философии Российской академии наук, 2022. — С. 63—75.

23. Франкл, В. Э. Человек в поисках смысла / В. Э. Франкл. — М. : Прогресс, 2022 — 366 с.

24. Чернавин, Ю. А. Идентичность личности в цифровом обществе / Ю. А. Чернавин // Человек и общество в современном киберпространстве : материалы Междунар. науч.-практ. конф. — Москва, 2022. — С. 150—154.

25. Ялом, И. Экзистенциальная психотерапия / И. Ялом. — М. : Класс, 2019. — 576 с.

26. Aaltola, E. Empathy, intersubjectivity and animal ethics / E. Aaltola // Environmental Philosophy. — 2013. — Vol. 10, no 2. — P. 75—96. — DOI: 10.5840/envirophil201310215.

27. Carter, B. Animals, agency and resistance / B. Carter, N. Charles // Journal for the Theory of Social Behaviour. — 2013. — Vol. 43, no 3. — P. 322-340. DOI: 10.1111/jtsb.12019.

28. Couchman, J. J. Self-agency in rhesus monkeys / J. J. Couchman // Biology Letters. — 2011. — Vol. 8, no 1. — P. 39—41. — DOI: 10.1098/rsbl.2011.0536.

29. Despret, V. The becomings of subjectivity in animal worlds / V. Despret // Subjectivity. — 2008. — Vol. 23, no 1. — P. 123—139. — DOI: 10.1057/sub.2008.15.

30. Glock, H. *Animal Agency* / H. Glock // O'Connor T., Sandis C. *A Companion to the Philosophy of Action*. — Maden, MA : Wiley-Blackwell, 2010. — P. 384—392.

31. Harre, R. *Social being* / R. Harre. — Oxford : Blackwell, 1979. — 438 p.

32. Reid, E. Relationship between social and personal identities: segregation or integration / E. Reid // *Journal of Personality and Social Psychology*. — 1996. — Vol. 71. — Pp. 1084—1091. — DOI: 10.1037/0022-3514.71.6.1084.

References

1. Abul'hanova-Slavskaya K.A. (1991) *Strategiya zhizni* [Life strategy]. Moscow, Mysl', 299 p. [in Rus].

2. Berdyaev N.A. (1989) *Smysl Tvorchestva* [The meaning of creativity]. *Filosofiya svobody*. Moscow, Pravda, pp. 254-518 [in Rus].

3. Bogdanova V.O. (2022) *Cennosti i smysl-zhiznennye orientiry sovremennoj molodezhi v cifrovuyu epohu: monografiya* [Values and meaningful life guidelines of modern youth in the digital age: monograph]. Chelyabinsk, Izdvo YUzhno-Ural. gos. guman.-ped. un-ta, 172 p. [in Rus].

4. Byudzhtental' D. (2017) *Nauka byt' zhivym* [The science of being alive]. Moscow, Korvet, 332 p. [in Rus].

5. Gusserl' E. (1998) *Kartezianskie razmyshleniya* [Cartesian reflections]. Saint-Petersburg, Nauka, Yuventa, 315 p. [in Rus].

6. Dmitrochenko T.V. (2018) *Rassmotrenie ponyatij «Sub'ekt» i «Sub'ektnost'» v filosofii postmodernizma* [Consideration of the concepts of "Subject" and "Subjectivity" in the philosophy of postmodernism]. *Vestnik nauchnogo obshchestva studentov, aspirantov i molodyh uchenyh*, no. 4, pp. 52-55 [in Rus].

7. Duskaeva L.R. (2014) *Intencional'nost' i modalizaciya mediateksta v kontekste kul'tury* [Intentionality and Modalization of Media Text in the Context of Culture]. *Politicheskaya lingvistika*, no. 3 (49), pp. 51-57 [in Rus].

8. Il'in A.N. (2010) *Sub'ekt v prostranstve filosofii postmodernizma* [Subject in the Space of Postmodernism Philosophy]. *Znanie. Poni-manie. Umenie*, no. 1, pp. 1-58 [in Rus].

9. Kalenov A.A. (2017) *K voprosu ponimaniya sub'ektnosti i ee struktury v nauchnyh issledovaniyah* [On the issue of understanding subjectivity and its structure in scientific research]. *Obrazovanie i vospitanie*, no. 1 (11), pp. 3-7 [in Rus].

10. Kant I. (1994) *Prolegomeny ko vsyakoj budushchej metafizike, mogushchej poyavit'sya kak nauka* [Prolegomena to any future metaphysics that may appear as a sci-

ence] *Sochineniya*: v 8 t. T.4. Moscow, CHORO, 603 p. [in Rus].

11. Krasil'nikov A.N., Abzalova A.H. (2022) *Transformacii lichnosti v usloviyah informaciono-cifrovoy sredy professional'nogo obrazovaniya* [Personality transformations in the conditions of the information and digital environment of vocational education]. *Izvestiya Samarskogo nauchnogo centra Rossijskoj akademii nauk*, T. 24, no. 83, pp. 36-41 [in Rus].

12. Leont'ev A.N. (1975) *Deyatel'nost', soznanie, lichnost'* [Activity, consciousness, personality]. Moscow, Politizdat, 304 p. [in Rus].

13. Leshkevich T.G. (2022) *Chelovek-virtual i peredacha kul'turnyh cennostej pokoleniyu epohi cifry* [The Virtual Man and the Transfer of Cultural Values to the Generation of the Digital Era]. *Voprosy filosofii*, no. 3, pp. 53-63 [in Rus].

14. Leshkevich T.G., Zubova D.A. (2010) *Pereotkrytie sub'ektnosti: tochki rosta novyh cennostej* [Rediscovery of subjectness: points of growth of new values]. *Nauchnaya mysl' Kavkaza*, no. 2 (62), pp. 5-11 [in Rus].

15. Mamardashvili M.K. (1992) *Kak ya ponimayu filosofiyu* [As I understand the philosophy]. Moscow, Progress, 368 p. [in Rus].

16. Muhtarova L.M., Volov V.V., Muhametzyanova F.G. (2019) *Sociokul'turnyj fenomen sub'ektnosti* [Sociocultural phenomenon of subjectness]. *Kazanskij vestnik molodyh uchonyh*, t. 3, no. 2 (10), pp. 48-56 [in Rus].

17. Petrovskij A.V. (2005) *Sub'ektnost'* [Subjectivity]. *Obshchaya psihologiya. Slovar'*. Moscow, Per Se; Saint-Petersburg, Rech', 251 p. [in Rus].

18. Petrovskij V.A. (2010) *Nachala mul'tisub'ektnoj personologii* [The beginnings of multisubject personology]. *Razvitie lichnosti*, no. 1, pp. 55-72 [in Rus].

19. Saraeva N.M., Ishmuhametov R.R. (2014) *Cennostnye orientacii studentov s raznym urovnem sub'ektnosti* [Value orientations of students with different levels of subjectivity]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*, no. 12-2 (50), pp. 166-169 [in Rus].

20. Sartr Zh.-P. (2009) *Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and nothing. The experience of phenomenological ontology]. Moscow, AST Moskva, 925 p. [in Rus].

21. Soldatova E.L., Pogorelov D.N. (2018) *Fenomen virtual'noj identichnosti: sovremennoe sostoyanie problemy* [The phenomenon of virtual identity: the current state of the problem]. *Obrazovanie i nauka*, t. 20, no. 5, pp. 105-124 [in Rus].

22. Tul'chinskij G.L. (2022) *Sub'ektnost' kak otvetstvennoe soznanie samosti:*

raspredelennaya identifikaciya i prokreativnost' avtoproekcii [Subjectivity as a Responsible Consciousness of Self: distributed identification and procreativity of auto-projection]. *Chelovek kak otkrytaya celostnost'*. Novosibirsk, Institut filosofii Rossijskoj akademii nauk, pp. 63-75 [in Rus].

23. Frankl V.E. (2022) Chelovek v poiskah smysla [A man in search of meaning]. Moscow, Progress, 366 p. [in Rus].

24. Chernavin Yu.A. (2022) Identichnost' lichnosti v cifrovom obshchestve [Identity of a person in a digital society]. *Chelovek i obshchestvo v sovremennom kiberprostranstve: materialy Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii*, Moscow, pp. 150-154 [in Rus].

25. Yalom I. (2019) Ekzistencial'naya psiho-terapiya [Existential Psychotherapy]. Moscow, Klass, 576 p. [in Rus].

26. Aaltola E. (2013) Empathy, intersubjectivity and animal ethics. *Environmental Philosophy*, vol. 10, no. 2, pp. 75-96 [in Eng].

27. Carter B., Charles N. (2013) Animals, agency and resistance. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 43, no. 3, pp. 322-340 [in Eng].

28. Couchman J.J. (2011) Self-agency in rhesus monkeys. *Biology Letters*, vol. 8, no. 1, pp. 39-41 [in Eng].

29. Despret V. (2008) The becomings of subjectivity in animal worlds. *Subjectivity*, vol. 23, no. 1, pp. 123-139 [in Eng].

30. Glock H. (2010) Animal Agency. O'Connor T., Sandis C. A Companion to the Philosophy of Action. Maden, Massachusetts, Wiley-Blackwell, pp. 384-392 [in Eng].

31. Harre R. (1979) Social being. Oxford, Blackwell, 438 p. [in Eng].

32. Reid E. (1996) Relationship between social and personal identities: Segregation or integration. *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 71, pp. 1084-1091 [in Eng].

Статья поступила в редакцию 25.07.2023

For citing: Bogdanova, V. O. Philosophical understanding of the phenomenon of "subjectivity" / V. O. Bogdanova // *Socium i vlast'* [Society and Power]. — 2023. — № 3 (97). — P. 7—17. — DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-07-17. — EDN BKKIVQ

UDC 316.77

EDN BKKIVQ

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-07-17

PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF THE PHENOMENON OF "SUBJECTIVITY"

Veronika O. Bogdanova^{1, 2},

¹ South Ural State Humanitarian Pedagogical University,

Associate Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies,

² South Ural State University (National Research University),

Associate Professor, Department of Philosophy, Cand. Sc. (Philosophy).

Chelyabinsk, Russia.

E-mail: verovictory@mail.ru

Abstract

Introduction. In modern society, one can observe an increase in social requirements for a person, while the problem of studying subjectivity has not been sufficiently worked out, the study of which is necessary for forming an independent and initiative personality capable of transforming itself and sociocultural reality. In foreign and domestic studies, there is a steady scientific and practical interest in studying subjectivity, but there is no common idea about the essence and structure of the phenomenon.

The purpose of the study is philosophical understanding of the essence and structure of subjectivity.

Methods. The author uses a comparative analysis of philosophical and psychological-pedagogical literature, generalization and systematization of the results of domestic and foreign studies.

Scientific novelty of the research. The paper presents a comparative analysis of the philosophical and psychological-pedagogical concepts of subjectivity, defines the prerequisites for conceptualizing the concept of "subjectivity". The author shows multidirectional influence of the digital environment on the development of subjectivity of a modern person.

Results. Subjectivity is a form of the natural world development, providing adaptation and self-regulation of fairly complex living systems. Subjectivity is understood as the property of the subject to be an agent of action. Its basis is an intentional act, which may include descriptive intentions and purposeful communicative activity of the subject.

Conclusions. In the context of human existence, subjectivity is often defined as an integrative property that combines a certain set of personal characteristics. These characteristics can be called the components of subjectivity, which determine its structure. The components of the structure of subjectivity include: conscious activity, the ability to reflect, care expressed in positive emotional and value attitude towards oneself and another person, awareness of one's own individuality (uniqueness), freedom and responsibility (autonomy), the desire for self-development.

Keywords:
subjectivity,
subjectivity structure,
digital environment,
reflection,
liberty,
responsibility

Для цитирования: Борисов, С. В.
Информационная деятельность сознания:
к вопросу о «носителе» информации /
С. В. Борисов, Д. Н. Сидоров //
Социум и власть. — 2023. —
№ 3 (97). — С. 18—29. —
DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-18-29. —
EDN WJPQCY

УДК 141.2 + 141.3 + 159.9.016

EDN WJPQCY

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-18-29

ИНФОРМАЦИОННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СОЗНАНИЯ: К ВОПРОСУ О «НОСИТЕЛЕ» ИНФОРМАЦИИ¹

Борисов Сергей Валентинович,
Южно-Уральский государственный
гуманитарно-педагогический университет,
заведующий кафедрой философии
и культурологии,
доктор философских наук, профессор,
Челябинск, Россия.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0335-4405>
E-mail: borisovsv69@mail.ru

Сидоров Денис Николаевич,
Южно-Уральский государственный
гуманитарно-педагогический университет,
аспирант кафедры философии и культурологии,
Челябинск, Россия.
E-mail: s.den.gkb@mail.ru

Аннотация

Статья раскрывает суть информационного подхода в интерпретации сознания в контексте взаимосвязи интеллекта и психофизиологии организма, с одной стороны, и взаимосвязи «естественного» и «искусственного» интеллекта, — с другой. В статье представлен критический анализ теорий и подходов на концептуальной базе исследований Д. И. Дубровского. Информационный подход рассматривается авторами статьи как наиболее методологически оправданный и продуктивный в исследовании проблемы сознания, поскольку именно благодаря полученной информации разнообразные материальные системы изменяют характер своего поведения, что при определенных условиях можно считать сознательным актом. Материальные системы, способные к сохранению и передаче информационного взаимодействия, возникают как в ходе естественной эволюции в живой природе, так и искусственно создаются человеком. Таким образом, в плане генетических предпосылок сознания информация и информационное взаимодействие можно рассматривать как атрибутивное свойство сущего.

Ключевые слова:

сознание,
мышление,
поведение,
язык,
коммуникация,
информационный подход,
искусственный интеллект

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00855, <https://rscf.ru/project/23-28-00855/>

Функционирование головного мозга человека всецело определяется физиологией организма, однако при этом головной мозг является «носителем» человеческого интеллекта. Интеллект же невозможно определить физиологически, как невозможно осуществить редукцию индивидуальных признаков и способов функционирования мышления к физиологии [3; 19; 23; 31]. Однако если мы говорим, что мозг является «носителем» интеллекта, представляет ли это высказывание нечто большее, чем просто метафору?

Представители аналитической философии постоянно поднимают дискуссии по этому вопросу, обсуждение которого приобретает новые направления [1; 4; 5; 9; 20; 25; 26; 29; 30; 32]. Российский философ Д. И. Дубровский является активным участником этих дискуссий начиная с 1962 года [10—17]. Именно тогда он приходит к формулировке информационного подхода, который объясняет взаимосвязь структуры интеллекта и функционирования головного мозга.

В чем же суть этого информационного подхода? Он базируется на следующем теоретическом постулате: развитие человека как физической единицы привело к формированию некоторых социальных конструктов внутри общества, способствующих получению, хранению и передаче жизненно важной информации, которая, так или иначе, влияет на каждую личность и в комплексе составляет индивидуальные особенности сознания. В процессе эволюции человек становится все более независимой личностью, что и является основой его интеллекта. Эта жизненно важная информация, таким образом, является «фундаментом» интеллекта и личности.

Стоит отметить, что понятие «информация» в различных научных исследованиях и в различных сферах деятельности имеет общие существенные характеристики. Информация всегда есть «сигнал» или «сообщение», которое дает человеку возможность узнать что-то новое и сформировать собственные мысли и отношение к тому или иному событию. Соответственно именно информация стимулирует поиск решений выявленной проблемы и именно информация является предпосылкой для формирования того багажа знаний, который человек будет применять в будущем в соответствии со своими потребностями. Каждая потребность, в свою очередь, обусловлена специфическим «багажом» информации и знаний, которые влияют на интеллект человека. Здесь важно

подчеркнуть различие понятий «информация» и «знание», которое можно проиллюстрировать на примере различия объема и содержания понятий в формальной логике. Информация — это то, что характеризует объем знаков (единиц), которые могут приниматься (восприниматься) той или иной системой. Структурирование информации преобразует ее в знание, то есть наделяет этот набор знаков определенным содержанием. Подобно содержанию понятия, которое представляет собой совокупность существенных признаков, а объем понятия — это класс единиц, наделенных этими признаками, знание представляет собой специфически структурированную совокупность информации. В контексте нашего исследования, информация чтобы стать знанием должна вписаться в определенную систему опыта. Поэтому рассматривать понятия «мозг как носитель информации» и «интеллект как структура информации» необходимо с учетом человеческих потребностей и того каким способом эти потребности удовлетворяются.

Потребности человека можно разделить на соответствующие категории, в зависимости от уровня их важности. В первую очередь — это первостепенные потребности тела: питание, сон, отдых. Следом идут потребности личности: планирование жизни, самореализация, упорядоченность, коммуникация с другими. Венчает эту иерархию потребностей потребности в области эстетики и этики, а также возможность на их основе проявлять свои творческие способности. Для удовлетворения всех этих потребностей требуется самая разнообразная информация.

Информация вносит порядок в жизнь человека, начиная с удовлетворения базовых потребностей. Например, если человек планирует выйти из дома, он сразу решает для себя вопрос с питанием: либо есть дома заранее, либо спланировать место, где можно перекусить. Разбирая информацию на нужную и ненужную, вычленивая самое важное, человек развивает стратегическое мышление. Так, появившись исходя из удовлетворения базовых потребностей, стратегическое мышление постепенно становится самостоятельной и ведущей формой реализации сознания. Оно необходимо для самостоятельного осмысления происходящего, что улучшает аналитические способности и мобилизует накопленный опыт для решения нестандартных и творческих задач.

Несмотря на постоянные дискуссии о роли информации в жизни человека, о ее

влиянии на возможности мозга и структуру интеллекта, аналитическая философия не дает окончательный ответ на вопрос о сути той специфической роли, которую играет информация в деятельности человека. Даже наличие большого количества исследований не позволяют серьезно продвинуться в решении этого вопроса. Еще в прошлом столетии ученые и философы пришли к общему мнению, что такая субъективная характеристика человека как интеллект существует благодаря работе нейродинамической системы мозга, которая усваивает (запоминает) или не усваивает (не запоминает) ту или иную информацию. В процессе своей жизни человек постоянно впитывает в себя большое количество информации: часть из воспоминаний удаляется за ненадобностью, другая же часть применяется ежедневно и закрепляется на уровне «рефлекторной» памяти. Отбор информации происходит с учетом влияния этой информации, как на самого человека, так и на процессы, которые он осуществляет с помощью этой информации. Даже физиологические процессы можно описать как работу с информацией: выпался человек или хочет есть — это все влияет на то, как разнообразные физиологические сигналы будут использованы (интерпретированы) человеком. Заострим внимание на характере влияния полученной информации на мозговые и другие физиологические процессы.

Д. И. Дубровский утверждает, что информация может быть представлена исключительно посредством определенных физических процессов, без физического носителя передача информации невозможна [14]. Например, устная речь — это физический носитель информации, передаваемой с помощью звуков. Эта же информация может быть передана с помощью текста, предназначенного для зрения. Таким образом, физический носитель информации выполняет лишь вспомогательную роль. Суть информации — это ее содержание, которое получатель умеет принимать, воспринимать и использовать. В процессе удовлетворения творческих потребностей человек, как правило, визуализирует содержание информации в виде «картинки» (образа), что не имеет физического носителя. Такая информация является исключительно субъективной. «Содержанием сигнала» являются образы сознания.

Субъективная информация — это совокупность индивидуальных представлений человека. Другого человека, который бы являлся «носителем» точно такой же информации

не существует. Субъективную информацию невозможно привести к какому-нибудь универсальному четкому образу или мысли. Ее можно «считывать» лишь наблюдая за самим человеком (его реакции, поведение), слушая его или отслеживая его мозговую активность. Человек использует и распоряжается субъективной информацией теми способами, которые создает сам. Субъективная информация остается по сути конфиденциальной и индивидуальной даже тогда, когда человек обнаружит ее доступными и общепринятыми средствами коммуникации.

В процессе мышления человек проходит два этапа обработки субъективной информации: на первом этапе информация не имеет четких границ и образов, выглядит туманно и расплывчато. Если человеку необходимо, то эта информация «всплывает» в голове и начинает формироваться в более четкую картинку, с понятной и доступной структурой. В случае необходимости человек обрабатывает и перерабатывает информацию — вычленяет главное, согласует с общепринятыми языковыми нормами и после полной уверенности в «понимаемости» ее для другого — озвучивает или применяет ее для определенных целей.

В процессе перехода от одного этапа к другому человек, перерабатывая информацию, управляет ею. Он приобретает опыт адаптации посредством переработки информации. Это помогает выстроить вариативность представлений о реальном и воображаемом, а также изучить возможные благоприятные и неблагоприятные стратегии развития событий, инициированных полученной и переработанной информацией. Стоит отметить, что виртуальное планирование — это не уникальная характеристика человека, животные тоже способны предвосхищать исход событий в будущем: планирование прыжка происходит с учетом информационного опыта, хранящего многочисленные последствия подобных действий.

У человека виртуальное планирование развито гораздо лучше, чем у других живых существ, за счет применения языка и социальных конструкций коммуникации, что свидетельствует о совершенствовании его работы с информацией. Человек способен мыслить чувственными образами, что коррелирует с ростом нейронных связей мозга. В принципе, эго-систему каждого индивида можно отождествить со специфически организованной системой его головного мозга как «носителя» информации и координатора информационной деятельности по индивидуальному сценарию.

В процессе мышления человек постоянно изменяет и совершенствует свои личностные характеристики. Это происходит в ходе ментальной работы над собой, улучшения управления своими чувствами и мыслями. И чем больше человек развивается, тем больше эта информационная деятельность упорядочивает его сознание. Именно от слаженной работы эго-системы в сфере психических установок зависит мотивация и саморегуляция человека: готов ли он совершить то или иное действие, какую эмоциональную оценку дает он своему действию и т. д. На основании этого можно предположить, что происходящие внутри человеческого организма биохимические процессы также напрямую связаны с информационной деятельностью.

Осуществление саморегуляции позволяет увеличить возможность управления деятельностью и возможность противостоять негативным внутренним (эмоциональным) и внешним (ситуативным) факторам. Укрепляется воля человека, его мотивация, что влечет за собой улучшение творческой составляющей мышления. Следовательно, по сути, у человека появляется возможность влиять и более точно и тонко контролировать биохимические процессы мозга и всего организма в целом, что, в свою очередь, положительно отражается на его физиологических параметрах.

Информационный подход позволяет оценивать информационную прагматику и семантику, а также выделять «носителя» информации, будь то внешние знаки (знаковая информация) или внутренние образы (субъективная информация). В связи с этим восприятие информации как сознательный процесс (интеллект) находится в соответствии с восприятием информации как физиологическим процессом (мозг).

И если информация, которая представлена в виде кодов (символов) получена человеком, то только от него зависит, как эта информация будет им воспринята и переработана, хотя сама по себе эта информация имеет самостоятельный, независимый от субъекта статус. Именно информация, даже после внутренней фильтрации, становится предметом работы сознания, побуждением к его активности. Информация также может вызывать «условные рефлексы», становиться устойчивым триггером для физиологических и поведенческих реакций.

Как говорилось ранее, аналитическая философия не уходит от вопроса о взаимодействии и взаимозависимости разума и мозга, о возможности «биохимической ин-

терпретации» связи субъективной информации и функционирования головного мозга [20; 29; 30]. Информационный подход имеет в этом контексте огромный эвристический потенциал. Информационный подход позволяет установить корреляцию между двумя «языками» когнитивного процесса: языком в прямом смысле слова, как символической системой, выраженной в речи, и «языком мозга», выраженном в биохимических и нейролептических процессах. И в том и в другом случае речь идет о передаче и обработке жизненно важной информации.

Особое значение данные выводы приобретают в контексте еще одного потенциального «носителя» человеческой информации — искусственного интеллекта. Более семидесяти лет назад А. Тьюринг развил простую, но мощную идею о том, что любая разрешимая математическая задача в принципе может быть решена с помощью «универсального вычислительного устройства» [28]. Устройство, описанное в его работе 1936 года, стало известно исследователям как «машина Тьюринга». С тех пор мы пытаемся создать искусственный интеллект путем программирования электронных машин. Большинство современных исследований в области искусственного интеллекта — это, по сути, продолжение той первой универсальной машины Тьюринга. Тьюринг также ответственен за другую фундаментальную идею, которая определила развитие исследований в этой области. Тест Тьюринга заставляет нас задаться вопросом: «если мы не можем отличить, с кем мы ведем диалог — с человеком или с машиной, то не все ли равно, что перед нами — машина или человек» [34, р. 20], поскольку мы все равно имеем дело с интеллектом?

Если основываться на принципе «изофункционализма систем» (А. Тьюринг), то одну и ту же функцию можно воспроизвести на базе разных субстратов. Если информация есть базовая категория бытия, то «носителем» и передатчиком этой информации являются самые разные структуры. Без такого изофункционалистского видения реальности было бы в принципе невозможно развитие техники, да и культуры в целом. Поэтому, как считает Д. И. Дубровский, «существование мыслящего разума и человека в целом на небиологической основе теоретически допустимо» [10, с. 136].

Интеллект в этом контексте можно определить, как «способность учиться, понимать или справляться с новыми или сложными ситуациями» [34, р. 20]. Идея Тьюринга использовать язык в качестве инструмента для

сравнения машинного и человеческого интеллекта на основе того, «насколько хорошо машина может притворяться человеком», одновременно проста и глубока. «Благодаря этой идее появились такие замечательные вещи, как голосовые помощники и онлайн-переводчики» [34, р. 20].

Современные разработки приближают к тому моменту, когда один компьютер сможет решать любые задачи, уподобляясь человеку по широте применения интеллекта. Это называется общим искусственным интеллектом (*artificial general intelligence (AGI)*), который также называют «сильным искусственным интеллектом». Идея состоит в том, что чем лучше и точнее средства, которые мы используем для совершенствования программы, тем лучше она «понимает» наши слова, и тем ближе мы подходим к AGI. «Но что, если это базовое предположение неверно? Что если не только язык как носитель информации определяет “общность” или “интеллектуальность” искусственного агента?» [34, р. 20]. Эти вопросы могут стать концептуальной опорой для нового направления информационного подхода, который касается уже искусственных интеллектуальных систем, который также является предметом исследований Д. И. Дубровского [16].

Тьюринг считал, что если машина имитирует интеллект настолько хорошо, что значительная часть людей, общающихся с ней, не могут определить, что это машина, то она обладает интеллектом. В 1950 году Тьюринг выделил несколько областей, представляющих собой «высшие проявления» человеческого интеллекта: «изучение языков (и возможности перевода), игры (шахматы, шашки и т. д.), а также математика и криптография (включая решение задач)» [34, р. 21]. Если в этих областях результаты работы компьютера нельзя отличить от результатов работы человека, значит, уровень его мышления эквивалентен человеческому, и значит, можно говорить о том, что мы имеем дело с интеллектуальной машиной. По мнению Тьюринга, высокоуровневые интеллектуальные функции человеческого мозга могут быть воспроизведены с помощью компьютера даже без точной имитации работы мозга [27].

Примечательно, что всего через пару лет после этой публикации Тьюринга появились «черепашки» У. Грея [34, р. 21]. Эти довольно примитивные роботы демонстрировали удивительно «умное» поведение. Например, они могли найти свою базовую станцию, ориентируясь по интенсивности освещения. Эта способность рождалась в

непосредственном взаимодействии между миром и простейшим программированием роботов, и, если бы Тьюринг писал свою работу после этого дебюта, он, несомненно, сформулировал бы проблему по-другому. Однако именно его работа 1950 года заложила основы лингвистической ориентации поколений исследователей искусственного интеллекта, хотя сам Тьюринг признавал, что «полное познание мира невозможно без непосредственного взаимодействия с ним» [34, р. 21].

Для своего теста Тьюринг использовал викторианскую «игру в имитацию» [27; 28]. Здесь участник должен определить, кто из игроков является женщиной, а кто притворяется ею, только обмениваясь записками с игроками. Очевидно, что участник не должен видеть других участников игры: от них его отделяет стена или экран. Тьюринг перенес эту ситуацию на компьютер, пытающийся имитировать реального человека, также отгороженного от участника «стеной». «Стена» лишает нас физического воплощения нашего собеседника и сводит «его» ответы к ограниченному набору вербальных схем.

Если сравнить искусственный (компьютер) и естественный (мозг) «носители» информации, которые ее систематизируют и преобразуют в разные формы активности, является ли, например, (как считают некоторые исследователи) [7; 8] успешное обучение слепоглухонемых детей свидетельством того, что вербальной коммуникации достаточно для развития интеллекта и можно обходиться без живого «носителя» информации, чтобы «породить» сознание? Это предположение отсылает к бурной дискуссии конца 1970-х годов, инициатором и непосредственным участником которой был все тот же Д. И. Дубровский [13].

Помимо известных научно-технических достижений СССР, таких как полет человека в космос и атомная энергетика, советская пропаганда сообщала, что в СССР разработана собственная эффективная методика обучения слепоглухонемых детей в рамках так называемого «загорского эксперимента» [7]. «Здесь педагоги показали не только возможность формирования у учеников социальных навыков, но и полноценной интеллектуальной жизни. В ходе эксперимента четверо воспитанников Загорской школы-интерната для слепоглухонемых поступили на факультет психологии Московского государственного университета и успешно его окончили. Двое из них защитили диссертации» [34, р. 21].

Это могло бы стать действительно значительным педагогическим достижением, если

бы не всплыли факты фальсификации. «Все четверо участников, как утверждалось, были абсолютно слепоглухонемыми от рождения и полностью лишены не только языка, но и сознательного мышления, и вообще каких-либо проявлений психики. Однако, как выяснилось, все они потеряли зрение и слух довольно поздно, уже обладая всей полнотой сознания и речи. Более того, двое из них сохранили способность слышать, а двое других — способность видеть, достаточную для самостоятельного передвижения по городу на общественном транспорте» [34, р. 21].

Коммунистические идеологи и ряд философов — среди них и создатели методики — заявили, что «загорский эксперимент» доказывает правильность марксистской концепции формирования личности [8]. С этой точки зрения генетические факторы не играют никакой роли: все определяется исключительно социальными факторами. Опираясь на марксистскую максиму «бытие определяет сознание», предполагалось, что марксистский преподаватель может «лепить» сознание и личность своего ученика буквально с нуля. Проще говоря, марксисты использовали «загорский эксперимент» как доказательство возможности воспитания любого человека с «чистого листа», тем самым постулируя ложную дихотомию «природа vs воспитание» и, в частности, отрицая роль биологических и генетических факторов в воспитании. Согласно этому марксистскому подходу, главное для интеллектуального развития человека — это усвоение лексики и умение общаться с другими людьми с помощью слов.

Эти марксистские выводы подверглись резкой критике со стороны ряда философов, центральную роль в этой дискуссии сыграла позиция Д. И. Дубровского. Было показано, что «биологические, генетические факторы играют основополагающую роль в реабилитации слепоглухонемых. В случае потери зрения и слуха в раннем возрасте основным каналом связи ребенка с внешним миром остается осязание, а также некоторые виды общения с помощью обоняния и вкуса» [34, р. 21]. Однако решающую роль здесь играет генетическая предрасположенность детей к развитию языка, которая также способствует их общей чувствительности. Яркий пример тому — воспитание и образование Хелен Келлер, которая потеряла зрение и слух в возрасте 19 месяцев, но, как известно, достигла исключительно высокого уровня интеллектуального развития, став известной писательницей, активисткой и лектором.

Примечательно, что даже слепоглухонемые, овладевшие устной и письменной речью и достигшие значительного уровня интеллектуального развития, продолжают опираться на язык жестов и осязание при общении и изучении физического окружения. Они не перестают практиковать жестовую коммуникацию. Поэтому использование предполагаемого примера слепоглухонемых детей в качестве программируемых «чистых листов» вряд ли может быть релевантным в исследованиях AGI, где символический язык рассматривается в качестве главного фактора.

Важно также отметить, что умение пользоваться языком само по себе не означает наличия интеллекта в истинно человеческом смысле этого слова — способности к осознанному мышлению. Для искусственного интеллекта язык — это скорее инструмент взаимодействия с другими вещами и людьми [2; 22; 24; 25; 35]. В отличие от этого, в явно осознанных терминах язык — это инструмент расширения и углубления понимания себя, других людей, физических, биологических, социальных явлений, всевозможных причинно-следственных и функциональных связей в окружающем нас мире. Для сознательных существ язык несет в себе способность к обобщению, абстрагированию, анализу и синтезу, то есть способность к мышлению. Агент, которому приписывается «живой» интеллект, должен обладать всеми этими качествами, а также способностью к рефлексии.

В настоящее время вопросы языка, мышления и наличия интеллекта рассматриваются с точки зрения развития глубинного обучения с помощью нейросетей. Нейронные сети открыли путь к выдающимся результатам в области обработки и генерации языка. Некоторые исследователи считают, что интеллект, в смысле способности понимать содержание текста или собственные действия, можно отождествлять с языковыми моделями глубинного обучения [6; 33]. По их мнению, языковые модели — это просто большие статистические машины, которые сопоставляют определенные выходы (ответы) с определенными входами (вопросами). И хотя это, безусловно, позволяет достаточно успешно решать ряд практических задач, это не означает понимания абстрактных или конкретных понятий так, как это сделал бы человек.

Человеческое языковое понимание является самодостаточным («полным»), поскольку оно основано на врожденных и приобретенных знаниях, а также на богатом

сенсорном опыте, поэтому открывает неограниченные возможности для обучения. Через язык человек также получает доступ к социально обусловленным представлениям (то есть к культуре), более богатым по сравнению с сырым сенсорным опытом, который не подвергается языковой обработке. Таким образом, язык сам по себе способен компенсировать слабость или отсутствие определенных сенсорных способностей. Именно в этом контексте сторонники AGI могли бы интерпретировать опыт Хелен Келлер и обучение слепоглухонемых детей. Однако данные аргументы не выдерживают критики, поскольку успех образования Келлер был основан как раз на использовании и развитии имеющихся у нее сенсорных способностей. Именно об этом говорит название ее знаменитого эссе: «Я слепа, но вижу; я глуха, но слышу» [34, р. 22]. Однако, несмотря на то что искусственный интеллект может познавать мир, например, с помощью камер или микрофонов, идею о том, что эти компьютеры действительно испытывают ощущения, обосновать гораздо сложнее. Поэтому трудно согласиться со сведением «живого» обучения (что является ключом к пониманию сознательного интеллекта) к последовательностям в имитационных языковых моделях.

В статье «Что значит понимать язык?» М. Митчелл пишет: «Суть проблемы, на мой взгляд, заключается в том, что понимание языка требует понимания мира, а машина, подвергающаяся воздействию только языка, не может достичь такого понимания» [цит. по: 34, р. 22]. Митчелл также отмечает, что в процессе обработки человеческой речи задействовано множество необъяснимых механизмов, что подтверждают лингвистические исследования. Искусственный интеллект не сможет «понять» язык в человеческом измерении без такой «инфраструктурной» основы. Митчелл также утверждает, что «именно эссе Хелен Келлер доказывает, что сенсорный опыт и телесность имеют первостепенное значение для осознанного понимания языка» [34, р. 22].

Жестовая или тактильная коммуникация, как правило, является протолингвистическим этапом, доречевой коммуникацией. Для слепоглухих детей из «загорского эксперимента» она оставалась основной формой общения. Это также важно для понимания возможностей искусственного интеллекта, поскольку показывает, что интеллект — это сложный биологический продукт, который зависит от «темной материи» невербальной коммуникации (например, языка тела).

Однако классический тест Тьюринга, как и большинство других популярных тестов искусственного интеллекта, охватывают только области вербально-виртуального взаимодействия. Все они лежат в рамках методологической парадигмы, заданной Тьюрингом, и по-прежнему находятся за «стеной» виртуальности, отгороженной от живой реальности. Разрушить стену — значит войти в область физического, наполненного ощущениями многообразного контакта с миром. В таком контексте можно утверждать, что различные формы сознания есть и у многих животных, для которых мышление и его проявления оказываются связанными с реальными условиями жизни — с телесностью живого существа. Кроме того, как подчеркивает В. И. Дубровский, «интеллект в ходе биологической эволюции возникает только у тех организмов, которые активно перемещаются в окружающей среде, то есть только у животных, а не у растений. Таким образом, представляется, что всестороннее познание окружающего мира невозможно без физического взаимодействия с ним» [34, р. 22].

Примерами искусственных интеллектуальных агентов, справляющихся с невербальными задачами, могут служить системы, позволяющие играть в компьютерные игры или быть языковым агентом. Например, виртуальная телеведущая Елена, созданная в лаборатории робототехники СБЕР, способна имитировать реального телеведущего, включая движения, мимику и другие жесты. Однако ни один из этих примеров не выходит за пределы виртуальности. Реальное взаимодействие с физическим миром по-прежнему остается чрезвычайно сложной задачей для искусственного интеллекта. В случае AGI такая машина должна понимать все области взаимодействия с миром (движения, мимику, эмоциональные проявления и жесты), а также работать со средой.

Еще в XIX веке биолог Я. фон Икскюль обратил внимание на то, что разные живые существа обладают разными сферами мировосприятия (*Umwelt*). *Umwelt* бабочки иной, чем *umwelt* рыбы или, например, человека. По аналогии Д. И. Дубровский предлагает называть области взаимодействия, возможные для машин, «техно-*umwelt*» [34, р. 23]. «Техно-*umwelt*» — это область восприятия машины: то, как машина воспринимает мир. Примером техно-*umwelt* могут служить беспилотные автомобили или летательные аппараты. Описанные выше два измерения взаимодействия — вербальное-невербальное и виртуальное-физическое —

дают четыре возможных для техно-umwelt области восприятия машины: 1) вербально-виртуальная; 2) невербально-виртуальная; 3) вербально-физическая; 4) невербально-физическая [34, р. 23]. Универсальность, характерная для AGI, возможна только тогда, когда машина свободно оперирует всеми четырьмя областями.

Современные системы искусственного интеллекта способны распознавать объекты различных классов, не будучи запрограммированными на это. Это большое достижение, но оно не имеет никакого отношения к универсальности. Для достижения универсальности интеллектуального агента необходимо иметь «переводчики» между языком одной области восприятия мира и языком другой области. Только в этом случае искусственный интеллект станет действительно мультимодальным, то есть сможет решать широкий спектр возможных задач и всесторонне общаться с человеком.

Таким образом, идея сочетания взаимодействий техно-umwelt дает возможность предложить новое определение понятия AGI — это способность робота (машины, обладающей способностью «чувствовать-мыслить-действовать») обучаться и действовать совместно с человеком или автономно в любой области техно-umwelt, причем потенциально лучше, чем «живой» специалист, достигая целей, поставленных во всех четырех областях взаимодействия с миром при меньшем потреблении ресурсов.

Появление этой многомерной способности навсегда изменит наши представления о технике. С одной стороны, мы начинаем «растворяться» в окружающих нас технологиях и виртуальных мирах, размывая привычное представление о человеке. С другой стороны, по мере того как компьютеры осваивают новые области деятельности, будь то шахматы, машинный перевод или что-то еще, эти области перестают быть исключительно человеческими. Возможно, человек — это «последний рубеж», который машина пока не может преодолеть.

Возвращаясь к информационному подходу Д.И. Дубровского, следует отметить, что современные исследования, изучающие нейрохимические и биохимические процессы человеческого мозга, рассматривают мозговую активность как следствие получаемой и перерабатываемой информации. Например, исследование Д. Тонони оценивает зависимость сознания от работы мозга, влияние процессов в мозге на разум человека [21]. Тонони исследует возможности мозга и процессов внутри него, которые можно счи-

тать «проблеском» сознания, характеризующего индивидуальность человека. Также Тонони выявляет состояния мозговых процессов, которые коррелируют с состояниями сознания и появления чувств.

Тонони предлагает уникальную методику, получившую название «информационно-интеграционная теория сознания». В соответствии с данной методикой каждое чувство или мысль можно разделить на три категории: сама информация и ее посыл, ее комплексность и ее временной интервал восприятия. Тонони проводит следующий эксперимент [21]: перед человеком ставится экран, где постоянно включается и выключается свет. К коре головного мозга испытуемого подключены датчики, которые считывают показатели активности мозга. Рядом с человеком расположено считывающее устройство, которое отмечает каждое включение и выключение экрана. Предполагается, что каждое включение света считывающее устройство запоминает в виде одного бита информации. В ходе эксперимента становится понятно, что человек не воспринимает наличие или отсутствие света подобным образом. Если считывающее устройство монотонно записывает по одному биту информации при включении света, не меняя при этом объема или времени обработки запроса, то для человека каждое включение — это десятки битов информации, объем которой меняется в зависимости от интенсивности и длительности света. Таким образом, человек, в отличие от машины, получает и обрабатывает интегрированную информацию, связанную и с внешним воздействием, и с «внутренним» осознанием вариантов освещения и его длительности. Тонони предполагает, что человек воспринимает любую информацию интегрировано с учетом прожитого опыта и ее осознание предлагает планирование различных вариантов действий и возможных последствий.

В отличие от машины, человек не только предполагает возможные последствия, но и оценивает их, эмоционально реагируя. В зависимости от индивидуальных особенностей мышления меняется и точка зрения на происходящие события, а, следовательно, и реакция. Тонони также отмечает важность интегрированной информации с позиции особенностей восприятия «извне» (реакция на свет) и построении «изнутри» предположений о развитии событий. Если X способен выдвигать предположения о будущем развитии ситуации, то такой X скорее всего обладает сознанием, и как следствие — чем выше показатель вариативности, тем выше

уровень сознания [21]. Значит информация представляет собой не только содержание определенных воспринимаемых физических воздействий, но и способ использования этого содержания.

В общем и целом, именно информационный подход можно считать наиболее методологически оправданным и продуктивным в исследовании проблемы сознания. «Хотя информация не есть какая-либо субстанция, она находит воплощение в материальных объектах, ее носителях. Когда одна материальная система фиксирует воздействие на нее другой материальной системы, это означает, что система приобрела некую потенциальную информацию. Перевод потенциальной информации в актуальную происходит тогда, когда материальная система, зафиксировавшая воздействие, изменила характер своего поведения в связи с этим воздействием. Данное правило универсально, оно распространяется как на естественные, так и на искусственные объекты» [26, с. 55]. Информация есть свойство материальных систем фиксировать некие воздействия и изменять в связи с этим программу своего поведения [18]. Материальные системы способны также к сохранению и передаче информационного взаимодействия. Такие «системы» возникают в ходе естественной эволюции в живой природе, но в наше время в связи с развитием техники они могут искусственно создаваться человеком. Таким образом, в плане генетических предпосылок сознания информация и информационное взаимодействие можно рассматривать как атрибутивное свойство сущего.

1. Батаева, Л. А. «Трудные проблемы» аналитической философии сознания / Л. А. Батаева, О. А. Олейник // Вопросы философии. — 2011. — № 12. — С. 129—138.

2. Белянин, М. Н. Джон Сёрл и «трудная проблема сознания» / М. Н. Белянин // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. — 2011. — № 4. — С. 38—50.

3. Бескова, И. А. Феномен сознания / И. А. Бескова, И. А. Герасимова, И. П. Меркулов. — М.: Прогресс-Традиция, 2010. — 366 с.

4. Васильев, В. В. Трудная проблема сознания / В. В. Васильев. — М.: Прогресс-Традиция, 2009. — 271 с.

5. Винник, Д. В. Основные проблемы современной философии сознания / Д. В. Винник // Философия науки. — 2010. — № 1 (44). — С. 102—122.

6. Воронцов, К. В. Машинное обучение: Курс лекций. 3.1. Нейронные сети / К. В. Воронцов // MachineLearning.ru. Профессиональный информационно-аналитический ресурс, посвященный машинному обучению, распознаванию образов и интеллектуальному анализу данных. — URL: www.machinelearning.ru (дата обращения: 21.07.2023).

7. Выход из темноты: история одного эксперимента. — М.: Эксмо, 2016. — 256 с.

8. Гончаров, С. З. Теория Э. В. Ильенкова об идеальном — революция в философии / С. З. Гончаров // Креативность гуманитарного образования: духовно-ценностные и интеллектуальные аспекты. — Екатеринбург: Изд-во РГППУ, 2014. — С. 6—36.

9. Деннет, Д. Как исследовать человеческое сознание эмпирически / Д. Даннет // История философии. — 2005. — № 12. — С. 198—222.

10. Дубровский, Д. И. «Трудная» проблема сознания (в связи с книгой В. В. Васильева «Трудная проблема сознания») / Д. И. Дубровский // Вопросы философии. — 2011. — № 9. — С. 136—148.

11. Дубровский, Д. И. Информационный подход к проблеме «сознание и мозг» / Д. И. Дубровский // Вопросы философии. — 1976. — № 11. — С. 41—54.

12. Дубровский, Д. И. Информация, сознание, мозг / Д. И. Дубровский. — М.: Высшая школа, 1980. — 286 с.

13. Дубровский, Д. И. Мозг и психика (о необоснованности философского отрицания психофизиологической проблемы) / Д. И. Дубровский // Вопросы философии. — 1968. — № 8. — С. 125—135.

14. Дубровский, Д. И. Проблема «сознание и мозг»: информационный подход / Д. И. Дубровский // Знание. Понимание. Умение. — 2013. — № 4. — С. 92—98.

15. Дубровский, Д. И. Проблема «сознание и мозг»: теоретическое решение / Д. И. Дубровский. — М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2015. — 208 с.

16. Дубровский, Д. И. Сознание, мозг, искусственный интеллект / Д. И. Дубровский. — М.: Стратегия-Центр, 2007. — 272 с.

17. Дубровский, Д. И. Суть информационного подхода к проблеме «сознание — мозг» / Д. И. Дубровский // NovalInfo.ru. — 2011. — № 5. — С. 34—38.

18. Меркулов, И. П. Информация / И. П. Меркулов // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. — М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2009. — С. 311—312.

19. Молчанов, В. И. Сознание / В. И. Молчанов // Энциклопедия эпистемо-

логии и философии науки. — М. : Канон + РООИ «Реабилитация», 2009. — С. 887—891.

20. Нагуманова, С. Ф. Материализм и сознание: анализ дискуссии о природе сознания в современной аналитической философии / С. Ф. Нагуманова. — Казань : Казан. ун-т, 2011. — 222 с.

21. Нагуманова, С. Ф. По поводу гипотезы Д. Тонони о том, что сознание есть интегрированная информация / С. Ф. Нагуманова // *Натуралистические концепции сознания: Рабочие материалы междисциплинарной конференции (24—25 мая 2013 года, Санкт-Петербург)*. — СПб., 2013. — С. 48—52.

22. Патнэм, Х. Сознание и машины // Х. Патнэм. *Философия сознания*. — М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. — С. 23—52.

23. Проблема сознания в философии и науке. — М. : Канон +, 2009. — 472 с.

24. Рорти, Р. Мозг как компьютер, культура как программа / Р. Рорти // *Эпистемология и философия науки*. — 2005. — Т. 4, № 2. — С. 16—35.

25. Сёрл, Дж. Открывая сознание заново / Дж. Сёрл. — М. : Идея-Пресс, 2002. — 256 с.

26. Скорюков, О. Н. Методологическая проблема исследования сознания / О. Н. Скорюков // *Социум и власть*. — 2015 — № 6 (56). — С. 52—57.

27. Смирнов, Е. В. Машина Тьюринга и человек: онтологический аспект компьютерной метафоры сознания / Е. В. Смирнов // *Философия и культура*. — 2012. — № 3. — С. 115—123.

28. Тьюринг, А. Может ли машина мыслить? / А. Тьюринг. — М. : Физматгиз, 1960. — 112 с.

29. Философия сознания: аналитическая традиция. Третьи Грязновские чтения. — М. : Современные тетради, 2009. — 239 с.

30. Философия сознания: классика и современность. Вторые Грязновские чтения. — М. : Изд. Савин С. А., 2007. — 480 с.

31. Чалмерс, Д. Сознательный ум: в поисках фундаментальной теории / Д. Чалмерс. — М. : УРСС : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2019. — 512 с.

32. Юлина, Н. С. Физикализм: дивергентные векторы исследования сознания / Н. С. Юлина // *Вопросы философии*. — 2011. — № 9. — С. 153—166.

33. Bengio, Y. Representation Learning: A Review and New Perspectives / Y. Bengio // *Pattern Analysis and Machine Intelligence*. — 2013. — Vol. 35, no. 8. — Pp. 1798—1828.

34. Efimov, A. What's Stopping Us Achieving Artificial General Intelligence? / A. Efimov, D. Dubrovsky, F. Matveev // *Philosophy*

Now. — 2023. — Issue 155. — April / May. — Pp. 20—23.

35. Functionalism / *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. — URL: <http://plato.stanford.edu/entries/functionalism> (дата обращения: 21.07.2023).

References

1. Bataeva L.A., Olejnik O.A. (2011) «Trudnye problemy» analiticheskoy filosofii soznaniya [“Hard Problems” of Analytic Philosophy of Mind]. *Voprosy filosofii*, no. 12, pp. 129-138 [in Rus].

2. Belyanin M.N. (2011) Dzhon Syorl i «trudnaya problema soznaniya» [John Searle and the “Hard Problem of Consciousness”]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya*, no. 4, pp. 38-50 [in Rus].

3. Beskova I.A., Gerasimova I.A., Merkulov I.P. (2010) Fenomen soznaniya [The Phenomenon of Consciousness]. Moscow, Progress-Tradiciya, 366 p. [in Rus]

4. Vasil'ev V.V. Trudnaya problema soznaniya [The hard problem of consciousness]. Moscow: Progress-Tradiciya, 2009. — 271 s. [in Rus].

5. Vinnik D.V. (2010) Osnovnye problemy sovremennoj filosofii soznaniya [The main problems of modern philosophy of consciousness]. *Filosofiya nauki*, no. 1 (44), pp. 102-122 [in Rus].

6. Voroncov K.V. Mashinnoe obuchenie: Kurs lekcij. 3.1. Nejronnye seti [Machine Learning: A Course of Lectures. 3.1. Neural networks]. *MachineLearning.ru. Professional'nyj informacionno-analiticheskij resurs, posvyashchennyj mashinomu obucheniyu, raspoznavaniyu obrazov i intellektual'nomu analizu dannyh*, available at: www.machinelearning.ru (accessed 21.07.2023) [in Rus].

7. Vyhod iz temnoty: istoriya odnogo eksperimenta (2016) [Out of the Dark: The Story of an Experiment]. Moscow, Esmo, 256 p. [in Rus].

8. Goncharov S.Z. (2014) Teoriya E.V. Ilyenkova ob ideal'nom — revolyuciya v filosofii [Theory of E.V. Ilyenkov about the ideal — a revolution in philosophy]. *Kreativnost' gumanitarnogo obrazovaniya: duhovno-cennostnye i intellektual'nye aspekty*. Ekaterinburg, Izd. RGPU, pp. 6-36 [in Rus].

9. Dennet D. (2005) Kak issledovat' chelovechesкое сознание empiricheski [How to Explore Human Consciousness Empirically]. *Istoriya filosofii*, no. 12, pp. 198-222 [in Rus].

10. Dubrovskij D.I. (2011) «Trudnaya» problema soznaniya (v svyazi s knigoy V.V. Vasil'eva «Trudnaya problema soznaniya») [The “hard” problem of consciousness (in connection with

the book by V.V. Vasiliev "The hard problem of consciousness"). *Voprosy filosofii*, no. 9, pp. 136-148 [in Rus].

11. Dubrovskij D.I. (1976) Informacionnyj podhod k probleme «soznanie i mozg» [Informational approach to the problem of "mind and brain"]. *Voprosy filosofii*, no. 11, pp. 41-54 [in Rus].

12. Dubrovskij D.I. (1980) Informaciya, soznanie, mozg [Information, consciousness, brain]. Moscow, Vysshaya shkola, 286 p. [in Rus].

13. Dubrovskij D.I. (1968) Mozg i psihika (O neobosnovannosti filosofskogo otricaniya psihofiziologicheskoy problemy) [Brain and psyche (On the groundlessness of the philosophical denial of the psychophysiological problem)]. *Voprosy filosofii*, no. 8, pp. 125-135 [in Rus].

14. Dubrovskij D.I. (2013) Problema «soznanie i mozg»: informacionnyj podhod [The problem of "consciousness and brain": informational approach]. *Znanie. Ponimanie. Umenie*, no. 4, pp. 92-98 [in Rus].

15. Dubrovskij D.I. (2015) Problema «soznanie i mozg»: Teoreticheskoe reshenie [The problem of "mind and brain": Theoretical solution]. Moscow, «Kanon+» ROOI «Reabilitaciya», 208 p. [in Rus].

16. Dubrovskij D.I. (2007) Soznanie, mozg, iskusstvennyj intellekt [Consciousness, brain, artificial intelligence]. Moscow, Strategiya-Center, 272 p. [in Rus].

17. Dubrovskij D.I. (2011) Sut' informacionnogo podhoda k probleme «soznanie-mozg» [The essence of the informational approach to the problem of "mind-brain"]. *Novainfo.ru*, no. 5, pp. 34-38 [in Rus].

18. Merkulov I.P. (2009) Informaciya [Information] // Enciklopediya epistemologii i filosofii nauki. Moscow, «Kanon +» ROOI «Reabilitaciya», pp. 311-312 [in Rus].

19. Molchanov V.I. (2009) Soznanie [Consciousness]. Enciklopediya epistemologii i filosofii nauki. Moscow, «Kanon +» ROOI «Reabilitaciya», pp. 887-891 [in Rus].

20. Nagumanova S.F. (2011) Materializm i soznanie: analiz diskussii o prirode soznaniya v sovremennoj analiticheskoy filosofii [Materialism and Consciousness: An Analysis of the Debate on the Nature of Consciousness in Modern Analytical Philosophy]. Kazan, Kazanskij universitet, 222 p. [in Rus].

21. Nagumanova S.F. (2013) Po povodu gipotezy D. Tononi o tom, chto soznanie est' integrirovannaya informaciya [Concerning D. Tononi's hypothesis that consciousness is integrated information]. *Naturalisticheskie koncepcii soznaniya*. Saint Petersburg, pp. 48-52 [in Rus].

22. Putnam H. (1999) Soznanie i mashiny [Consciousness and machines] // H. Pat-

nem. *Filosofiya soznaniya*. Moscow, Dom intellektual'noj knigi, pp. 23-52 [in Rus].

23. Problema soznaniya v filosofii i nauke (2009) [The problem of consciousness in philosophy and science]. Moscow, Kanon +, 472 p. [in Rus].

24. Rorty R. (2005) Mozg kak komp'yuter, kul'tura kak programma [The brain as a computer, culture as a program]. *Epistemologiya i filosofiya nauki*, t. 4, no. 2, pp. 16-35 [in Rus].

25. Searle J. (2002) Otkryvaya soznanie zanovo [Reopening consciousness]. Moscow, Ideya-Press, 256 p. [in Rus].

26. Skoryukov O.N. (2015) Metodologicheskaya problema issledovaniya soznaniya [Methodological problem of the study of consciousness]. *Socium i vlast'*, no. 6 (56), pp. 52-57 [in Rus].

27. Smirnov E.V. (2012) Mashina Tyuringa i chelovek: ontologicheskij aspekt komp'yuternoj metafory soznaniya [Turing Machine and Man: Ontological Aspect of the Computer Metaphor of Consciousness]. *Filosofiya i kul'tura*, no. 3, pp. 115-123 [in Rus].

28. Turing A. (1960) Mozhet li mashina myslit' [Can a machine think?]. Moscow, Fizmatgiz, 112 p. [in Rus].

29. *Filosofiya soznaniya: analiticheskaya tradiciya. Tret'i Gryaznovskie chteniya* (2009) [Philosophy of Consciousness: An Analytic Tradition. Third Gryaznov Readings]. Moscow, Sovremennye tetradi, 239 p. [in Rus].

30. *Filosofiya soznaniya: klassika i sovremennost'*. Vtorye Gryaznovskie chteniya (2007) [Philosophy of consciousness: classics and modernity. Second Gryaznov Readings]. Moscow, Izdatel' Savin S.A., 480 p. [in Rus].

31. Chalmers D. (2019) Soznayushchij um: v poiskah fundamental'noj teorii [The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory]. Moscow, URSS: Knizhnyj dom «LIBROKOM», 512 p. [in Rus].

32. Yulina N.S. (2011) Fizikalizm: divergentnye vektory issledovaniya soznaniya [Physicalism: Divergent Vectors of Consciousness Research]. *Voprosy filosofii*, no. 9, pp. 153-166 [in Rus].

33. Bengio Y. (2013) "Representation Learning: A Review and New Perspectives". *Pattern Analysis and Machine Intelligence*, vol. 35, No 8, pp. 1798-1828 [in Eng].

34. Efimov A., Dubrovsky D., Matveev F. (2023) "What's Stopping Us Achieving Artificial General Intelligence?", *Philosophy Now*, issue 155 April / May, pp. 20-23 [in Eng].

35. Functionalism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/functionalism> (accessed 21.07.2023) [in Eng].

Статья поступила в редакцию 25.07.2023

For citing: Borisov, S. V. Information activity of consciousness: on the question of the “carrier” of information / S. V. Borisov, D. N. Sidorov // *Socium i vlast’ [Society and Power]*. —2023. — № 3 (97). —P. 18—29. — DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-18-29. — EDN WJPQCY

UDC 141.2 + 141.3 + 159.9.016

EDN WJPQCY

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-18-29

INFORMATION ACTIVITY OF CONSCIOUSNESS: ON THE QUESTION OF THE “CARRIER” OF INFORMATION

Sergey V. Borisov,

South Ural State Humanitarian
Pedagogical University,
Head of the Department of Philosophy and Cultural
Studies,
Doctor of Philosophy, Professor,
Chelyabinsk, Russia.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0335-4405>
E-mail: borisovsv69@mail.ru

Denis N. Sidorov,

South Ural State Humanitarian
Pedagogical University,
Postgraduate Student of the Department of Phi-
losophy and Cultural Studies, Chelyabinsk, Russia.
E-mail: s.den.gkb@mail.ru

Abstract

The article breaks down the essence of the information approach in interpreting consciousness in the context of the relationship between the intellect and the psychophysiology of the body, on the one hand, and the relationship between “natural” and “artificial” intelligence, on the other. The article presents a critical analysis of theories and approaches on the D. Dubrovsky’s conceptual basis. The information approach is considered by the authors of the article as the most methodologically justified and productive in studying the problem of consciousness, since it is thanks to the information received that various material systems change the nature of their behavior, which under certain conditions can be considered a conscious act. Material systems capable of preserving and transmitting information interaction arise both in the course of natural evolution in living nature and are artificially created by man. Thus, in terms of the genetic prerequisites of consciousness, information and information interaction can be considered as an attributive property of being.

Keywords:

consciousness,
thinking,
behavior,
language,
communication,
informational approach,
artificial intelligence.

Для цитирования: Мухаметов, Р. С.
Оценка влияния добычи
углеводородного сырья
на представительство женщин
в экономике и в парламентах
субъектов Российской Федерации:
тестирование гипотезы М. Росса /
Р. С. Мухаметов // Социум и власть. — 2023. —
№ 3 (97). — С. 30—39. —
DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-30-39. —
EDN VHLNXXF

УДК 328.182

EDN VHLNXXF

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-30-39

ОЦЕНКА ВЛИЯНИЯ ДОБЫЧИ УГЛЕВОДОРОДНОГО СЫРЬЯ НА ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВО ЖЕНЩИН В ЭКОНОМИКЕ И В ПАРЛАМЕНТА СУБЪЕКТОВ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ: ТЕСТИРОВАНИЕ ГИПОТЕЗЫ М. РОССА

Мухаметов Руслан Салихович,
Уральский федеральный университет
им. первого Президента России Б. Н. Ельцина,
доцент кафедры политических наук,
кандидат политических наук, доцент.
Екатеринбург, Россия.
ORCID: 0000-0002-5175-8300
E-mail: muhametov.ru@mail.ru

Аннотация

Введение. В научной литературе отмечается, что в странах, имеющих значительные доходы от добычи нефти и газа, наблюдается меньший экономический рост. Этот парадокс получил название «ресурсное проклятие». Изобилие углеводородов, с одной стороны, позволяет без особых усилий формировать госбюджет, а с другой — отрицательным образом влияет на внутривнутриполитическую обстановку: ухудшает качество государственного управления, сохраняет авторитарное правление и коррупцию. Наличие подобных природных ресурсов значительно увеличивает угрозу вооруженного конфликта, гражданской войны. М. Росс заявил, что нефтяное и газовое богатство страны, кроме того, не позволяет женщинам иметь полноценное представительство в когорте официальной рабочей силы и снижает их политическое влияние. Его аргументация основана на трех

утверждениях: в странах с низким и средним уровнем дохода женщины обычно устраиваются на низкооплачиваемые фабрики, ориентированные на экспорт; сохранение этих рабочих мест может расширить возможности самореализации женщин в социальном и политическом плане; наличие в государстве значительных запасов нефти (или других полезных ископаемых) делает такие традиционные отрасли индустриальной промышленности убыточными и, в более широком смысле, не поощряет женщин работать вне дома. В результате углеводородное богатство в странах с низким и средним уровнем дохода, как правило, закрывает важный путь к гендерному равенству.

Цель. Цель данной работы состоит в проверке гипотезы М. Росса. Автор стремится получить ответ на следующий исследовательский вопрос: какое воздействие оказывают углеводороды на уровень представительства женщин в рабочей силе и депутатские корпуса legislatures субъектов РФ? Имеет ли место быть в России «гендерное ресурсное проклятие»?

Методы. Методом анализа данных стал регрессионный анализ. Источник информации для панельных данных — данные Росстата.

Научная новизна исследования. Настоящее исследование вносит вклад в академические дебаты, посвященные факторам представленности женщин в политике и экономической сфере.

Результаты. Проведенное исследование показало, что тезис М. Росса о «нефтяном патриархате» и «гендерной голландской болезни» на статистических данных субъектов РФ не прошел эмпирическую проверку.

Выводы. Автор обозначил несколько объяснений такому результату. Показано, что это обусловлено разницей в операционализации независимой переменной. Во-вторых, анализ проводится на субнациональном уровне. Наконец, имеет место воздействие социокультурных факторов.

Ключевые слова:

гендер,
женщины,
парламент,
«ресурсное проклятие»,
углеводороды,
гендерная политология

Введение

В научной литературе отмечается, что в странах со значительными доходами от нефти и других природных ресурсов часто наблюдается меньший экономический рост и больше социальных проблем, чем в менее экономически развитых государствах. Этот парадокс получил название «ресурсное проклятие». Речь идет о негативном влиянии избытка нефти и газа на долгосрочный и устойчивый экономический рост для стран-экспортеров нефти [6]. Данный термин был введен в оборот Ричардом Оти в 1993 г. [9]. Тезис о ресурсном проклятии предполагает, что страны с высокой зависимостью от природных ресурсов страдают от негативных макроэкономических последствий [1]. Основой аргумента состоит в том, что приток доходов от экспорта природных ресурсов может привести к так называемому феномену «голландской болезни», т. е. повышению обменного курса валюты страны, что может способствовать сокращению экспорта сельскохозяйственных и промышленных товаров [3]. Большие запасы углеводородов не только оказывают заметное негативное воздействие на структуру экономики и экономическое развитие, но и могут отрицательным образом влиять на внутривнутриполитическую обстановку. Это обусловлено тем, что приток доходов от продажи ресурсов может подорвать надлежащее государственное управление и качество политико-экономических институтов: правительства в богатых ресурсами странах имеют больше стимулов сосредотачивать свои усилия для получения ресурсной ренты и на покровительстве по отношению к гражданам, чтобы подкупить политических сторонников с целью сохранения власти, а не на поощрении создания богатства путем улучшения качества общественных институтов [23]. Исследователи полагают, что богатство, получаемое от природных ресурсов, влияет на политическое выживание в авторитарных режимах, оно является определяющим фактором для продолжительности пребывания политического руководства на своих должностях. Избыток ресурсов порождает зависимость государственного бюджета от налоговых поступлений от них и роялти от ренты за природные ресурсы [7; 8]. Эмпирические данные убедительно свидетельствуют о том, что наличие природных ресурсов значительно увеличивает угрозу вооруженного конфликта и гражданской войны [12]. Необходимо отметить, что «ресурсное проклятие» характерно для государств с «плохим

правлением» («Bad Governance»), которое «цементирует» или даже усиливает низкое качество государственного управления. После формирования «достойного правления» («Good Governance»), которое можно видеть, например, в Норвегии, открытие и добыча углеводородов (нефти в Северном море) уже не оказывают негативного эффекта на экономику и политику.

За последние несколько десятилетий стало очевидным, что богатство природных ресурсов подрывает макроэкономические показатели, ослабляет политические институты и перспективы демократического правления. В дополнение к этому списку проблем М. Росс предположил, что богатство ресурсами также подрывает экономическое и политическое влияние женщин. Он стал первым, кто обнаружил отрицательную корреляцию между добычей нефти и представительностью женщин в рабочей силе и политике стран Ближнего Востока и Северной Африки [20]. За это открытие М. Росс в 2009 г. получил премию Хайнца Эйлау (the Heinz Eulau Prize). Данная работа породила значительную последующую литературу, послужила основой для большого объема исследований [14; 15; 17]. Необходимо отметить, что абсолютное большинство трудов, во-первых, носили межстрановой характер, во-вторых, не затронули Россию в качестве объекта изучения. В этой связи настоящая статья стремится заполнить имеющийся вакуум и устранить имеющиеся научные пробелы. Россия по доказанным запасам нефти занимает шестое место в мире с 107,8 млрд баррелей, уступая Венесуэле (303,8), Саудовской Аравии (297,5), Канаде (168,1), Ирану (157,8) и Ираку (145), но опережая Кувейт, ОАЭ и США¹. Исходя из понимания, что субъекты РФ (группы регионов) отличаются между собой природой и климатом, культурой и традициями, этническим составом и конфессиональной принадлежностью жителей, а также распределением полезных ископаемых, изучение субнационального уровня носит приоритетный характер. Таким образом, можно сформулировать исследовательский вопрос: какое воздействие оказывает добыча углеводородов на уровень представительства женщин в рабочей силе и депутатском корпусе легислатур субъектов РФ? Имеет ли место быть «гендерное нефтяное проклятие»? Целью настоящего исследования является выявление факта взаимосвязи запасов и

¹ Мировые запасы нефти. URL: <http://global-finances.ru/mirovyie-zapasyi-nefti/> (дата обращения: 08.12.2022).

добычи нефти и газа и доли женщин-депутатов в составе субнациональных ассамблей. По данным Росстата, женщины в составе депутатов законодательных (представительных) органов власти в региональном разрезе представлены неравномерно. Так, на 1 января 2014 г. максимальная доля женщин-депутатов была в Калужской области (35 %), а минимальная — в Дагестане и Чечне (по 2 %). Важно отметить, что среднеарифметическая доля по стране составляла 13 %¹.

Основной гипотезой настоящего исследования выступает тезис о том, что на уровень участия женщин в рабочей силе, так и на представительство женщин в региональных парламентах оказывает влияние добыча углеводородов. Утверждение М. Росса в нашем исследовании не получило подтверждения.

Дальнейшая часть статьи выглядит следующим образом. В первом разделе представлена аргументация и основные положения тезиса М. Росса. Второй раздел посвящен методам сбора и анализа данных, переменным и источникам информации. Результаты исследования и их обсуждение приводится в третьем разделе. Наконец, выводы по итогам работы изложены в четвертой части.

Теоретические рамки исследования

Многие исследователи полагают, что низкий социальный статус женщин на Ближнем Востоке и Северной Африке объясняется патриархальной культурой и религией (исламом) арабских государств. Альтернативный взгляд представлен тезисом «нефтяного патриархата», разработанным Майклом Россом, в котором утверждается, что арабские страны, обладающие большими запасами нефти и газа, напрямую ограничивают роль женщин в оплачиваемой рабочей силе и, таким образом, также (косвенно) ограничивают представительство женщин в парламенте [20]. М. Росс утверждает, что добыча нефти в указанном регионе наносит ущерб равенству между мужчинами и женщинами. Он предполагает, что структура экономики государств указанного региона, которая сильно зависит от нефтяных и газовых доходов, напрямую ответственна за неравенство в участии мужчин и женщин в оплачиваемой рабочей силе. Его аргументация основывается на нескольких положениях. Во-первых, гипотеза Росса о гендерном

«ресурсном проклятии» утверждает, что богатство природными ресурсами вызывает повышение курса национальной валюты, что, в свою очередь, подрывает экспортно-ориентированные производственные фирмы и отрасли (несвязанные с нефтедобычей), где работают, как правило, женщины. Гендерная теория «голландской болезни» получила развитие в другой его работе. Во-вторых, М. Росс утверждает, что доходы от нефти стимулируют трансфертные платежи домохозяйствам, что может предотвращать выход женщинам работать вне дома и тем самым задерживают или препятствуют способности женщин мобилизоваться для политических перемен. В-третьих, в нефтяной и газовой промышленности преобладают мужчины, в отличие от сектора услуг, где могут доминировать женщины. Наконец, более низкая доля женщин в рабочей силе, по его мнению, ограничивает возможности женщин баллотироваться на выборные должности [20]. По мнению М. Росса, участие женщин в рабочей силе:

- 1) помогает повысить уровень школьного образования и грамотности среди женщин: когда семьи знают, что девочки смогут зарабатывать сами и вносить свой вклад в доход семьи, они, как правило, больше вкладывают в их здоровье и образование.
- 2) связано с более низкими показателями рождаемости: когда женщины зарабатывают сами, у них появляется стимул откладывать начало материнства и, следовательно, рожать меньше детей в течение своей жизни.
- 3) способствует обмену информацией друг с другом, а также снижает барьеры для коллективных действий.
- 4) имеет тенденцию для усиления женского политического влияния. Когда женщины приходят на работу, они с большей вероятностью вступают в разговоры, что способствует заинтересованности в политике, присоединению к неформальным сетям, которые способствуют коллективным действиям и помогают им развивать гражданские навыки [4]. Другими словами, присоединение к оплачиваемой рабочей силе, считает исследователь, может повысить политическое влияние женщин тремя способами: 1) на индивидуальном уровне, влияя на политические взгляды и идентичность женщин; 2) на социальном уровне, увеличивая удельный вес женщин в составе рабочей силы; 3) на экономи-

¹ Мужчины и женщины России — 2020. URL: https://gks.ru/bgd/regl/b20_50/Main.htm (дата обращения: 08.12.2022).

ческом уровне, повышая их экономическую значимость в обществе и, следовательно, заставляя правительство учитывать их интересы.

Таким образом, считается, что «ресурсное проклятие» косвенно укрепляет патриархальные устои. М. Росс теоретизирует, что нефтяная рента на душу населения должна играть прямую роль в формировании участия женщин в рабочей силе, что должно оказывать дополнительное косвенное влияние на представительство женщин в парламенте.

Исходя из теоретических соображений, можно сформулировать рабочие гипотезы настоящего исследования:

Гипотеза 1: Уровень участия женщин в рабочей силе меньше в более богатых нефтью и природным газом субъектах РФ.

Гипотеза 2: В более богатых углеводородами субъектах РФ женщин среди депутатов регионального парламента меньше.

Методы исследования, переменные и источники данных

Методом анализа данных в настоящем исследовании является регрессионный анализ. Он применяется с целью описания взаимосвязи между зависимой переменной и другим набором переменных, именуемых независимыми или объясняющими. Зависимая переменная операционализируется через два показателя: 1) переменная «Раб. сила» — уровень участия женщин (в %) в рабочей силе (модель 1); 2) переменная «Жен. парл» — доля женщин-депутатов в региональных парламентах (модель 2). Что касается независимой переменной, то ее надо измерить через либо доказанные запасы углеводородов на душу населения в субъектах РФ, либо доходы региональных бюджетов от экспорта нефти и газа. В силу невозможности наблюдать данную переменную напрямую в настоящей статье используется прокси-переменные (косвенные измерения). Предиктор операционализируется через 1) долю (в %) добычи полезных ископаемых в структуре валового регионального продукта (переменная «Природ. рес»); 2) производство кокса, нефтепродуктов, резиновых и пластмассовых изделий (в %) в структуре объема отгруженных товаров собственного производства (переменная «Произ. нефти»). Контрольными переменными выступают средняя начисленная заработная плата женщин (переменная «Зарп. жен»), отношение заработной платы женщин к заработной плате мужчин (переменная «Отн. зарпл»),

удельный вес женщин в общей численности работников (переменная «Числ. женщ»), ВВП на душу населения (переменная «ВРП»).

Основные статистические показатели по переменным представлены в таблице 1 (данные представляют собой среднеарифметические значения по всем регионам России¹).

Из табл. 1 видно, что доля женщин-депутатов в региональных парламентах составляет более 15 %, а также их неравномерное распределение между субъектами РФ. Например, в 2019 г. в Чечне и Магаданской области женщине в законодательных собраниях отсутствовали, а наибольшая доля была отмечена на Чукотке (более 46 %) и в Еврейской автономной области (42,1 %). Что касается уровня участия женщин в рабочей силе, то минимальный уровень приходится на Дагестан (57,4 %), а максимальный (86,1 %) — на Чукотский автономный округ. Все регионы можно разделить на две группы в зависимости от уровня наличия углеводородов (переменная «Природные ресурсы») — субъекты РФ, где есть соответствующие полезные ископаемые (30 регионов), и территории с их отсутствием (53 субъекта РФ).

В работе применялись панельные данные (сбалансированная панель). Это такой тип данных, который состоит из данных временных рядов для каждого отдельной единицы в поперечном разрезе. Информация по переменным бралась за два года — 2014 г. и 2019 г., что было обусловлено наличием необходимой информации. Исходя из этого, метод исследования — регрессионный анализ панельных данных (модель с фиксированными эффектами). Объектом в настоящем исследовании являются регионы РФ ($n = 85$). Из общей выборки были исключены два субъекта РФ (Севастополь и Республика Крым), т. к. данных за 2014 г. по ним нет. Общее число регионов в настоящем исследовании равно 83. Источником данных по переменным выступает Росстат². Анализ данных был произведен в прикладном пакете Gretl.

Результаты исследования и обсуждение

Целью данной части является представление статистического анализа собранных

¹ Не учтены Республика Крым и Севастополь.

² Мужчин и женщины России — 2020. — URL: https://gks.ru/bgd/regl/b20_50/Main.htm (дата обращения: 08.12.2022); Регионы России. Социально-экономические показатели — 2021 г. — URL: https://gks.ru/bgd/regl/b21_14p/Main.htm (дата обращения: 08.12.2022).ч

Таблица 1

Описательная статистика по переменным / Descriptive statistics of variables

Переменные	Среднее значение	Медиана	Стандартное отклонение	Минимум	Максимум
Раб. сила	77,32	78,20	5,029	57,40	86,10
Жен. парл	15,07	14,00	8,116	0,000	46,70
Природ. рес	10,99	0,000	18,95	0,000	83,20
Произ. нефти	17,30	6,900	21,85	0,000	94,60
Зарп. жен	27513	23952	11079	14785	68284
Отн. зарпл	74,18	73,15	6,880	61,30	96,90
Числ. женщ	54,82	55,05	5,557	30,00	67,00
ВРП	533 552,3	329 768,5	822 305,6	111 705	6 950 415

Источник: рассчитано автором в прикладном пакете Gretl на основе данных Росстата.

данных, а также их обсуждение. В табл. 2 показана оценка влияния углеводородов на уровень участия женщин в рабочей силе на региональном уровне (модель 1) и представленность женщин в субнациональных ассамблеях (модель 2).

Таблица 2

Результаты регрессионного анализа панельных данных с фиксированными эффектами (n — 83) / Results of regression analysis of panel data with fixed effects (n — 83)

Переменные	Модель 1	Модель 2
	Р-значение (Коэффициент)	
Природные ресурсы	0,3306 (-0,047)	0,2144 (-0,188)
Производство нефти	0,6940 (0,008)	0,8025 (-0,013)
Зарплата женская	0,00001*** (0,0003)	0,0102** (0,0008)
Относительная зарплата	0,8341 (-0,02)	0,8784 (0,024)
Численность женщин	0,3522 (-0,177)	0,6705 (0,162)
ВРП	0,0093*** (0,000)	0,5669 (-0,00001)
const	0,00001*** (0,000)	0,4722 (-15,138)
R-квадрат	0,260530	0,187108

* — значимость на уровне 0,1; ** — значимость на уровне 0,05; *** — значимость на уровне 0,01.
Источник: рассчитано автором в прикладном пакете Gretl.

Как видно из табл. 2, ни одна из независимых переменных по России в целом не является статистически значимой, т. к. р-значение больше 0,05. Другими словами, рабочие гипотезы, сформулированные в настоящем исследовании, не получили своего эмпи-

рического подтверждения. Таким образом, можно сказать, что тезис М. Росса о «нефтяном патриархате» и «гендерной голландской болезни» на статистических данных субъектов РФ не прошел эмпирическую проверку. Что касается контрольных переменных, то видно, что на представленность женщин в экономике и политике положительно влияет уровень зарплаты (на это указывает знак коэффициента корреляции переменной «Зарп. жен»). Другими словами, чем выше средняя зарплата женщин в субъектах РФ, тем выше уровень участия женщин в рабочей силе и доля женщин-депутатов в региональном парламенте. Так, увеличение зарплаты женщин на один процентный пункт (п.п.) приводит к росту участия в рабочей силе на 0,00001 п.п. и на 0,01 п.п. числа женщин в региональном депутатском корпусе. Кроме того, увеличение ВРП на душу населения на один п.п. ведет к повышению участия женщин в рабочей силе на 0,009 п.п. Остальные контрольные переменные не являются статистически значимыми.

Для дополнительной проверки представляется целесообразным также сравнить показатели, отражающие представленность женщин в региональных парламентах и их участие в рабочей силе, у двух типов регионов (табл. 3).

Как видно из представленной таблицы, в богатых полезными ископаемыми регионах доля женщин-депутатов в региональных парламентах и участия женщин в рабочей силе выше, чем остальных субъектах РФ. Важно отметить, что разница между двумя типами регионов незначительна и укладывается в рамки статистической погрешности. Это подтверждает основной вывод исследования.

Необходимо отметить, что основной результат в целом укладывается в рамки предыдущих исследований, авторы которых также получили отрицательные выводы [13;

Таблица 3

Результаты сравнительного анализа / Results of the comparative analysis

Субъект РФ	Представленность женщин (в %)		Участие женщин в рабочей силе (в %)	
	Среднее значение	Медиана	Среднее значение	Медиана
Нефтегазовые регионы	16,49	13,95	77	77,05
Остальные субъекты РФ	12,68	12	76,29	77,2

19]. В 2009 г. в одном из номеров журнала «Политика и гендер» (Politics & Gender) был опубликован ряд работ, посвященных критическому обсуждению гипотезы М. Росса. Так, П. Норрис считает, что Росс, который контролирует долю приверженцев ислама в каждом обществе, не учитывает важные различия между мусульманскими обществами в типе режима, уровнях человеческого развития и официальной роли религии в государстве, а также контрасты между суннитами и шиитами [20]. М. Чаррад, во-первых, приписывает подчиненное положение женщин в мусульманских странах Ближнего Востока взаимосвязи родства и политики, полагает, что ключевое различие между двумя странами можно проследить в различной политике в области семейного права и ее последствиях для женщин. Во-вторых, Ближний Восток — это фиктивная переменная, которая включает 17 государств Ближнего Востока и Северной Африки [11]. Т. Кэрзуэй критикует М. Росса за то, что он исключил из анализа те отрасли экономики, в которых занята значительная часть женщин, а также неформальный сектор экономики. Кроме того, Кэрзуэй отмечает, что женщины не работают в розничной торговле, потому что это влечет за собой контакты с мужчинами вне семьи, что противоречит социально-культурным устоям арабских государств [10].

В то же время несколько ученых подтвердили тезис о том, что богатство природными ресурсами подавляет экономическую и политическую власть женщин. Одним из последствий доминирования в экономике добычи нефти является то, что женщины выходят замуж раньше и рожают больше детей [16]. Дж. Симмонс утверждает, что, хотя культурные атрибуты действительно влияют на предложение женской рабочей силы, нефтяные богатства снижают спрос на женскую рабочую силу, нанося ущерб ориентированным на экспорт отраслям, в которых интенсивно используется женский труд [21]. Он прослеживает причинно-следственный механизм взаимосвязи значительных запасов и добычи природных ресурсов и представительности женщин в бизнесе и политике. Богатство ресурсами снижает

участие женщин в рабочей силе за счет увеличения доходов домохозяйств. В нефтегазовой сфере зарплата больше, чем средняя по стране. То же самое происходит и с заработной платой в секторах, обслуживающих добычу ресурсов (например, грузоперевозки, переработка и строительство). Другими словами, богатство ресурсов увеличивает доход семьи. Более высокие доходы мужа позволяют женщине не выходить на работу или уйти с работы и стать домохозяйкой. С другой стороны, работа вне дома наделяет женщин навыками, активами и доступом к важным социальным сетям, что, в свою очередь, повышает интерес женщин к политике и их знания о политике, их участие в политической жизни и даже вероятность того, что их примут на работу, чтобы баллотироваться на политические должности. Соответственно, когда богатство ресурсами снижает участие женщин в рабочей силе, это также, хотя и косвенно, снижает политическое влияние женщин [22].

Важно подчеркнуть причины опровержения гипотезы М. Росса. Представляется, что это обусловлено рядом факторов. Во-первых, отличием операционализации независимой переменной. У Росса это нефтяная рента на душу населения (общая рента страны от нефти и газа, деленная на ее население), которая рассчитывалась как стоимость годовой добычи нефти и природного газа в государстве минус затраты на добычу, включая стоимость капитала. Во-вторых, в настоящем исследовании анализ проводился не на национальном, а на субнациональном уровне. Это важно учитывать, т. к. региональные бюджеты не получают напрямую доходы от деятельности нефтегазовых компаний. Налог на добычу полезных ископаемых (НДПИ) и экспортные пошлины на нефть и нефтепродукты — это федеральные налоги. В таких условиях доходы субъектов РФ, на территории которых находятся крупнейшие месторождения углеводородов, при прочих равных обстоятельствах не особо выделяются. Так, среднее значение доходов бюджетов нефтегазовых регионов составляет 109,9 млрд руб. (медиана — 78 млрд), в то время как в «обычных» субъектах РФ — 162,4 млрд (медиана — 69,4).

Если сравнивать расходы бюджетов на душу населения, то в богатых полезными ископаемыми регионах среднее значение составляет 207,4 тыс. руб. (при медиане в 127,3 тыс.), а в остальных субъектах РФ — 88,3 тыс. руб. (медиана — 76,1)¹. Последний результат удивления не вызывает, т. к. нефтегазовые регионы (субъекты РФ богатые полезными ископаемыми в целом) являются менее населенными (средняя численность составляет 1,257 млн чел., тогда как в остальных регионах этот показатель равен 2 млн). В-третьих, наличием предвзятости к женщинам-кандидатам. Как показывают исследования, в российском обществе воспроизводятся традиционные представления о гендерных ролях мужчин и женщин [2]. В рамках таких гендерно-ролевых убеждений, мужчинам полагается реализовать свой потенциал в сфере государственного и политического управления, а женщинам — строить свою профессиональную карьеру и жизненную стратегию с учетом выполнения функций матери и «хранительницы семейного очага» [5, с. 8—9]. Исходя из таких представлений, по политтехнологическим соображениям партийное руководство при прочих равных условиях отдаст предпочтение кандидату-мужчине. На данный момент единственной женщиной-губернатором в России является Н. Комарова (ХМАО — Югра). За всю постсоветскую историю только шесть женщин было главами регионов — В. Броневич (Корякский автономный округ, 1996—2000 гг.), В. Матвиенко (Санкт-Петербург, 2003—2011 гг.), М. Ковтун (Мурманская область, 2012—2019 гг.), С. Орлова (Владимирская область, 2013—2018 гг.) и Н. Жданова (Забайкальский край, 2016—2018 гг.). Что касается спикеров парламентов субъектов РФ, то на данный момент только в девяти регионах женщины являются председателями законодательных органов. К этим территориям относятся Архангельская, Ивановская, Сахалинская, Свердловская и Томская области, Камчатский и Хабаровский края, Кабардино-Балкарская Республика, Чукотская автономная область.

Заключение

М. Росс заявил, что «ресурсное проклятие» играло важную роль в экономических и политических аспектах достижения гендерного равенства. Главный его тезис заключается в том, что в развивающихся странах Ближнего Востока и Северной Африки нефтяное богатство, как правило, не позволяет женщинам

участвовать в официальной рабочей силе и, следовательно, снижает их политическое влияние. Его аргументация основана на трех утверждениях: в странах с низким и средним уровнем дохода женщины обычно устраиваются на низкооплачиваемые фабрики, ориентированные на экспорт; сохранение этих рабочих мест может расширить возможности женщин в социальном и политическом плане; наличие в государстве значительных запасов нефти (или других полезных ископаемых) делает такие отрасли промышленности убыточными и, в более широком смысле, не поощряет женщин работать вне дома. В результате нефтяное богатство в странах с низким и средним уровнем дохода, как правило, закрывает важный путь к гендерному равенству. Эта аргументация, по мнению ученого, применима ко всем регионам развивающегося мира, а не только для государств Ближнего Востока и Северной Африки, где женщины добились меньшего прогресса в присоединении к рабочей силе и получении политического поста, чем в любом другом регионе. Цель настоящего исследования состояла, во-первых, в проверке гипотезы М. Росса на данных российской региональной статистики в целом; во-вторых, стремлении получить ответ на исследовательский вопрос: какое воздействие оказывают углеводороды на уровень представительства женщин в рабочей силе и депутатском корпусе legislatures субъектов РФ? Имеет ли место «гендерное нефтяное проклятие»? В результате проведенного исследования был сделан вывод о том, что в российских регионах как на уровень участия женщин в рабочей силе, так и на представительство женщин в региональных парламентах не оказывают влияние запасы и объем добычи углеводородов. Другими словами, тезис М. Росса не получил подтверждения. Настоящее исследование вносит вклад в академические дебаты, посвященные тематике взаимосвязи нефти и женщин. Результаты данной статьи могут улучшить понимание экономических, институциональных и культурных сил, препятствующих или ускоряющих расширение прав и возможностей женщин.

1. Гуриев, С. Экономика «ресурсного проклятия» / С. Гуриев, К. Сонин // Вопросы экономики. — 2008. — № 4. — С. 61—74².

² Настоящий материал (информация) (произведен, распространен и (или) направлен) иностранными агентами Гуриевым Сергеем Маратовичем и Сониным Константином Исааковичем либо касается деятельности иностранных агентов Гуриева Сергея

¹ Бюджеты субъектов в цифрах. URL: <https://bujet.ru/article/396309.php> (дата обращения: 08.12.2022).

2. Мухаметов, Р. С. Представительство женщин в руководстве российских политических партий: региональный аспект / Р.С. Мухаметов // *Женщина и государство. Историко-политические и социально-правовые измерения взаимоотношений (проблемный подход)*. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2022. — С. 54—68.

3. Полтерович, В. Механизмы «ресурсно-го проклятия» и экономическая политика / В. Полтерович, В. Попов, А. Тонис // *Вопросы экономики*. — 2007. — № 6. — С. 4—27.

4. Росс, М. Нефтяное проклятие. Как богатые запасы углеводородного сырья задают направление развития государств / М. Росс. — М. : Изд-во Института Гайдара, 2015. — 422 с.

5. Рябова, Т. Б. «...Слышу речь не мальчика, но мужа»: о гендерно-возрастных стереотипах в политике / Т. Б. Рябова, О. В. Рябов // *Женщина в российском обществе*. — 2020. — № 4. — С. 5—13. — DOI: 10.21064/WinRS.2020.4.1.

6. Хамфрис, М. Введение: в чем проблема природно-сырьевого богатства / М. Хамфрис, Дж. Сакс, Дж. Стиглиц // *Как избежать ресурсного проклятия*. — М., 2011. — С. 15—40.

7. Andersen, J. Oil and political survival / J. Andersen, S. Aslaksen // *Journal of Development Economics*. — 2013. — Vol. 100, no 1. — P. 89—106. — DOI: 10.1016/j.jdeveco.2012.08.008.

8. Aslaksen, S. Oil and democracy: more than a cross-country correlation? / S. Aslaksen // *Journal of Peace Research*. — 2010. — Vol. 47, no 4. — Pp. 421—431. — DOI:10.1177/0022343310368348.

9. Auty, R. *Sustaining development in the mineral economies: the resource curse thesis* / R. Auty. — London : Routledge, 1993. — 284 p.

10. Caraway, T. Comparative Political Economy, Gender, and Labor Markets / T. Caraway // *Politics & Gender*. — 2009. — Vol. 5, no 4. — Pp. 568—575. — DOI: 10.1017/S1743923X09990389.

11. Charrad, M. Kinship, Islam, or Oil: Culprits of Gender Inequality? / M. Charrad // *Politics & Gender*. — 2009. — Vol. 5, no 4. — Pp. 546—553.

12. Collier, P. On the economic causes of civil war / P. Collier, A. Hoeffler // *Oxford Economic Papers*. — 1998. — Vol. 50, no 4. — Pp. 563—573.

13. Groh, M. Oil, Islam, women, and geography: A comment on Ross / M. Groh, C. Rothschild // *Quarterly Journal of Political* Маратовича и Сони́на Константина Исааковича.

Science. — 2012. — Vol. 7, no 1. — Pp. 69—87. — DOI: 10.1561/100.00011036.

14. Liou, Y., Oil, Autocratic Survival, and the Gendered Resource Curse: When Inefficient Policy Is Politically Expedient / Y. Liou, P. Musgrave // *International Studies Quarterly*. — 2016. — Vol. 60, no 3. — Pp. 440—456. — DOI: 10.1093/isq/sqw021.

15. Kang, A. Studying Oil, Islam, and Women as if Political Institutions Mattered / A. Kang // *Politics and Gender*. — 2009. — Vol. 5, no 4. — Pp. 560—568. — DOI: 10.1017/S1743923X09990377.

16. Mavisakalyan, A. Oil and Women: A Re-examination / A. Mavisakalyan, Y. Tarverdi // *Energy Economics*. — 2019. — Vol. 82. — Pp. 191—200.

17. Norris, P. Mecca or oil? Why Arab states lag in gender equality / P. Norris // *Global cultural change*. — Oxford, UK : Oxford University Press, 2014. — Pp. 240—260.

18. Norris, P. Petroleum patriarchy? A response to Ross / P. Norris // *Politics & Gender*. — 2009. — Vol. 5, no 4. — Pp. 553—560. — DOI: 10.1017/S1743923X09990365.

19. Rørbæk, L. L. Islamic Culture, Oil, and Women's Rights Revisited / L. L. Rørbæk // *Politics and Religion*. — 2016. — Vol. 1, no 1. — Pp. 1—23. — DOI: 10.1017/S1755048315000814.

20. Ross, M. Oil, Islam, and Women / M. Ross // *American Political Science Review*. — 2008. — Vol. 102, no 1. — Pp. 107—123. — DOI: 10.1017/S0003055408080040.

21. Simmons, J. W. Does oil substitute for patriarchy? / J. W. Simmons // *Economics & Politics*. — 2019. — Vol. 31, no 3. — Pp. 293—322. — DOI: 10.1111/ecpo.12127.

22. Simmons, J. W. Resource Wealth and Women's Economic and Political Power in the U.S. States / J. W. Simmons // *Comparative Political Studies*. — 2015. — Vol. 49, no 1. — Pp. 115—152. — DOI: 10.1177/0010414015597510.

23. Wantchekon, L. Why do Resource Dependent Countries Have Authoritarian Governments? / L. Wantchekon // *Journal of African Development*. — 2002. — Vol. 5, no 2. — Pp. 145—176.

References

1. Guriev S., Sonin K. (2008) *Ekonomika «resursnogo proklatiia»* [Economics of the “resource curse”]. *Voprosy ekonomiki [Questions of Economics]*, no. 4, pp. 61—74 [in Rus]¹.

¹ Настоящий материал (информация) (произведен, распространен и (или) направлен) иностранными агентами Гуриевым Сергеем Маратовичем и Сониным Константином Исааковичем либо касается деятельности иностранных агентов Гуриева Сергея

2. Mukhametov R.S. (2022) Predstavitel'stvo zhenshchin v rukovodstve rossiiskikh politicheskikh partii: regional'nyi aspekt [Representation of women in the leadership of Russian political parties: a regional aspect]. Zhenshchina i gosudarstvo. Istoriko-politicheskie i sotsial'no-pravovye izmereniia vzaimootnoshenii (problemnyi podkhod) [Woman and the State. Historical-political and socio-legal dimensions of relationships (problem approach)]. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. un-ta, pp. 54—68. [in Rus].

3. Polterovich V., Popov V., Tonis A. (2007) Mekhanizmy «resursnogo proklatiia» i ekonomicheskaiia politika [Mechanisms of the “resource curse” and economic policy]. *Voprosy ekonomiki*. [Questions of Economics], no. 6, pp. 4—27 [in Rus].

4. Ross M. (2015) Neftianoe proklatie. Kak bogatye zapasy uglevodородnogo syr'ia zadaiut napravlenie razvitiia gosudarstv [The oil curse. How rich hydrocarbon reserves set the direction of the development of states]. Moscow, Izdatel'stvo Instituta Gaidara, 422 p. [in Rus].

5. Riabova, T.B., Riabov, O.V. (2020) «... Slyshu rech' ne mal'chika, no muzha»: o genderno-voznrastnykh stereotipakh v politike [“... I hear the speech not of a boy, but of a husband”: about gender-age stereotypes in politics]. *Zhenshchina v rossiiskom obshchestve* [Woman in Russian society], no. 4, pp. 5—13. DOI: 10.21064/WinRS.2020.4.1 [in Rus].

6. Khamfris M., Saks Dzh., Stiglits Dzh. (2011) Vvedenie: v chem problema prirodno-syr'evogo bogatstva [Introduction: what is the problem of natural resource wealth]. Kak izbezhat' resursnogo proklatiia [How to avoid the resource curse]. Moscow, Izdatel'stvo Instituta Gaidara, pp. 15—40 [in Rus].

7. Andersen J., Aslaksen S. (2013) Oil and political survival. *Journal of Development Economics*, 100 (1), pp. 89—106. DOI: 10.1016/j.jdeveco.2012.08.008 [in Eng].

8. Aslaksen S. (2010) Oil and democracy: more than a cross-country correlation? *Journal of Peace Research*, 47 (4), pp. 421—431. DOI:10.1177/0022343310368348 [in Eng].

9. Auty R. (1993) Sustaining development in the mineral economies: the resource curse thesis. London: Routledge, 284 p. [in Eng].

10. Caraway T. (2009) Comparative Political Economy, Gender, and Labor Markets. *Politics & Gender*, 5 (4), pp. 568—575. DOI: 10.1017/S1743923X09990389 [in Eng].

11. Charrad M. (2009) Kinship, Islam, or Oil: Culprits of Gender Inequality? *Politics & Gender*, 5 (4), pp. 546—553. DOI: 10.1017/S1743923X09990353 [in Eng].

12. Collier P., Hoeffler A. On the economic causes of civil war. *Oxford Economic Papers*, 50, (4), pp. 563—573 [in Eng].

13. Groh M., Rothschild C. (2012) Oil, Islam, women, and geography: A comment on Ross. *Quarterly Journal of Political Science*, 7 (1), pp. 69—87. DOI: 10.1561/100.00011036 [in Eng].

14. Liou Y., Musgrave P. (2016) Oil, Autocratic Survival, and the Gendered Resource Curse: When Inefficient Policy Is Politically Expedient. *International Studies Quarterly*, 60 (3), pp. 440—456. DOI: 10.1093/isq/sqw021 [in Eng].

15. Kang A. (2009) Studying Oil, Islam, and Women as if Political Institutions Mattered. *Politics & Gender*, 5 (4), pp. 560—568. DOI: 10.1017/S1743923X09990377 [in Eng].

16. Mavisakalyan A., Tarverdi Y. (2019) Oil and Women: A Re-examination. *Energy Economics*, 82, pp. 191—200. DOI: 10.1016/j.eneco.2018.01.015 [in Eng].

17. Norris P. (2014) Mecca or oil? Why Arab states lag in gender equality. Global cultural change. Oxford, UK: Oxford University Press, pp. 240—260 [in Eng].

18. Norris P. (2009) Petroleum patriarchy? A response to Ross. *Politics & Gender*, 5 (4), pp. 553—560. DOI: 10.1017/S1743923X09990365 [in Eng].

19. Rørbæk L.L. (2016) Islamic Culture, Oil, and Women's Rights Revisited, *Politics and Religion*, 1 (1), pp. 1—23. DOI: 10.1017/S1755048315000814 [in Eng].

20. Ross M. (2008) Oil, Islam, and Women. *American Political Science Review*, 102 (1), pp. 107—123. DOI: 10.1017/S0003055408080040 [in Eng].

21. Simmons, J.W. (2019) Does oil substitute for patriarchy? *Economics & Politics*, 31 (3), pp. 293—322. DOI: 10.1111/ecpo.12127 [in Eng].

22. Simmons J.W. (2015) Resource Wealth and Women's Economic and Political Power in the U.S. States. *Comparative Political Studies*, 49 (1), pp. 115—152. DOI: 10.1177/0010414015597510 [in Eng].

23. Wantchekon L. (2002) Why do Resource Dependent Countries Have Authoritarian Governments? *Journal of African Development*, 5 (2), pp. 145—176 [in Eng].

Маратовича и Сони́на Константи́на Исааковича.

Статья поступила в редакцию 20.02.2023

For citing: Mukhametov, R. S. Assessing the impact of hydrocarbon production on the representation of women in the economy and in the parliaments of the constituent entities of the Russian Federation: testing M. Ross's hypothesis / R. S. Mukhametov // *Socium i vlast'* [Society and Power]. — 2023. — № 3 (97). — P. 30—39. — DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-30-39. — EDN VHLNXF

UDC 328.182

EDN VHLNXF

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-30-39

ASSESSING THE IMPACT OF HYDROCARBON PRODUCTION ON THE REPRESENTATION OF WOMEN IN THE ECONOMY AND IN THE PARLIAMENTS OF THE CONSTITUENT ENTITIES OF THE RUSSIAN FEDERATION: TESTING M. ROSS'S HYPOTHESIS

Ruslan S. Mukhametov,

Ural Federal University
named after the First President of Russia
B.N. Yeltsin,
Assistant Professor of the Department
of Political Sciences,
Cand. Sc. (Political Sciences),
Associate Professor.
Yekaterinburg, Russia.
ORCID: 0000-0002-5175-8300
E-mail: muhametov.ru@mail.ru

Abstract

Introduction. The scientific literature notes that in countries with significant revenues from oil and gas production, there is less economic growth. This paradox has been called the «resource curse». The abundance of hydrocarbons negatively affects the domestic political situation: it worsens the quality of public administration, preserves autocratic rule and corruption. The presence of such natural resources significantly increases the threat of armed conflict, civil war. M. Ross stated that the country's oil and gas wealth prevents women from participating in the official workforce and reduces

their political influence. His argument is based on three statements: in low- and middle-income countries, women usually get jobs in low-paid export-oriented factories; preserving these jobs can expand women's opportunities for self-realization in social and political terms; the presence of significant reserves of oil (or other minerals) in the state makes such traditional branches of industrial industry unprofitable and, more broadly, does not encourage women to work outside the home. As a result, hydrocarbon wealth in low- and middle-income countries tends to close an important path to gender equality.

The purpose of the work is to test M. Ross's hypothesis. The author seeks to get an answer to the following research question: what impact do hydrocarbons have on the level of representation of women in the labor force and the deputy corps of legislatures of the subjects of the Russian Federation? Is there a «gender resource curse»?

Methods. Regression analysis has become the method of data analysis. The source of information for panel data is Rosstat data.

Scientific novelty of the research. This study contributes to the academic debate on the factors of women's representation in politics and the economic sphere.

Results. The conducted research showed that M. Ross's thesis about the «oil patriarchy» and the «gender Dutch disease» on the statistical data of the subjects of the Russian Federation has not been empirically verified.

Conclusions. The author has outlined several explanations for this result. It is shown that this is due to the difference in the operationalization of the independent variable. Secondly, the analysis is carried out at the subnational level, when revenues from the activities of oil and gas companies go to the federal budget. Finally, there is an impact of socio-cultural factors.

Keywords:
gender,
women,
parliament,
«oil curse»,
hydrocarbons,
gender political science.

Для цитирования: Филатов, И. К.
Интонация и образ как основа
понимания другого человека:
феноменологический анализ опыта общения /
И. К. Филатов // Социум и власть. — 2023. —
№ 3 (97). — С. 40—51. —
DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-40-51. —
EDN PSOTNM

УДК 140.8

EDN PSOTNM

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-40-51

ИНТОНАЦИЯ И ОБРАЗ КАК ОСНОВА ПОНИМАНИЯ ДРУГОГО ЧЕЛОВЕКА: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ОПЫТА ОБЩЕНИЯ

Филатов Илья Константинович,
Челябинское региональное отделение
Российского союза писателей,
писатель,
Челябинск, Россия.
E-mail: iliyafilatov3@mail.ru

Аннотация

Статья посвящена проблеме понимания другого человека. В первую очередь рассматривается понимание на основе внешних признаков. При этом во внешности человека выделяется две группы признаков — *конститутивные*, или *статические*, и *экспрессивные*, или *динамические*. Вводится понятие *моментального образа* личности. Затем исследуется понимание другого через его речь. При этом все высказывания делятся на *самораскрывающие*

и *предметно-ориентированные*. Обосновывается положение о ведущей роли интонации в раскрытии внутреннего мира. Обнаруживается идентичность её роли в создании речевого образа собеседника и роли внешних экспрессивных признаков в создании зрительного образа. На основании этого вводится понятие *телесной интонации*. Затем рассматривается понимание другого через его поступки и вводится понятие *интонации поступка*.

В заключение вводится понятие *интонационного лица* как единого образа другой личности, возникающего в нашем сознании в результате суперпозиции отдельных моментальных образов. Также вводится понятие *структуры чувствительности*. Подчёркивается, что интонационное лицо является не «объективным», а диалогическим феноменом, представляя собой результат взаимодействия структуры чувствительности воспринимаемого человека (проявляющейся в его внешности, речи и поступках) со структурой чувствительности воспринимающего.

Ключевые слова:

феноменология,
диалог,
другой,
моментальный образ,
телесная интонация,
интонация поступка,
структура чувствительности,
интонационное лицо

Введение

Тема диалога оказалась в поле зрения философии сравнительно недавно — по сути, лишь в первой четверти прошлого века, когда вышли основополагающие труды М. Бубера («Я и Ты», «Диалог»), Г. Марселя («Метафизический дневник»), когда написал свои первые (оставшиеся тогда неопубликованными) работы М. М. Бахтин. Конечно, как культурный феномен диалог присутствует в философии ещё со времён Платона, написавшего почти все свои произведения именно в диалогической форме. Однако до двадцатого века не существовало стройной теории этого явления. Упомянутые же мыслители создали оригинальные концепции, давшие толчок бурному развитию исследований по диалогической проблематике. М. Бубер пишет об основополагающей роли открытости человека другому человеку: «Фундаментальным фактом человеческой экзистенции является “человек с человеком”. Если что и составляет характерную особенность человеческого мира, то это прежде всего нечто, возникающее здесь между существом и существом, подобного чему нельзя найти нигде в природе. Язык служит для этой искомой величины лишь знаком и средством общения; им возбуждается всякая духовная деятельность. Она (эта искомая величина) делает человека человеком, но на пути своем не только расцветает, но, случается, хиреет и гибнет. Она коренится в том, что существо мыслит другое как другое, как именно это, определенное, иное существо, чтобы соединиться с ним в сфере, простирающейся за пределы их собственных сфер» [4, с. 230]. Бубер называет эту сферу, которая основана на сосуществовании человека с человеком, но которая концептуально всё ещё недостаточно прояснена, сферой «между». Данная статья посвящена исследованию одной из важнейших проблем, относящихся к этой сфере — проблеме понимания другого человека и формирования его образа.

В своем исследовании мы будем придерживаться двух главных постулатов феноменологии [5]. Первый — систематическое и радикальное «эпохэ» всякой объективирующей позиции в переживании, как в отношении рассмотрения отдельных феноменов, так и в отношении целостной структуры душевной жизни. Второй — максимально полная фиксация, постижение и описание тех многообразных «явлений», которые уже не суть «объекты», но «единицы смысла». Таким образом, наше феноменологическое ис-

следование имеет два направления: ноэтическое, или описание акта переживания, и ноэматическое, или описание «того, что пережито». Вслед за Э. Гуссерлем мы считаем, что феноменологический опыт практически не имеет границ. Он может быть распространён из сферы своего собственного опыта на опыт других Я. Общность может быть редуцирована не только к интенциональным полям индивидуального сознания, но также посредством intersубъективной редукции к тому, что их объединяет, а именно феноменологическому единству жизни общности. Расширенное таким образом психологическое понятие внутреннего опыта достигает своей полноты.

Итак, общаясь с другими людьми, мы не только видим их и слышим их голоса, но и в какой-то мере ощущаем их внутреннее («душевное») состояние в данный момент. Ощущаем мы его, однако, не так, как своё собственное, причём отличие здесь не количественное, а качественное. Чужое состояние мы воспринимаем не слабее, чем своё, а принципиально иначе: если своё мы переживаем непосредственно, изнутри, то чужое дано нам со стороны и опосредованно — через его проявление во внешности, речи и поступках собеседника. Таким образом, именно внешность, речь и поступки других становятся для нас «окнами» в их душу. Фактически мы, разумеется, воспринимаем эти три составляющие в их единстве, но для удобства сначала рассмотрим поочередно роль каждой из них в понимании другого человека.

Внешность другого: понимание через образ

Первое, на что мы обращаем внимание при встрече с человеком — это его внешность. Что же мы воспринимаем во внешности других людей? Во-первых, конечно, физико-анатомические характеристики — пол, рост, примерный возраст, общий тип телосложения, цвет кожи, глаз и волос, черты лица и т. д. Очевидно, что все эти признаки сами по себе ничего не говорят о внутреннем состоянии другого человека. Мужчины и женщины, молодые и пожилые, полные и худощавые в равной мере могут радоваться и горевать, испытывать нежность и гнев, тревожиться и пребывать в покое. Назовём такие признаки *конститутивными*, или *статическими*.

Во-вторых, мы видим взгляд собеседника, его мимику, жесты, позу, походку — то, что уже выходит за рамки чистой

телесности, ибо позволяет в той или иной мере ощутить душевное состояние другого. Как писал М. Шелер, «если кто-то настроен ко мне дружелюбно или враждебно, я мгновенно схватываю это в выразительном единстве “взгляда” ещё до того, как запоминую его “глаза”, скажем, их цвет или величину» [9, с. 224].

Взгляд может быть ласковым, печальным, озорным, сердитым, ободряющим — всех оттенков не перечислить. Улыбка может быть мечтательной, дружелюбной, иронической, дерзкой, беззаботной — и здесь можно перебирать эпитеты до бесконечности. То же касается позы, походки, жестикуляции — все эти элементы внешности способны выразить то, что человек чувствует в данный момент, и быть описаны соответствующими определениями. Назовём такие внешние признаки *экспрессивными*, или *динамическими*. Именно они и станут предметом нашего дальнейшего исследования.

Впрочем, сначала необходимо внести одно важное уточнение. Разумеется, экспрессивные признаки не могут существовать без конститутивных. Невозможны взгляд без глаз, улыбка без губ, поза без тела. Поэтому статические признаки, хотя и не могут сами выразить состояние своего обладателя, вносят тем не менее свой вклад в наше восприятие этого состояния, будучи фундаментом для элементов динамических. Одно и то же настроение, отразившееся на двух разных лицах, будет выглядеть по-разному. Улыбка, играющая на тонких губах, будет чуть иной, чем выражающая то же самое душевное движение улыбка губ чувственных. И даже такой нейтральный, казалось бы, признак, как цвет глаз, накладывает свой отпечаток на восприятие (взгляд тёмных глаз может показаться более мрачным, чем выражающий то же чувство взгляд глаз светлых). Поэтому, хотя дальше речь пойдёт только об экспрессивных составляющих человеческой внешности, мы всё время будем иметь в виду, что «материалом» для них являются признаки конститутивные.

Сделав это необходимое пояснение, перейдём непосредственно к тому, как по внешним экспрессивным признакам мы понимаем внутреннее состояние других людей. Допустим, мы определили взгляд собеседника как «весёлый». Зададимся, однако, вопросом: когда мы дали ему такое определение? Представляется, что подобную операцию гораздо проще осуществить *post factum*, вспоминая уже ушедшую в прошлое встречу. В процессе же непосредственного живого общения нам обычно просто не до

этого — мы полностью поглощены беседой, и наши мысли заняты обдумыванием слов собеседника и собственных ответов на них. Но значит ли это, что душевное состояние другого (в той мере, в которой оно отразилось в его взгляде, выражении лица и т. д.) прошло мимо нашего внимания? Конечно, нет! Оно было воспринято и, возможно, даже подействовало на нас. Каждый, наверное, может вспомнить случаи, когда он испытывал неуверенность в разговоре, но взгляд собеседника помогал найти верные слова. Или, наоборот, во время обсуждения заманчивого предложения что-то в потенциальном деловом партнёрестораживало (и даже сложно было понять, что именно), в результате чего предложение отклонялось, несмотря на все свои кажущиеся выгоды. Такие случаи убедительно доказывают, что внутреннее состояние другого человека воспринимается ещё до того, как мы поймём его и найдём слова, чтобы его назвать.

Ласковый взгляд ласкает сразу, а не после того, как мы назвали его ласковым. Печальное выражение лица вызывает сочувствие само по себе, а не потому, что мы подобрали ему такой эпитет. Угрожающий жест вызывает мгновенную защитную реакцию, а не попытку дать ему определение. Всё это кажется вполне очевидным, но мы не можем в полной мере удовлетвориться такой очевидностью, ибо наше мышление осуществляется на языке понятий. Поэтому мы испытываем потребность отмечать в облике окружающих отдельные черты и находить им более или менее подходящие определения. Рассмотрим на конкретном примере процесс поиска таких понятийных определений.

Допустим, вспоминая дружескую беседу со своей давней знакомой, добившейся незадолго до этого большого профессионального успеха, я поначалу назвал её взгляд дружелюбным, улыбку — весёлой, лицо — сияющим. Впоследствии, поскольку этот разговор доставил мне много приятных эмоций, я неоднократно мысленно возвращался к нему, каждый раз открывая в облике собеседницы (и, следовательно, в её душевном состоянии) всё новые грани. Например, во взгляде, при всём его дружелюбии, я уловил лёгкий вызов («смотри, чего я добились — а ты так сможешь?»). Улыбка показалась мне уже не просто весёлой, а озорной и немного лукавой, а в выражении лица я обнаружил толику самолюбования, добренного насмешкой над ним («ну вот, только чего-то достигла — и сразу голову задираю, зазнайка эдакая») и ободряющим посылом в

мой адрес. Но ведь в первый миг я воспринял и взгляд, и улыбку, и выражение лица своей знакомой в их простой чувственной данности. При этом я, безусловно, заметил качественное своеобразие как всего облика собеседницы в тот момент, так и его отдельных составляющих — то самое своеобразие, которому я впоследствии пытался подобрать определения, называя взгляд «дружелюбным», улыбку — «весёлой» или «озорной», и т. д. Но во время самой беседы своеобразие это ещё не нашло своего понятийного оформления, оставаясь на уровне ощущений. И в этих ощущениях уже были даны и дружелюбие взгляда, и содержащийся в нём лёгкий вызов, и весёлость улыбки, и её лукавство, и озорство, и угадывавшееся в выражении лица самолюбование, и насмешка над ним, и ещё многое, чему я так и не смог найти определения. Вернее сказать, мне был дан целостный облик собеседницы, и в нём — само её душевное состояние в тот момент, состояние, в котором все обнаруженные при последующей рефлексии составляющие находились в единстве, как все цвета содержатся в белом солнечном свете. М. Мерло-Понти так пишет об этом присутствии внутреннего во внешнем: «Гнев, стыд, ненависть, любовь не являются психическими фактами, скрытыми в интимных глубинах другого, они представляют собой типы поведения или стили жизни, видимые извне. Они находятся на этом лице или в этих жестах, а не спрятаны за ними» [8].

Назовём такой чувственно воспринимаемый облик, отражающий душевное состояние человека в конкретный момент, *моментальным образом личности*. Под моментом здесь понимается не какой-то строго определённый временной отрезок — минута, секунда или доля секунды — а время, в протяжении которого образ другого воспринимается как относительно неизменный. Конечно, формально говоря, выражение лица собеседника, его поза и другие динамические внешние признаки меняются ежесекундно, но в большинстве случаев эти изменения минимальны и не улавливаются нашим сознанием, поэтому тот или иной моментальный образ может существовать довольно долго. Смена моментального образа произойдёт лишь тогда, когда мы отметим в облике другого изменения, которые окажутся достаточно существенными, чтобы изменилось и наше впечатление от него.

Эти выводы подтверждаются исследователями, специально изучавшими язык тела. Вот что пишет, например, В. Биркенбил: «Информация об облике человека поступает

к нам через органы зрения, слуха, осязания, и т. д. Но мы редко выделяем какой-либо один фрагмент информации, если только он не выходит за рамки привычного (“сегодня у него какое-то вялое рукопожатие”), обычно мы воспринимаем человека “в целом”, как бы мгновенно “складывая” разрозненные детали в общий образ. Мы говорим о том, что у нас возникает впечатление об этом человеке» [3, с. 9]. Можно отметить, что такая целостность присуща не только образам людей, но и образам как таковым: «Образы интегрированы, в том смысле что их целостность предшествует отдельным чертам, общение предшествует выражающим его знакам» [6, с. 403].

Однако, как было сказано выше, мы воспринимаем окружающих не только визуально. Поэтому теперь, прежде чем перейти к исследованию роли моментальных образов в понимании нами других людей, необходимо получить полное представление о том, что входит в понятие моментального образа. Для этого нужно обратиться к двум другим способам выражения человеком своего внутреннего мира — речи и поступкам.

Речь другого: понимание через интонацию

Очевидно, что речь как средство самовыражения обладает одним несомненным преимуществом. В отличие от случая, когда мы пытались понять душевное состояние другого по его внешности, здесь другой сам может рассказать о том, что он испытывает. И действительно, мы нередко говорим, к примеру, «я рад», «мне одиноко», «я беспокоюсь за тебя», и т. д. Назовём такие высказывания *самораскрывающими*. Но насколько помогали бы нам понять друг друга подобные высказывания, если бы мы принимали во внимание лишь их содержательную, информационную сторону, и упускали бы из виду их эмоциональную окраску? Чтобы ответить на этот вопрос, представим себе ситуацию, когда подобные фразы произносятся без выражения, голосом, похожим на голос автоответчика. Поверим ли мы собеседнику? Далеко не всегда. Но даже в том случае, если у нас нет причин сомневаться в искренности говорящего, мы в лучшем случае только *узнаем* о его настроении в данный момент, но не сможем *ощутить* его.

Совсем другим будет эффект от таких высказываний, если их содержание будет подкреплено соответствующей интонацией. В этом случае мы не просто узнаем о душевном состоянии другого, но и чувственно

воспримем его. Разумеется, это не значит, что мы испытаем состояние, переживаемое собеседником, как своё. Но мы испытываем другое состояние, наше собственное, в котором, однако, состояние другого будет присутствовать именно как его состояние, подобно тому, как мы ощущаем руку другого при рукопожатии — но именно как *его* руку. Назовём такое состояние, в котором мы воспринимаем состояние другого как другого, *внутренним откликом*. Конкретные же разновидности внутреннего отклика давно уже получили свои названия в нашем языке — в основном для их обозначения используются слова с приставкой «со»: сочувствие, сострадание, сопереживание и т. д.

Очевидно, что внутренний отклик — гораздо более глубокая степень проникновения в мир другого, чем простое знание о его чувствах и настроениях. Именно внутренний отклик становится зародышем сочувственного понимания, которое, по М. М. Бахтину, «воссоздаёт всего внутреннего человека в эстетически милующих категориях для нового бытия в новом плане мира» [1, с. 178]. Отсюда следует, что ведущей в таком понимании является не содержательная, а интонационная сторона речи. Известный российский лингвист Г. Е. Крейдлин так пишет об этом в книге «Невербальная семиотика»: «Слово *тон* относится к единицам, которые позволяют заглянуть — через них — в обуславливающий их душевный мир человека» [7, с. 255].

Это станет ещё более понятным, если мы от рассмотрения самораскрывающих высказываний перейдём к ситуации разговора на другие темы, от сугубо бытовых до абстрактно-теоретических. Назовём такие высказывания *предметно-ориентированными*. В этом случае мы вообще не сможем судить о душевном состоянии другого по тому, что он говорит — ведь его высказывания будут посвящены предмету беседы, а не своим переживаниям. Зато интонации и здесь дадут нам богатый материал — ведь как при обсуждении, к примеру, бюджета семьи или организации, воспитания детей или планов на будущее, так и во время беседы о проблемах общества или нерешённых вопросах квантовой физики собеседники могут использовать всю палитру интонаций — от самых доброжелательных и спокойных до гневных и раздражённых. Таким образом, в случае предметно-ориентированного разговора интонация тем более становится основным способом восприятия чужого состояния. Впрочем, некоторую помощь в этом может оказать стилистика речи, в осо-

бенности использование участниками беседы экспрессивных выражений, но и такие выражения становятся в полной мере экспрессивными лишь благодаря интонации, с которой произносятся.

Конечно, бывают (и нередко) и такие разговоры, во время которых собеседники свободно переходят от самораскрывающих высказываний к предметно-ориентированным и обратно, но сути дела это не меняет, тем более что, как уже сказано, интонация играет ведущую роль в обоих случаях благодаря тому, что не просто сообщает о душевном состоянии участников беседы, но и чувственно раскрывает его.

Но у интонации есть и другое преимущество перед информационной стороной речи. Дело в том, что любое самораскрывающее высказывание способно лишь приблизительно описать испытываемое человеком переживание, назвав его радостью, тоской, страхом и т. д., пусть даже с добавлением уточняющих эпитетов. В действительности же у любой эмоции существует множество различных оттенков. Передать их на языке понятий невозможно, так как понятия по самой своей природе предназначены фиксировать общее, а наши переживания предельно конкретны и вследствие этого не поддаются стандартизации. Каждое из них можно уподобить сложной кривой, которую наше мышление пытается аппроксимировать ломаной линией, состоящей из прямых отрезков — понятий. Разумеется, результат такой операции может оказаться более или менее приемлемым, но он никогда не совпадёт с реальностью в полной мере.

Интонация же является непосредственным отзвуком испытываемого человеком состояния, его, образно говоря, «голосовым отпечатком» или «эхом». Поэтому она запечатлевает не просто то или иное чувство или телесное ощущение, но именно целостное состояние человека в конкретный момент — точно так же, как и взгляд, выражение лица и другие экспрессивные внешние признаки.

Выше мы назвали внешний облик человека, отражающий его душевное состояние в конкретный момент, моментальным образом. Поэтому интонация, поскольку она также способна выразить это состояние, тем самым является *речевым моментальным образом*. Таким образом, при восприятии душевного состояния собеседника через его речь интонация играет ту же самую роль, какую экспрессивные элементы внешности играют при визуальном восприятии этого состояния — роль чувственно данного носи-

теля, отражающего психические процессы. Основываясь на этой идентичности ролей, мы можем теперь назвать взгляд, мимику, позу и другие динамические внешние признаки *телесными интонациями*.

Конечно, следствием всего вышесказанного становится невозможность дать интонации словесное определение — в точности так же, как нельзя его дать вызвавшему эту интонацию переживанию. Казалось бы, здесь нам снова остаётся довольствоваться приблизительными, аппроксимирующими понятиями, как и при описании собственных эмоций и настроений. Но на самом деле это совершенно не обязательно. Мы можем просто отдаться переживанию чужой интонации и того, что в ней открывается, войдя в состояние внутреннего отклика и не пытаясь искать подходящие эпитеты. Когда общение по-настоящему захватывает его участников, именно так, собственно, и происходит. Рефлексия же над интонацией собеседника, если и осуществляется, то уже позже, при воспоминании о прошедшей встрече (опять-таки точно так же, как и при анализе чужого душевного состояния по внешности).

Таким образом, мы можем сказать, что постижение душевного состояния другого человека через его внешность и через его речь осуществляется одним и тем же способом. В обоих случаях чужое состояние сначала воспринимается чувственно, через интонацию (телесную в первом случае, речевую во втором), и откладывается в нашей памяти в виде моментального образа, а затем наш разум анализирует воспринятое и подбирает слова, наиболее подходящие для его описания, переводя ощущения на язык понятий.

Поступки другого: понимание через действия

Обратимся теперь к третьему способу понимания другого человека и рассмотрим, как мы воспринимаем душевное состояние окружающих через совершаемые ими действия.

Первое, что здесь необходимо отметить: поступки других людей мы можем воспринимать не только тогда, когда являемся непосредственными свидетелями происшедшего, но и тогда, когда чужой поступок становится известен нам в чьём-либо рассказе. И это существенно расширяет наши возможности понять других. Ведь даже наши близкие большинство своих поступков совершают в наше отсутствие, и, если бы мы

не могли о них узнать, наше представление об окружающих было бы гораздо беднее. Образы же деятелей прошлого складываются у нас исключительно на основании летописей, воспоминаний современников, исторических трудов, художественных произведений и т. д. — ведь все их поступки были совершены ещё до нашего рождения. Это, кстати, не обязательно ведёт к некоей ущербности понимания. Как писал В. В. Библихин, «другой присутствует для меня вдали иногда интенсивнее, чем рядом. Чтобы уйти от чужого присутствия, обычно мало заслониться стеной» [2, с. 25].

С учётом этого можно с уверенностью сказать, что пересказ свидетелями является основным способом восприятия чужих поступков. Кроме того, в том случае, когда поступок происходит на наших глазах, мы воспринимаем не только его, но и внешность и речь того, кто этот поступок совершил. Однако механизм понимания других людей по их внешности и речи в общих чертах уже рассмотрен нами выше. Сейчас же нас интересует проникновение во внутренний мир другого через поступок как таковой, вне связи с иными факторами. Поэтому рассмотрим именно ситуацию, когда мы узнаём о чьём-либо поступке от третьих лиц.

Допустим, мне стало известно, что мой старый товарищ снова (далеко не в первый раз) попросил прощения у любимой женщины, с которой поссорился несколько месяцев назад. Узнав об этом, я испытал сочувствие, смешанное с уважением и раздражением. Впоследствии я понял, почему ощутил столь различные эмоции. Сочувствие было вызвано тем, что я, даже не присутствуя при их беседе, испытал глубину тоски, заставившей моего знакомого пойти на тяжёлый и почти наверняка безнадежный разговор. Уважение мой товарищ заслужил своей готовностью признать свою ошибку и желанием исправить её. Раздражение же было вызвано его упрямым непониманием бессмысленности своего поведения и, пожалуй, даже проявляющимся в нём недостатком чувства собственного достоинства.

Однако моя реакция, включавшая сочувствие, уважение и раздражение, была мгновенной. Я испытал все эти эмоции сразу же, как только узнал о случившемся. Иными словами, поступок моего знакомого вызвал у меня отклик — точно так же, как вызывают отклик слова собеседника или выражение его лица. Что же вызвало этот отклик, если поступок товарища ещё не был мной обдуман? Ведь моя реакция относилась именно к душевному состоянию знакомого —

следовательно, испытать её можно было, лишь поняв его. Очевидно, остаётся только одна возможность: я понял это состояние ещё до рефлексии над ним, в тот самый момент, когда узнал о поступке своего знакомого. Но это означает, что душевное состояние человека, совершающего тот или иной поступок, имплицитно содержится уже в самом факте поступка, и может быть воспринято непосредственно, внерефлексивно. Иными словами, мы и в этом случае видим ту же картину, что и при постижении чужого состояния через восприятие внешности и речи: сначала внутреннее состояние другого ощущается нами в его неповторимой конкретности, целостно, а затем подвергается анализу, позволяющему описать его на языке понятий. Назовём эту целостную конкретность выразившегося в поступке душевного состояния, существующую до рефлексии над ней, *интонацией поступка*.

Впечатление, произведённое на нас чьим-либо поступком, остаётся в нашей памяти точно так же, как и впечатление от чьей-либо внешности или фразы — и так же, как и последнее, становится моментальным образом, причём независимо от того, были мы свидетелями поступка или нет. Просто в том случае, если поступок был совершён в нашем присутствии, моментальный образ того, кто его совершил, соединит в себе все три составляющих — внешность, речь, и, разумеется, сам поступок.

Индивидуальность восприятия другого: структура чувствительности

Таким образом, мы приходим к выводу, что восприятие других людей всеми тремя способами — через внешность, речь и поступки — осуществляется с помощью возникающих у нас моментальных образов. Правда, до сих пор мы рассматривали внешность, речь и поступки по отдельности. Теперь же можно сказать, что моментальный образ существует в единстве этих трёх составляющих. При этом все три сохраняют относительную независимость, поэтому возможны моментальные образы, включающие лишь один или два компонента. Например, во время разговора по телефону может сформироваться как чисто речевой образ собеседника, так и поступочно-речевой (если разговор идёт о важных вещах — допустим, собеседник обещает свою помощь, что, безусловно, является поступком).

При этом необходимо ещё раз подчеркнуть то, что уже говорилось выше: моментальный образ возникает сразу, в тот самый

миг, когда мы воспринимаем внешность, речь, поступки другого или всё это в совокупности, и, следовательно, до перевода нашего впечатления на язык понятий. Впоследствии он может быть подвергнут рефлексии, но её результат будет уже не самим моментальным образом, а его интерпретацией. Такая интерпретация может оказаться ошибочной: «Тысячи наблюдений, что сжатые губы действительно означают “закрытость-себя-от-мира”, могут оказаться неверными для того конкретного человека, на сжатые губы которого вы завтра или послезавтра обратите внимание» [3, с. 10]. Однако сам образ, будучи чувственным феноменом, а не логическим утверждением, вследствие этого не является ни истинным, ни ложным. Тем самым он становится как бы «внесмысловым» (в значении, близком к тому, какое придаёт этому термину М. М. Бахтин) и может быть основой для оправдания другого человека — своего носителя, а через него — и всего мира: «Вокруг другого, как его мир, наличность бытия находится внесмысловое утверждение и положительное завершение» [1, с. 202].

Но каждый человек воспринимает мир (и, в частности, окружающих его людей) по-своему. Отсюда следует, что моментальный образ любого человека определяется не только его внешностью, речью и поступками, но и индивидуальными особенностями того, в чьём сознании возник этот образ. Поэтому другой понимается нами не «объективно», а в соотношении с присущей нам, образно говоря, «формой взгляда». М. Шелер так выражает эту мысль, когда пишет о чужом Я: «это индивидуальное Я, которое присутствует в любом душевном переживании, мы никогда не можем вполне адекватно постичь, а можем постичь только данный нам, обусловленный нашим личностным пониманием его аспект» [10, с. 309]. Здесь можно лишь добавить, что упомянутое Шелером личностное понимание во многом определяется ощущением. Человек, болезненно воспринимающий насилие, несомненно, будет понимать того, кто склонен решать проблемы с помощью грубой силы, как представляющего угрозу. Любящий поэзию поймёт того, кто вдохновенно читает стихи, как единомышленника. Тот, кто не обладает чувством юмора, не сможет верно понять собеседника, склонного к иронии, и т. д. Выражаясь обобщённо, кто-то более чувствителен к одним сторонам жизни, кто-то — к другим. Вследствие этого спектр ощущений, возникающих под воздействием явлений окружающей действительности

ти, для каждого конкретного человека будет своим, неповторимым и характеризующим лишь его одного.

Назовём такой спектр *структурой чувствительности* данной личности. Вероятно, нечто подобное имел в виду М. Мерло-Понти, когда писал: «Мы узнаём некую общую структуру человека за голосом, лицом, жестом или походкой, каждый человек является для нас ничем иным, как этой структурой или этим способом бытия в мире» [8].

Структура чувствительности не остаётся постоянной на протяжении всей жизни. Внешние воздействия меняют её — например, длительное преобладание приятных, позитивных воздействий над негативными («белая полоса») может привести к тому, что называется «изнеженностью» — неприятности станут восприниматься болезненнее, чем до наступления благополучного периода. Но при всех своих изменениях структура чувствительности остаётся уникальной, присущей только этой конкретной личности — точно так же, как уникальны отпечатки пальцев. В результате впечатление, произведённое одним и тем же человеком в один и тот же момент на двух собеседников, обладающих заведомо разными структурами чувствительности, также будет различным и породит два разных моментальных образа. Назовём такие возникающие в результате взаимодействия двух или более участников феномены *диалогическими*.

Объединение моментальных образов в интонационное лицо

Однако совершенно очевидно, что моментальные образы сами по себе не могут дать нам целостного представления об окружающих. Ведь каждый из них запечатлевает лишь одно из многих состояний человека, которого мы хотим понять. Вследствие этого каждый отличается от других, и порой существенно. При этом прежние образы не уходят в небытие, а остаются в памяти, новые же не вытесняют, а дополняют предыдущие. Если общение продолжается достаточно долго, у каждого из участвующих в нём возникает в итоге множество моментальных образов других его участников. Иногда эти образы плохо согласуются между собой. Тогда человек предстаёт перед нами оборотнем-Протеем, не имеющим определённого облика и потому непонятным, ненадёжным и способным измениться в любую минуту. В этом случае общение оказывается затруднено, и в конце концов может прекратиться.

Но чаще всего рано или поздно из множества разных моментальных образов у нас складывается единый поливариантный, но при этом внутренне согласованный образ интересующего нас человека. Причём, поскольку моментальный образ — это не просто внешний, речевой или поведенческий облик, но, как уже сказано выше, облик, отражающий душевное состояние, то и единый образ другого человека будет совокупностью не только его внешних черт, речи и поступков, но и открывшихся в них психологических состояний в разные моменты — иными словами, образом не только тела, но и души, а значит, всей личности в целом. Однако, в отличие от моментального, единый образ представляет нам личность другого в её изменчивости на протяжении более или менее значительного временного отрезка, и тем самым гораздо более полно и многогранно.

Но чем обусловлено это единство, если составляющие его отдельные моментальные образы различны? Думается, оно возникает лишь в том случае, если во всех моментальных образах того или иного человека присутствует нечто общее. Мы воспринимаем это общее в каждом моментальном образе данного человека, благодаря чему у нас и образуется представление о его целостной личности. Мы начинаем замечать, что взгляд нашего знакомого не просто весел, печален или задумчив, но весел, печален или задумчив на особый, только ему присущий лад, и то же самое можно сказать о его мимике, позе, жестах и других телесных интонациях. Точно так же и в его речевых интонациях мы начинаем улавливать не просто гнев, нежность или иронию, но именно его гнев, нежность или иронию, непохожие на те же, казалось бы, эмоции в речи других людей. И, наконец, в его поступках мы тоже ощущаем некую только ему присущую интонацию. Таким образом, можно сказать, что единство, в которое складываются моментальные образы, есть интонационное единство. Поэтому назовём складывающийся из отдельных моментальных образов единый поливариантный чувственный образ конкретного другого *интонационным лицом*.

Впрочем, глагол «складываются» не вполне удачен. Интонационное лицо не является простой суммой моментальных образов. Скорее здесь нужно говорить об их суперпозиции. Также можно уподобить интонационное лицо музыкальному произведению, «нотами» которого будут моментальные образы. Разумеется, вклад отдельных моментальных образов может существенно

различаться. Некоторые будут более яркими, более характерными для данной личности, и потому в большей мере определяющими её интонационное лицо. Точно так же и в обычном музыкальном произведении есть ноты, являющиеся определяющими для тональности, в которой оно написано — тоника, субдоминанта и доминанта, называемые в музыкальной теории основными (фундаментальными) тональными функциями. Поэтому, продолжая музыкальную аналогию, назовём моментальные образы, вносящие наиболее существенный вклад в интонационное лицо, *доминантными*.

Формирующееся на основе моментальных образов интонационное лицо другого человека ещё более детерминировано нами — ведь здесь, помимо восприятия, происходит отбор образов и их ранжирование по значимости. И то, и другое происходит по большей части бессознательно и также является проявлением присущей наблюдателю структуры чувствительности. Например, если кто-то из моих знакомых регулярно использует ненормативную лексику, а я реагирую на неё болезненно, то именно его брань невольно станет для меня одним из доминантных (и при этом крайне неприятных) его моментальных образов, в результате чего у меня сформируется негативное интонационное лицо этого знакомого (во всяком случае, более негативное, чем у того, кто относится к общенной лексике спокойно). Поэтому можно сказать, что *интонационное лицо есть проекция проявляющейся во внешности, речи и поступках структуры чувствительности воспринимаемого человека на структуру чувствительности воспринимающего*. Таким образом, интонационное лицо, как и моментальный образ, является диалогическим феноменом.

И здесь можно снова обратиться к наследию М. М. Бахтина. В работе, которая сейчас известна под названием «Автор и герой в эстетической деятельности», проводится весьма необычное понимание различия между душой и духом: «Внутреннюю жизнь другого я переживаю как душу, в себе самом я живу в духе. Душа — это образ совокупности всего действительно пережитого, всего наличного в душе во времени, дух же — совокупность всех смысловых значимостей, направленностей жизни, актов исхождения из себя (без отвлечения от я)» [1, с. 184]. Кажется, что здесь налично явная тавтология («Душа — это образ... всего наличного в душе»). Однако это не совсем так. Дело в том, что под «душой» в первом и во втором случае имеется в виду не одно и то

же. Во втором случае «душа» — это нечто вполне традиционное — «сознание», «психика» или «внутренний мир» (в данном контексте эти понятия взаимозаменяемы). Но в первом случае «душой» назван «образ», причём, как следует из предыдущего предложения («Внутреннюю жизнь другого я переживаю как душу...»), это *образ внутренней жизни другого*. В следующем же предложении Бахтин называет душу «внутренним ликом»: «с точки зрения переживания мною другого — становится убедительным постулат бессмертия души, т. е. внутренней определенности другого, внутреннего лика его...» [1, с. 184]. Представляется, что такое понимание души очень близко подходит к тому, что в данной статье названо «интонационным лицом».

Заключение

Но формированием в нашем сознании интонационного лица другого человека процесс понимания его внутреннего мира не заканчивается. Если отдельные моментальные образы лишь иногда анализируются нами с целью дать им более или менее адекватные определения, то целостный образ значимого другого подвергается такому анализу практически всегда. В результате мы приходим к представлению о характере этого человека как наборе присущих ему душевных качеств. Разумеется, это будет именно *наше* представление о нём, не во всём совпадающее с мнением других знающих его людей. Причём если в некоторых случаях расхождение оценок будет незначительным, то в других — существенным. Таким образом, характер, точно так же, как и интонационное лицо, является не объективным, а диалогическим феноменом. Более того, степень влияния наблюдателя здесь даже выше, поскольку на особенности восприятия накладываются особенности мышления, которое также не является объективным. Само по себе это совершенно естественно, так как человеческое бытие диалогично по своей сути. Однако существует тенденция понимать характер как объективно присущий личности, причём, как показывает практика, зачастую это сопровождается навешиванием ярлыков, по большей части негативных («у него тяжёлый характер», «она вредная», и т. п.). Если же помнить о том, что характер — это диалогический феномен, станет ясно, что все оценки окружающих нас людей обусловлены особенностями нашего восприятия.

Но главная проблема понятия «характер» заключается в другом. Оно подменяет

жизнь нашего «я», все его переживания набором абстрактных определений («добрый», «честный», «смелый», «ленивый», «склонный к меланхолии» и т. д.), в которых уже не ощутить ни боли, ни радости того человека, которого они якобы описывают. В результате вместо живой души мы имеем перед собой её анатомический атлас.

Кроме того, с помощью таких определений далеко не всегда можно предсказать поведение человека в той или иной ситуации. «Щедрый» может пожертвовать крупную сумму на благотворительные цели, но не подать милостыню, так как считает это неправильным. «Ленивый» может упорно работать над проектом, который ему интересен. «Смелый» может быть таковым не всегда, и т. д. Интонационное же лицо создаётся нашим сознанием из моментальных образов, запечатлевающих человека именно в конкретных ситуациях, и потому на его основе можно понять другого и предсказать его поступки с гораздо большей точностью.

Впрочем, разумеется, не может быть и речи о том, чтобы отказаться от представления о характере. У этого устоявшегося понятия есть свои очевидные преимущества, перечислять которые не имеет смысла — они хорошо известны. Однако понимание другого начинается отнюдь не с определения присущих ему «черт характера» или «душевных качеств» — это как раз едва ли не самая поздняя стадия постижения другого, стадия логико-понятийного осмысления. Ей предшествуют стадии непосредственного чувственного восприятия и синтеза чувственных восприятий, до сих пор остающиеся, к сожалению, малоизученными. Основными целями данной работы были феноменологическое описание этих стадий, чёткая фиксация их продуктов и присвоение последним конкретных наименований («моментальный образ» и «интонационное лицо»), так как то, что не названо, как бы «не существует» для исследования. Насколько это удалось — судить другим (тем самым *другим*, о понимании которых идёт речь), но ясно одно: образно-интонационная составляющая нашего взаимодействия друг с другом требует существенно более пристального внимания, чем то, что уделяется ей сейчас.

1. Бахтин, М. М. Собрание сочинений / М. М. Бахтин. — Т. 1. — М.: Русские словари: Языки славянской культуры, 2003. — 958 с.

2. Бибихин, В. В. Мир / В. В. Бибихин. — Томск: Водолей, 1995. — 144 с.

3. Биркенбил, В. Язык интонации, мимики, жестов / В. Биркенбил. — СПб.: Питер Пресс, 1997. — 224 с.

4. Бубер, М. Два образа веры / М. Бубер. — М.: Республика, 1995. — 464 с.

5. Гуссерль, Э. Феноменология (статья в Британской энциклопедии) / Э. Гуссерль // Логос. — 1991. — № 1. — С. 12—21.

6. Зенкин, С. Н. Небожественное сакральное: теория и художественная практика / С. Н. Зенкин. — М.: РГГУ, 2012. — 537 с.

7. Крейдлин, Г. Е. Невербальная семиотика: язык тела и естественный язык / Г. Е. Крейдлин. — М.: Новое литературное обозрение, 2002. — 592 с.

8. Мерло-Понти, М. Кино и новая психология / М. Мерло-Понти // Psychology.ru. Психология на русском языке. — URL: <https://www.psychology.ru/library/00038.shtml> (дата обращения: 08.07.2023).

9. Шелер, М. О сущности философии / М. Шелер. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. — 352 с.

10. Шелер, М. Сущность и формы симпатии / М. Шелер // Horizon: Феноменологические исследования. — 2017. — № 6 (2). — С. 303—319.

References

1. Bahtin M. M. (2003) *Sobranie sochinenij [Collection of Works]*. Vol. 1. Moscow, Izdatel'stvo «Russkie slovari», YAzyki slavyanskoj kul'tury, 958 p. [in Rus].

2. Bibihin V.V. (1995) *Mir [Peace]*. Tomsk, Vodolej, 144 p. [in Rus].

3. Birkenbihl V. (1997) *YAzyk intonacii, mimiiki, zhestov [Language of intonation, facial expressions, gestures]*. Saint Petersburg, Piter Press, 224 p. [in Rus].

4. Buber M. (1995) *Dva obraza very [Two types of faith]*. Moscow, Respublika, 464 p. [in Rus].

5. Husserl E. (1991) *Fenomenologiya (stat'ya v Britanskoj enciklopedii) [Phenomenology (Encyclopedia Britannica article)]*. *Logos*, no. 1, pp. 12-21 [in Rus].

6. Zenkin S.N. (2012) *Nebozhestvennoe sakral'noe: Teoriya i hudozhestvennaya praktika [The Non-divine Sacred: Theory and Artistic Practice]*. Moscow, RGGU, 537 p. [in Rus].

7. Krejdlin G.E. (2002) *Neverbal'naya semiotika: YAzyk tela i estestvennyj yazyk [Non-verbal Semiotics: Body Language and Natural Language]*. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 592 p. [in Rus].

8. Merleau-Ponty M. *Kino i novaya psihologiya [Cinema and the New Psychology] / Psychology.ru. Psihologiya na russkom*

yazyke, available at: <https://www.psychology.ru/library/00038.shtml> (accessed 08.07.2023) [in Rus].

9. Scheler M. (2020) O sushchnosti filosofii [On the essence of philosophy]. Moscow, Saint

Petersburg, Centr gumanitarnykh iniciativ, 352 p. [in Rus].

10. Scheler M. (2017) Sushchnost' i formy simpatii [Essence and forms of sympathy]. Horizon: Fenomenologicheskie issledovaniya, no. 6 (2), pp. 303-319 [in Rus].

Статья поступила в редакцию 31.07.2023

For citing: Filatov, I. K. Intonation and image as the basis for understanding another person: a phenomenological analysis of the experience of communication / I. K. Filatov // *Socium i vlast'* [Society and Power]. — 2023. — № 3 (97). — P. 40—51. — DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-40-51. — EDN PSOTNM

UDC 140.8

EDN PSOTNM

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-40-51

INTONATION AND IMAGE AS THE BASIS FOR UNDERSTANDING ANOTHER PERSON: A PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS OF THE EXPERIENCE OF COMMUNICATION

Ilya K. Filatov,

Chelyabinsk regional branch
of the Russian Union of Writers,
Writer,
Chelyabinsk, Russia.
E-mail: iliyafilatov3@mail.ru

Abstract. The article is focused on the problem of understanding another person. First of all, the author considers understanding on the basis of external signs. In this case, two groups of features are distinguished in the appearance of a person — constitutive, or static, and expressive, or dynamic. The author introduces the concept of a snapshot

image of a person. Then the understanding of the other through his speech is investigated. At the same time, all utterances are divided into self-disclosing and subject-oriented ones. The author substantiates position of the leading role of intonation in revealing the inner world. The identity of its role in creating the interlocutor's speech image and the role of external expressive features in creating the visual image is revealed. On the basis of this, the author introduces the concept of bodily intonation. Then the understanding of the other through his or her actions is considered and the concept of intonation of an action is introduced. Finally, the author introduces the concept of intonation face as a unified image of the other person arising in our consciousness as a result of the superposition of separate momentary images. The notion of sensitivity structure is also introduced. It is emphasized that the intonation face is not an "objective" but a dialogical phenomenon, representing the result of interaction between the sensitivity structure of the perceived person (manifested in his/her appearance, speech, and actions) and the sensitivity structure of the perceiver.

Keywords:
phenomenology,
dialogue,
other,
momentary image,
bodily intonation,
intonation of action,
sensitivity structure,
intonation face

Для цитирования: Хансен, Ф. Т.
Как выглядит апофатическое
исследование активности?
Учимся рассматривать
деликатные вопросы тишины и удивления
в профессиональной практике /
Ф. Т. Хансен // Социум и власть. — 2023. —
№ 3 (97). — С. 52—65. —
DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-52-65. —
EDN WBHEEH

УДК 101.1-3

EDN WBHEEH

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-52-65

**КАК ВЫГЛЯДИТ
АПОФАТИЧЕСКОЕ
ИССЛЕДОВАНИЕ
АКТИВНОСТИ?
УЧИМСЯ РАССМАТРИВАТЬ
ДЕЛИКАТНЫЕ ВОПРОСЫ
ТИШИНЫ И УДИВЛЕНИЯ
В ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ
ПРАКТИКЕ¹**

Хансен Финн Торбьёрн
Университет Ольборга (Дания),
доктор философии, профессор,
University of Aalborg, Denmark
E-mail: finn@ikp.aau.dk

Аннотация

Вдохновленная «апофатическим поворотом» в теологии, философии и искусстве, а также экзистенциальной феноменологией, статья призывает нас смотреть на себя со стороны подобно актерам, чтобы позволить жизни или самому явлению воздействовать на нас. Этот тип апофатического мышления созвучен идеям норвежского философа Олафа Эйкеланда, когда он описывает «инсайдерское и практическое исследование активности». Апофатические возможности такого способа понимания исследования активности раскрываются в статье путем указания на три измерения: Знания, Бытия и Тайны, а также на четыре способа видения активности изнутри не только как «гносеологии», но и как «а-гносеологии». Последнее достигается глубоким чувством удивления, за которым следует то, что даосы называют У-Вэй, или «действие без усилий».

Ключевые слова:

исследование активности-праксиса (Praxis Action Research), апофатическая философия, экзистенциальная феноменология, созерцательное удивление

¹ Перевод статьи выполнен С. В. Борисовым по изданию: Hansen, F. T. What would an Apophatic Action Research look like? Learning to consider delicate matters of silence and wonder in professional practices / F. T. Hansen // International Journal of Action Research, Eikeland (ed.), special issue on «Conceptualizing AR». 2022. Vol. 18, iss. 2/2022. P. 100—115. URL: <https://doi.org/10.3224/ijar.v18i2.02>.

Незнание — это не форма невежества, это сложная трансценденция знания. Такова цена, которую необходимо заплатить за то, чтобы произведение всегда оставалось неким чистым началом, что превращает его создание в упражнение в свободе.

Жан Лескюр [45, p. 78]

Введение

Будучи исследователями активности, как мы подходим к реальности, опыту и жизненным явлениям, которые недоступны дискурсивному мышлению, невыразимы, но пронизаны загадочным и непостижимым смыслом? Мы можем почувствовать это в особенные моменты глубокого созерцательного удивления [52] или в прекрасные моменты заботы, тишины, любви, печали, доверия, искренней радости, или вдохновляющие и просветленные моменты искусства, духовных упражнений или прогулок на природе. Это важные смыслообразующие переживания, связанные с тем, что немецкий социолог Хармут Роза называет «вертикальными осями резонанса» и «нашей потребностью в экзистенциальном резонансе» [49; 50].

Как нам, исследователям активности, уловить столь тонкий и изменчивый опыт смыслопорождающих моментов и «вызовов», которые, как представляется, вплетены в практику или отношения, и которые можно понять только изнутри этой практики или отношений, будучи глубоко вовлеченным в них или действуя исходя из них? Если мы стремимся ухватить эти моменты и явления с помощью намеренных действий, методов и четких концепций, они странным образом исчезают из поля зрения. Кажется, что эти загадочные моменты и явления можно увидеть только в том случае, если мы вдруг станем незнающими, все принимающими, внимательно слушающими и действующими без усилий.

В течение последнего десятилетия я, как философ и исследователь активности, разработал метод, который назвал «сократическим или феноменологически ориентированным исследованием активности» [9; 27; 28; 30—32; 34; 35]. Я имею в виду так называемые «Лаборатории удивления» (*Wonder Labs*), которые используются для создания моментов созерцания незнания и переключения мышления с «режима преднамеренного действия» на «режим бытия» без усилий, который позволяет самой жизни призывать нас к действию.

В последнее время я ощущаю потребность в переосмыслении своего мышления

в диалоге с работами норвежского философа Олафа Эйкеланда и его инспирированными Аристотелем исследованиями праксиса (*praxis*), которые сегодня рассматриваются как важное направление исследований в скандинавских странах. Сравнивая его мышление с новой парадигмой в философии, получившей название «апофатический поворот в критическом мышлении» [24], я веду собственное исследование по практическому проведению, основанному на удивлении и феноменологически ориентированном действии. В работах Эйкеланда мне видится «апофатический потенциал», который можно развивать, вдохновляясь экзистенциальной феноменологией и герменевтикой (Кьеркегор, Хайдеггер, Гадамер), а также даосизмом.

Ниже я дам краткое описание того, что такое «апофатическое мышление». Затем я обращаюсь к работе Эйкеланда, чтобы выявить необходимые апофатические потенциалы. Я дам описание трем измерениям, вдохновленным экзистенциальной феноменологией: Знанию, Бытию и Тайне. Затем я представлю четыре способа видения или вхождения в «резонанс» с потаенными событиями и переживаниями, что актуально не только для исследования активности в художественной сфере, но может использоваться для достижения экзистенциального резонанса в профессиональных практиках: в больницах, хосписах или иных социальных организациях.

Апофатическое мышление

Используя прилагательное «апофатическое», я ссылаюсь на давнюю и вдохновляющую традицию теологии, философии и искусства, которая исходит из так называемой «негативной теологии», «негативной онтологии» или традиции «*via negativa*». Суть в том, что не следует настаивать на «именовании безымянного», сталкиваясь с невыразимым и глубоко волнующим явлением. Только при условии молчаливого, слушающего и удивленного отношения, а также посредством отрицания (экзистенциально-негативная диалектика Кьеркегора), «негативно-непрямолинейного подхода» исследователь, «мыслитель» или художник может создать «целесолагающий акт», направленный на то, что нельзя концептуализировать, высказать или регламентировать. Апофатическая традиция постулирует состояние, когда невозможно ни сказать, ни показать, ни сделать что-то намеренно, а только указать на это косвенно или посредством

отрицания, или посредством «действия без усилий» (У-Вэй).

Примеры такого рода мистического и апофатического мышления и переживания можно обнаружить как в западной, так и в восточной философии, а также в различных религиозных и духовных практиках [7; 8; 19; 21—24; 44; 48]. Основной настрой (*Grundstimmung*) апофатической установки — пребывать в состоянии фундаментального созерцательного удивления: в «прикосновении к непостижимому». Как красноречиво описывает это состояние французский философ Жак Деррида: «Я пытаюсь поставить себя именно в такую точку, чтобы я больше не знал, куда я иду» [51, р. 133]. Сёрен Кьеркегор, Мартин Хайдеггер и Вальтер Беньямин являются теми философами, которые стремятся к такому апофатическому мышлению [22]. Как же будет выглядеть исследование активности, вдохновленное таким апофатическим мышлением и образом жизни?

Эйкеланд и прaxis-исследование (Praxis Research)

В двух недавно опубликованных статьях [17; 18] Олаф Эйкеланд рассказывает о совершенно особом типе исследования активности, называемом прaxis-исследованием. Как утверждается, этот метод понимания и практического применения действия, вероятно, можно рассматривать как наиболее фундаментальный способ практики, когда действие не просто концептуализируется как инструмент или прикладное следствие, а является фундаментальным условием, гуманистически значимым самим по себе, как для прикладной, так и для теоретической науки. При проведении прaxis-исследования ученый действует изнутри самой практики, находясь в гуще события, чувствуя, что всё поставлено на карту, переживая то, что происходит между исследователем и участниками, то, в чем чувствуют призвание как исследователь, так и участники исследования («соисследователи») как акторы, действующие, руководствуясь специфической «грамматикой» этой конкретной практики в этот уникальный момент.

Философское вдохновение Эйкеланд черпает у Аристотеля [16], заимствуя у него само понятие «праксис». Праксис — это действие или действия, совершаемые без внешних целей или намерений. В прaxis-исследовании ценность того, что вы делаете и почему вы это делаете, кроется в самой деятельности.

Когда вы ориентированы на прaxis, вы гуляете в лесу, не потому что вам нужны физические нагрузки по совету врача. Вы гуляете в лесу, потому что прогулка сама по себе является (или может быть) для вас ценностью. Как говорит Эйкеланд, «цель или объект заложены в самой деятельности как ее собственная ценность, что делает ее аутоцелевой (*autotelic*) (в смысле: несущей в себе свою цель или *telos*)» [17, р. 26].

Как известно, согласно Аристотелю, этические действия и переживания, действия и переживания красоты, поиск истины и мудрости, а также связь с богами посредством ритуалов и церемоний: все эти эстетические, этические, философские и духовные переживания и действия являются прaxisом и не могут быть иным без ущерба для смысла этих действий и способов существования. С другой стороны, риск провести резкое, черно-белое различие между прaxisом и практикой, может сепарировать поиск красоты, добра и истины от повседневной жизни; в частности, деятельность, связанная с прaxisом, в неолиберальной интерпретации легко сводится к развлечению. Я полагаю, что Аристотелю не понравилось бы такое резкое различие, он предпочел бы, чтобы мы верили, что это измерение должно быть интегрировано в нашу повседневную жизнь и должно функционировать как двигатель нашей жизни. В профессиональной трудовой жизни существует множество действий, видов деятельности и результатов, которые естественно и обязательно являются инструментальными. Даже профессиональную этику можно рассматривать как практику в утилитарном и прагматическом контексте. Тем не менее, исследователь активности, проводящий практическое исследование, не должен рассматривать это измерение как нечто сомнительное или проблематичное. Это проблематично только в том случае, если распознаются и исследуются только мышление и опыт, основанные на практике, а не на прaxisе¹.

С другой стороны, вы также сможете найти инструментальные практики, которые каким-то образом превращаются в аутоцелевой прaxis. Это может произойти, когда, скажем, плотник становится настолько опытным и созвучным «зову» материала, что из техника или подмастерья в своей

¹ Я хотел бы поблагодарить профессора этики помогающих профессий Карло Леже из Университета гуманитарных исследований в Утрехте (Нидерланды) за то, что он обратил мое внимание на необходимость смягчения слишком жесткого разграничения между прaxisом и обычной практикой.

профессии он превращается в художника или мастера своего дела.

Эйкеланд отсылает к концепции практической эпистемологии Дональда Шёна и его понятия «рефлексия-в-практике» и «знание-в-практике» как на хорошие примеры того, на что мы, исследователи активности, должны обращать внимание, занимаясь поиском путей к постижению того, что Эйкеланд называет «грамматикой практики». По сути, он намеренно проводит различие между практикой и праксисом. Он рекомендует исследователю активности видеть разницу между размышлениями изнутри практики, которая является инструментальной или прагматической по своей природе, и праксисом, в котором действия и деятельность являются, так сказать, действиями по велению сердца (*actions of the heart*). Другими словами, действия, в которые люди вовлечены свободно (греческое слово для обозначения такого рода свободного пространства и досуга — *Skholê*), без диктата внешних требований и мотивов.

Странно то, что, согласно его замечанию, нечто (знание из праксиса) «просветляется» (*shines through*) в те моменты, когда практик невольно оказывается захваченным предметом («*die Sache*»), тем, что призывает практикующего к действию. Услышать этот призыв или увидеть «*die Sache*» может только очень продвинутый практик, то есть мастер своего дела, профессии или искусства. Ученик должен «обучаться в действии» (*learn by doing*) в течение нескольких лет, чтобы почувствовать, то, что Эйкеланд называет «гносеологией» праксиса [15]. Если это происходит, то что-то начинает «просветляться» как путеводная звезда, направляющая мастера. «Ученики приближаются к той же форме или образцу и тренируются путем подражания, экспериментирования, диалога и наблюдения, стремясь не к идентичности с конкретным мастером, а к тому, что “просветляется” сквозь его практику. Форма или образец общего стандарта, “*die Sache*”, “*saken*”, или “то, что значит делать что-то или быть чем-то”, становится отдельным как рефлексивно овеществленное в мышлении и, как таковое, отделенным от любого индивидуального мастера» [17, р. 38].

Способ рефлексивного разделения в мышлении «*die Sache*» или того, что в данный момент призывает мастера осуществлять праксис, Эйкеланд также описывает с помощью другого важного ключевого слова, взятого у Аристотеля — *theôria*. Это понятие не следует путать с тем, что мы сегодня называем теорией. Аристотель проводит

четкое различие между *epistêmê* и *theôria*. Первая обозначает то, что мы понимаем как теорию, которая ориентирована на отстраненное теоретизирование, то есть на так называемую нейтральную, свободную от контекста или «объективную» точку зрения. В отличие от этого, *theôria* формируется только в процессе практики, обучения, тренировки и привыкания. Как поясняет Эйкеланд, «она возникает из габитуса, сформированного в результате накопленного практического опыта (*empeiria*), как артикуляция его форм и паттернов (отсеивание различий и сходств)» [17, р. 39].

Когда Эйкеланд говорит об *empeiria* как об опыте в праксисе, он делает два фундаментальных различия при рассмотрении опыта. Один вид опыта — это «*Erlebnis*», который является «просто сиюминутным опытом» [17, р. 25]. Другой вид — «*Erfahrung*», который описывается как «накопленный практический опыт, осуществляемый/вжившийся в нас» [17, р. 24—25]. Когда вещи предстают перед нами сразу, мы переживаем *Erlebnis* как некое субъективное впечатление от вещи или явления. Однако знание в праксисе требует от нас способности видеть за пределами субъективного опыта более общие закономерности и структуры (формы).

Вдохновленный теорией языковых игр Аристотеля и Витгенштейна, Эйкеланд называет этот вид инсайдерского знания молчаливой «грамматикой» опыта. Мы не сможем додуматься до этой грамматики вне практической деятельности. Мы просто «накапливаем практический опыт, реализованный/вжившийся в нас». Такой *Erfahrung* сродни этике добродетели, где также необходимо прожить свой путь к этим добродетелям, не только имея «просто сиюминутный опыт», но путем упорного труда, то есть путем многократного повторения практик и упражнений, перейти от уровня новичка к уровню виртуозного мастера в конкретной добродетели или искусстве.

Таким образом, *Erfahrung* — это не то знание, которое создается путем рефлексии извне или того, что Дональд Шён называет «рефлексией над практикой». *Erfahrung* просветляется и передается рефлексивно, с помощью другого фундаментального средства. Именно здесь Эйкеланд видит связь праксиса с *theôria*. *Theôria* — это мышление изнутри в противоположность мышлению извне. Под «мышлением изнутри» Эйкеланд, конечно, не имеет в виду только субъективное, своеобразное (*idiosyncratic*) в мышлении. Скорее, ссылаясь на Аристотеля (а также на

Платона и Витгенштейна), он имеет в виду диалогическую и диалектическую форму рефлексии практики, или то, что он называет рефлексией изнутри: праксис-познание, руководствующееся так называемыми «эпистемологическими импульсами» [13]. Под эпистемологическими импульсами он подразумевает чувство, которое может возникнуть в диалоге, в сообществе исследователей (*community of inquiry*), имеющих общий опыт, что приводит к возникновению определенных стандартов, или паттернов, или принципов (грамматики), которые становятся очевидными для рефлексизирующих практиков. «Как для Аристотеля, так и для Платона движение “вверх” или “изнутри” к артикулированному пониманию основных принципов, то есть общих закономерностей, форм и достоинств использования языка или сходных видов активности, происходит как бы впервые, исходя из того, как вещи представляются нам феноменологически здесь и сейчас, и достигает сознания через основанный на практике критический диалог или диалектику, просеивая и сортируя, собирая и разделяя. Диалог — это Путь (*hê hodôs*/Дао)» [18, p. 386].

Таким образом, исследование праксиса — это процесс изучения опыта праксиса в профессии посредством критического осмысления и диалога «сообщества исследователей» [14]. Акцентируя внимание на различии между практикой и праксисом в аристотелевском смысле, он также уточняет понятие «рефлексивного практика» в более, чем Дональд Шён, непрагматичном, неутилитарном смысле. Можно утверждать, что тот вид исследования активности, к которому стремится Эйкеланд, — это не «эпистемология практики», как ее называет Шён, а «эпистемология праксиса» [33]. Однако Эйкеланд называет эту активность «гносеологией», поясняя это так: «Праксис может и должен быть исследован как гносеологическая парадигма для такой формы организации науки, которая основана на рефлексивных исследованиях практиков, где знатоки-практики изучают и развивают свою собственную практику и разрабатывают общие стандарты, работающие как коллегиальные координационные принципы» [17, p. 27].

В поисках «апофатических потенциалов» в творчестве Эйкеланда: концептуализация исследования праксиса

Я отдаю должное работе Эйкеланда, направленной на то, чтобы обосновать иссле-

дование активности на основе подлинного инсайдерского подхода или праксис-ориентированной концептуализации. Я также вижу здесь некоторые «апофатические потенциалы» и «тональности» его мышления, которые требуют дальнейшего развития. Здесь я хочу обратить внимание на три ключевых слова, взятых из двух приведенных выше цитат Эйкеланда: «просветляться» (*shines through*), «die Sache» и «Дао». Интересно, что Эйкеланд, пытаясь осмыслить особый опыт, способ бытия, о которых идет речь в контексте рефлексии изнутри практики, отсылает к феноменологическим и герменевтическим понятиям и выражениям, какими являются «die Sache» и «просветляться». Удивительно, что он крайне редко ссылается на философию восточных практик, хотя использует понятие «Дао», которое является ключевым словом в даосизме и может быть переведено как «Путь».

Эйкеланд, по-видимому, выстраивает прогрессию, начиная от позиции, когда вещи видятся феноменологически, в их «здесь и сейчас», к другим видам критического рефлексивного диалога и диалектических практик, которые выстраивают путь к пониманию «die Sache» изнутри самой практики. Более того, путь или метод (по-гречески: *hê hodôs*) вполне сопоставим с Путем (Дао) философии даосизма. Насколько мне известно, Эйкеланд не уточнил, что он подразумевает с позиции феноменологии или герменевтики под «просветляется» и «die Sache», а также как исследование активности (в частности, исследование праксиса) можно рассматривать с даосской точки зрения.

Поэтому я хочу более подробно остановиться на диалектическом диалоге и пути бытия (Дао), чтобы «die Sache», так сказать, «просвечивалось» в праксисе. Сначала я изложу несколько феноменологических соображений, касающихся отношений между языком и опытом или понятием и жизненным впечатлением. Здесь я обращаю внимание на экзистенциальную феноменологию и философскую герменевтику со ссылкой на Кьеркегора, Хайдеггера и Гадамера. Они также могут подсказать нам, какова природа диалога, когда он становится критическим и рефлексивным в диалектическом и экзистенциальном смысле.

Далее я покажу, что подобные размышления открывают возможности для основанного на удивлении и апофатического подхода к языку и опыту через понятия «незнание» и «действие без усилий», выраженные с «даосским акцентом». В заключение я

сошлюсь на конкретный проект исследования активности, который меня вдохновляет; подход, основанный на удивлении, который поможет уточнить наше понимание «размышления-в-действии» и «удивления-в-действии», «сообщества исследователей» и «сообщества удивляющихся», «эпистемологических импульсов» и «онтологических импульсов»; также я объясню, почему я считаю, что в исследованиях праксиса важно проводить различие между «гносеологией» и «а-гносеологией», причем последняя является понятием, связанным с традицией апофатического мышления.

«Апофатический способ» исследования активности может, как я полагаю, помочь исследователю видеть даже за пределами «знания праксиса» и грамматики праксиса, и дает почувствовать свет («die Sache»), который «просветляет» эти праксис и грамматику. В силу ограниченного объема статьи мои основные положения и указания на то, как может выглядеть апофатическое исследование активности, будут представлены лишь в виде набросков и некоторых уточнений.

Чему мы можем научиться у экзистенциальной феноменологии и герменевтики

Некоторые из наиболее оригинальных мыслей и идей экзистенциальной феноменологии можно найти у датского философа Сёрена Кьеркегора (1813—1855). В своей философской диссертации «О понятии иронии с постоянным обращением к Сократу» [40] он ставит следующий вопрос: что происходит, когда мы концептуализируем вещи, явления и события вокруг нас и внутри нас?

Кьеркегор пишет (задолго до того, как Гуссерль начнет размышлять о феноменологии, а Хайдеггер — об экзистенциальной герменевтике), что для того, чтобы осмыслить явление, скажем, иронию, необходимо подойти к нему, как благоговейный рыцарь к своей возлюбленной деве. Воспринимающий феномен должен быть подобен влюбленному, от его заботливых глаз не ускользает ни одна черта феномена. Когда же воспринимающий привносит понятие, чтобы передать суть и чудо явления, Кьеркегор напоминает, что нужно быть очень осторожным, чтобы само явление оставалось неприкосновенным и «...чтобы понятие рассматривалось как возникающее (tilblivende) через явление» [40, р. 9].

Далее Кьеркегор в герменевтическом ключе отмечает, что понятие, как и человек, имеет свою историю и не может противосто-

ять господству времени. Но, «...во всем этом и через все это оно все же питает своего рода тоску по месту своего рождения» [40, р. 9]. В своей экзистенциальной философии Кьеркегор пытается проложить себе путь через подводные шхеры субъективизма и идеализма. Ни поэтический романтизм Гёте и Шиллера, ни немецкий философский идеализм Гегеля и Шеллинга не являются основой его мышления. Его негативная и экзистенциальная диалектика сохраняет жизнь через осознание пропасти или несоизмеримости между выражением и впечатлением, языком и жизненным опытом, мышлением и жизнью. Экзистенциальная или трансцендентальная «искра» зажигается тогда, когда это непреодолимое напряжение достигает своего максимума, то есть когда человек испытывает избыток смысла, выходящий за пределы того, что можно сформулировать или выразить в дискурсивных умозаключениях и репрезентативном языке.

Этот избыток смысла может быть «переведен» и осуществлен в акте искусства, философии или духовных упражнений, как это было показано Гансом-Георгом Гадамером, Марином Бубером и Вальтером Беньямином [1; 21, р. 121—136]. Однако эту «искру» так легко погасить эстетизмом, философской метафизикой или мистицизмом. Во всех трех случаях ошибка заключается в тенденции «антропоцентризма», которая проявляется в искусстве, если оно основано только на «внутреннем чувстве» или живом опыте художника, или в философии, когда мышление превращается в метафизическое системостроительство, или в мистическом созерцании, когда это созерцание управляется четкими методами духовных техник «эзотерического знания». То, на что Кьеркегор неоднократно указывает, — это чудо природы, вещей и людей, а также Священное, которое он находит в «лилии в поле и птице в воздухе» [41; 47]. В этом контексте Кьеркегора можно охарактеризовать как апофатического мыслителя, встроенного в христианскую негативную теологию [43].

Хайдеггер и Гадамер не были религиозными мыслителями, но на них существенно повлияла экзистенциально-негативная диалектика Кьеркегора и его апофатическое указание на то, о чем нельзя прямо сказать и выразить в дискурсивном мышлении, а можно лишь опосредованно передать и прожить: то есть через молчание, иронию, юмор, парадоксы, противоречия, поступки или через искусство, философствование, созерцательные практики, вводящие человека в состояние экзистенциальной тоски,

прислушивания к зову бытия, который можно услышать только находясь в глубоком удивлении и молчании или проживая явление, которому удивляешься. Когда Хайдеггер говорит о «die Sache» и о «просвечивании» (просвете), он действительно говорит о том же, что и Кьеркегор. Аналогично, когда Гадамер рассуждает о различии между практикой и праксисом, теорией и *theôria*, «мертвым смыслом» и «живым смыслом», он тоже очень созвучен апофатическому мышлению Кьеркегора.

Резюмируя философию Хайдеггера [4; 5], можно сказать, что Хайдеггер в своей философии работал с тремя фундаментальными горизонтами: онтическим, онтологическим, и апофатическим. Каждый из этих горизонтов имеет передний и задний план, на котором располагаются измерения явления или человека, либо становясь видимыми на переднем плане, либо оставаясь скрытыми на заднем. По мнению Хайдеггера, эти различия можно понимать только аналитически. В реальном времени, в процессе бытия-в-мире в качестве человеческого существа, вовлеченного в практику, эти три горизонта проявляются постоянно и в любой ситуации. Однако отдельный человек или конкретная группа людей могут осознавать, фокусировать внимание или находиться в резонансе лишь с некоторыми из этих горизонтов или фонов в тот или иной конкретный момент или в том или ином конкретном подходе к практике жизни.

Бытие в онтическом горизонте: «наличность» и «подручность»

Хайдеггер называет передний план, находящийся в онтическом горизонте, «наличность» (*Vorhandenheit*), а задний план — «подручностью» (*Zuhandenheit*).

Когда мы делаем мир вокруг нас и перед нами «наличным», мы находимся либо в прагматическом, либо в инструментальном, направленном на решение проблем, режимах (то, что Аристотель описывал как *techne*). Или же мы можем находиться в научном, теоретическом, отстраненно-объективированном аналитическом и рефлексивном режиме (то, что Аристотель называл *episteme*). Когда мы используем утилитарные, направленные на решение проблем и обслуживающие практики или проводим теоретические и эмпирические исследования, следуя методологическому идеалу науки [26], то сам процесс и наши намерения подвержены концептуализации, которая направлена на то, чтобы сделать мир познаваемым, исчисляемым и постижимым.

Быть в мире, рассматриваемом с точки зрения «подручности» (*Zuhandenheit*), — значит быть готовым к действию. В моменты «подручности» человек может быть глубоко погружен в действие или свою активность. Дональд Шён является одним из первых современных теоретиков активности, кто задумался о специфических знаниях и восприятиях, которые могут возникнуть только в результате практической деятельности. Таким образом, когда он говорит о «рефлексии-в-действии» в противовес «рефлексии по поводу действия» или о том, что он «рефлексирующий практик», он обращает наше внимание на особый вид практической грамматики или инсайдерского знания, которое находит выражение в конкретной практике или профессии. Он критически относится к «инструментальному решению проблем, которое становится строго регламентированным благодаря применению научной теории и техники» [53, p. 21]. Техническая рациональность обитает на «твердой возвышенности» и оторвана от «болотистой низины» практики реальной жизни. Шён дает пример исследования практики, заставляющий задуматься о невидимом или неявном воплощенном опыте, который часто воспринимается как должное или игнорируется в профессиональных, технических, ориентированных на предписанные методы профессиях. Еще один пример — исследование Хьюберта и Стюарт Дрейфус.

Бытие в онтологическом горизонте: Dasein и Sein

В своей книге «Разум превыше машины» [10] Дрейфусы вводят понятие «интуитивный эксперт». Впоследствии Хьюберт Дрейфус [11] признал, что при написании книги они были недостаточно точны в характеристике некоторых тонких аспектов, которые играют важную роль в процессе, когда профессионалы становятся экспертами или «мастерами» в своей области. Хьюберт Дрейфус обращается к Хайдеггеру и его различию между онтическим и онтологическим и утверждает, что еще более глубокое измерение чем «наличность» может быть концептуализировано и проработано в моменты, когда эксперты экзистенциально осознают свое «бытие-в-мире», ссылаясь на ключевое понятие шедевра Хайдеггера «Бытие и время» [36]. Разница между «интуитивным экспертом», который интуитивно руководствуется негласной грамматикой повседневного понимания и практической культурой конкретной профессии и экзи-

стенциальным «радикальным разоблачителем мира» (*radical worlddiscloser*) — так называет себя Хьюберт Дрейфус в своих поздних работах — заключается в том, что последний экзистенциально выбирает для себя тот образ жизни и те практики, которыми он занимается. Дрейфус утверждает, что это делает практикующего еще более присутствующим в своей практике.

Хьюберт Дрейфус также обращается к хайдеггеровской интерпретации Аристотеля, когда тот описывает аристотелевское понятие «*phronesis*» (практическая мудрость) как способ бытия, связанный с «подлинным присутствием в моменте». Хайдеггер видит тесную связь между практической мудростью (*phronesis*), связанной с конкретным экзистенциальным измерением (*Dasein*), с одной стороны, и тем, что можно назвать апофатической мудростью (*Sophia*), которую Хайдеггер связывает с онтологическим и мистическим измерением (*Sein*), с другой стороны. Если мудрость как таковая — это готовность видеть акт, вдохновленный вечностью во временном, бесконечное в конечном, онтологическое в онтическом, то *phronesis* может быть описан как экзистенциальная и творческая верность бесконечности («*die Sache*») в конечных условиях момента. Следовательно, *Sophia* может быть понята как чувство удивления и интимности, которые направляют наши стремления и чаяния к тому («*die Sache*»), что выходит за пределы конечных условий, языков и грамматик¹ момента и практики.

Бытие в апофатическом и этическом горизонтах: *Sein* и *Gelassenheit*

Хайдеггер связывает *phronesis* с совестью и экзистенциальной рефлексией, то есть с *Dasein* и экзистенциальным моментом времени (*Augenblick*). С другой стороны, *Sophia* — это своего рода апофатическая и этическая мудрость, которая выходит за пределы *Dasein* и онтологического горизонта *Sein*. *Sophia* связана с Вечностью, с самой природой (по-гречески: *Physis*) или *Sein* [5], которая никогда не может быть постигнута, причём природа или *Sein* здесь — это загадочная сущность («*wesen*») вещей.²

К такому апофатическому и бессловесному постижению природы можно приблизиться только в удивлении (по-гречески:

¹ Понятие «грамматика» в экзистенциальной интерпретации Витгенштейна [3] связано с критикой, указывающей на бытийное измерение за пределами грамматики и практики языка.

² Интересно, что хайдеггеровские понятия *Sein* и *Gelassenheit* уже сопоставлялись с Дао и действием без усилий (У-Вэй) [46].

thaumazein) [4, p. 70—86] и в том, что Хайдеггер называет *Gelassenheit*, что можно перевести как «позволение быть» и «позволение приходить» по отношению к явлениям. Когда мы находимся в этом созерцательном, открытом, принимающем и удивленном состоянии, феномен, о котором идет речь, как бы пробуждается и начинает говорить в ответ или на короткое мгновение всецело захватывает вопрошающего, что тот забывает о себе и сам «является» или «живет» этим феноменом в данный момент. Быть захваченным удивлением и феноменом как событием (Хайдеггер называет это «*Ereignis*»), которое происходит с тобой как с исследователем или практиком, — это значит прийти к третьему апофатическому горизонту, во время как первые два являются соответственно онтическим и онтологическим.

Шесть апофатических дополнений к исследованию праксиса Эйкеланда

Теперь я хочу подытожить те идеи, которые будут актуальны для исследователя активности, в контексте экзистенциальной феноменологии и герменевтики, апофатического метода, созерцательного философского мышления (*theôria*) и праксиса (*praxis*). В апофатическом исследовании активности предполагается:

1) различие между исследованием опыта как аффективного (*Erlebnis*), и как когнитивного (*Erfahrung*)³ в двух различных аспектах — «онтическом» и «онтологическом»;

2) различие между прислушиванием к «эпистемологическим импульсам», с одной стороны, и «онтологическим импульсам» — с другой. При следовании эпистемологическим импульсам акцент делается на отражении критических и аналитических аспектов внутри грамматики прожитого опыта и праксиса. При следовании онтологическим импульсам акцент делается на пребывании в глубоком созерцательном удивлении («мышлении» в хайдеггеровском смысле [37]), исходящем изнутри живого опыта и праксиса;

3) феноменологическое различие между пребыванием в «сообществе исследователей», где центральное место занимает аналитическая и критическая рефлексия, и пребыванием в «сообществе удивляющихся», где в центре внимания находится экзи-

³ Здесь под *Erfahrung* я подразумеваю когнитивно обработанный опыт, который, конечно же, включает в себя и аффективный уровень; в то время как в *Erlebnis* мы вовлечены только на аффективном уровне.

стенциальная рефлексия, созерцательное удивление и апофатические устремления;

4) различие опыта практики и праксиса, находящихся на принципиально трех различных уровнях или горизонтах, а именно: а) прагматическом, онтическом — «уровень знания», б) экзистенциальном, онтологическом — «уровень бытия», в) этическом, апофатическом — «уровень тайны» [56];

5) различие «рефлексирующего практика», находящегося на уровне онтического знания в исследовании практики, и «философствующего» и «созерцательного» практиков, занимающихся праксис-исследованиями «бытия» и «тайны». Говоря о «философе-практике», я имею в виду не узкопрофессиональную академическую философию, а экзистенциальный праксис «любви к мудрости» как образ жизни. Поэтому эстетический праксис также может быть исследован на этом «бытийном уровне». Под «созерцательным практиком» я подразумеваю праксис духовных упражнений [21; 22];

б) вместо того чтобы исследовать только «восприятие-в-действии» и «знание-в-действии», мы можем исследовать «удивление-в-действии» и «незнание-в-действии» на «бытийном уровне». «Удивление-в-действии» и «незнание-в-действии» относятся к специфическим экзистенциальным и философским видам удивления, которые могут возникать как при постижении феномена, так и при попытке его активного феноменологического и герменевтического понимания. Интересоваться — это то, что характерно для критического и аналитического мышления, а также для научного и проблемно-поискового подхода в целом. Это также можно назвать «любопытным удивлением». Удивляться — это не то же самое, что интересоваться. Это то, что можно назвать «созерцательным удивлением» [52]. Моя концепция «удивления-в-действии» связана именно с созерцательной формой удивления.

«Удивление-в-действии» — это моменты эпифании, когда вы вглядываетесь в непостижимое и удивляетесь ему изнутри. Это сравнимо с тем, что французский феноменолог Жан-Люк Марион называет опытом «насыщенного феномена», то есть прото- или «Ur»-феномена. В эти чудесные моменты «всматривания» вы находитесь в режиме повышенного внимания и пробуждения активности. Я предполагаю, что это также можно интерпретировать как моменты созерцания «Дао» и «действия без усилий», когда вы не являетесь агентом, а становитесь чистым феноменом в себе и для себя. В даосизме

такие моменты называются «действием без усилий» (У-Вэй).¹ Такого рода инсайдерские исследования или исследования праксиса, движимые недеянием и незнанием, инспирированные глубоким чувством удивления, можно назвать «а-гносеологией», а не «гносеологией», о которой говорит Эйкеланд. Точнее говоря, апофатическое исследование активности является агносиологическим (от греческого слова *agnosia* [48]).

Жить феноменом и действовать мудро через «удивление-в-действии»: закключение

Вальтер Беньямин, немецкий философ и критик искусства, давая совет, как писать вдумчиво, изрек: «Произведение — это посмертная маска его замысла» [2, р. 459]. Эта фраза прекрасно передает суть вопроса в том, как я понимаю «die Sache» и что подразумевается под его «просветлением» сквозь конкретную практику и язык, который используется для выражения этого «die Sache-in-work». В этом изречении Беньямин имел в виду, что в тот момент, когда «die Sache» облекается в язык и начинает работать в конкретной практике и контексте, мы действительно обретаем только «посмертную маску» die Sache. Затем «die Sache» свертывается в структуру, а структура в паттерны (грамматику) той формы жизни и практики, в которой улавливается.

Таким образом, я считаю, что если мы, как исследователи активности, сосредоточимся только на «грамматике» практики, а также на ее праксисе, то мы можем увидеть только ее «посмертную маску». То, что нам необходимо сделать, чтобы почувствовать, что «просветляется» в живом смысле слова «die Sache» — это слушать и искать то, что еще не воплотилось в паттерне практики или интуиции практикующего, что может быть услышано и подсказано только изнутри философствования (удивления) и созерцания (чувствования) практикующего.

В опыте философии и искусства, как напоминает нам Гадамер [26], мы можем найти ворота к трансцендентному опыту истины, добра и прекрасного. Я полагаю, что Эйкеланд, делая акцент на праксисе, а не на практике, в моменты *Skholê* и мудрости (*phronesis* и *Sophia*), а также на важности философских диалогов, действительно раз-

¹ В данной статье нет возможности подробно остановиться на этом вопросе. Могу лишь сослаться на несколько научных статей об исследованиях практики с позиции даосизма [20; 54].

мышляет в том же направлении, но исходит из «эпистемологического импульса» и горизонта. Если же мыслить (или слушать, видеть, действовать и быть) изнутри «онтологического импульса» и горизонта, или даже из апофатического импульса и горизонта «незнания» и «действия без усилий», мы получаем новые перспективы и возможности для понимания «со-бытия» и подходим ближе к Ur-феномену («die Sache»).

Важно указать, что эти горизонты и импульсы или уровни видения должны быть описаны и поняты как одинаково ценные как для исследования активности, так и в качестве естественных составляющих различных профессиональных практик. Исследование активности ни в коем случае нельзя рассматривать как нечто единое и неизменное. Апофатическое исследование активности имеет значение только в определенных случаях, в частности, при желании исследовать экзистенциальные, эстетические, этические переживания, события и явления непостижимого.

В заключение этой статьи я коротко расскажу об одном конкретном проекте исследования активности, в котором актуальность слов Вальтера Беньямина и моих понятий «удивление-в-действии» и «незнание-в-действии» стали очевидными для меня лично и моих соисследователей.

Этот проект финансировался Датским фондом искусств и осуществлялся в 2019—2021 годах. В этом проекте я работал с несколькими художниками перформанса из группы Carte Blanche, которые хотели выяснить, как можно художественно создавать и философски интерпретировать пространства удивления в общественных местах [55]. Я следил за ними в течение их годичной подготовки к созданию арт-перформанса под названием «Tom Rum» («Пустые места»). Этот исследовательский проект также иллюстрирует актуальность трех измерений (знание, бытие и тайна) при проведении апофатического исследования активности, и, в чем его особенная новизна, — он показал четыре различных способа видения, открывающиеся исследователю апофатической активности. Это становилось ясно в ходе наших диалогов и текущих размышлений подготовительной работы, художественных экспериментов, потока творческих идей, а также нашего совместного философствования по поводу удивления, возникающего в процессе этой деятельности и ее осмысления.¹

¹ Приведенному ниже разделению на четыре способа видения в исследовании активности также

Первый способ видения заключается в том, что мы смотрим на что-то отстраненно, теоретически, инструментально или утилитарно. Наш язык, как правило, технический, дискурсивный, репрезентативный. Это язык стороннего наблюдателя. В искусстве такой язык критикуется: «Не рассказывай, не показывай!» Здесь мы находимся в онтическом измерении, измерении выражения знаний.

Второй способ видения — это именно способ видеть, не рассуждая, а показывая. Я называю это — видеть полем, то есть «грамматикой» практики. Традиционный «натуралистический театр», как и «эпический театр», знает об этой «мудрости практического искусства» — показывать, а не рассказывать. Как исследователи апофатической активности, мы здесь работаем с онтическим измерением практики и эпистемологическим измерением праксиса.

Я узнал о третьем способе видения, когда артисты заявили: «Даже не пытайтесь показать, просто увидь это!» В своей чувственной и медитативной манере просто быть в этом артисты рассказали мне, как они неоднократно пребывали в некоем чистом присутствии, и, хотя им доводилось много раз исполнять одну и ту же сцену, почти каждый вечер в течение нескольких недель, они рассказывали мне (и я тоже испытал это, когда время от времени участвовал в спектакле), что они всегда чувствовали, как будто этот момент совершенно новый, как будто они делали это впервые. Я называю этот третий способ видения (Увидь это!) (*See it!*) — видеть изнутри своего ощущаемого присутствия в феномене. Это то, что в моей терминологии есть экзистенциальное и онтологическое бытийное измерение праксиса. В эти моменты экзистенциальная самость (*Dasein*) исследователя активности и практикующего вызывается бытием (*Sein*) для того, чтобы быть достаточно присутствующим, чтобы услышать, через это ощущение присутствия, через удивление то, что выходит за пределы как когнитивного Я, так и экзистенциального Я.

И, наконец, четвертый способ видения я называю быть увиденным или видением в силу этого (*seeing in virtue of it*). Это действительно необычный момент, когда вы чувствуете себя соответствующим этому явлению, а не просто присваиваете его или ощущаете его в своем собственном присутствии.

посвящены моя собственная работа по проектной педагогике [27, р. 251—252] и работа Марии Херхольдт-Ломхольдт [39, р. 173], хотя она не рассматривает эти способы с хайдеггерской и апофатической точек зрения.

Вальтер Беньямин описывает этот момент как момент, когда само явление внезапно открывает глаза и смотрит на наблюдателя [6], или, как пишет швейцарский художник Пауль Клее в своем дневнике «Мыслящий глаз», «теперь предметы воспринимают меня» [42]. Это видение или бытие присвоенным самой ситуацией или явлением, можно описать посредством кредо: «Будь увиденным!» (*Be seen by it!*) Это происходит тогда, когда исследователь и практик находятся в резонансе с тайным измерением праксиса. Именно к этому опыту и возвращаются художники перформанса «Tom Runt», когда они хотят указать на то, что они воспринимают как самый глубокий уровень их художественного творчества. Это не тот момент, когда вы видите, как что-то происходит на ваших глазах и с изумлением взираете на это изнутри своего душевного состояния; нет, этот момент можно описать как момент действия без усилий. В такие моменты вы становитесь явлением или ситуацией, или, лучше сказать, вы становитесь присвоенным явлением или ситуацией. Как будто ситуация или явление действуют через вас. Или, как сказал британский поэт Уильям Йейтс: «Нет спектакля, есть только жизнь, когда танцор становится танцем!»

Для исследователя апофатической активности — это Дао или момент действия без усилий, незнания. Стать ничем или пустотой, чтобы служить самому моменту или явлению. Именно в этот момент можно испытать «удивление-в-действии». Можно также сказать, что актеры перформанса неоднократно, каждый вечер во время спектаклей предпринимали попытку разморозить «посмертную маску» своего творчества, а не просто повторять или попадать в ритм уже созданных шаблонов и структур (грамматики) своего художественного праксиса.

Понимание, с которым работали эти художники, актуально не только для практики и праксиса художественного творчества. *Die Sache* и подобные призывы, исходящие от ситуаций, и то, как удивление может помочь практику лучше услышать этот призыв, также актуальны для других профессий, например, для медсестринского дела. Я уже показывал это в других проектах исследования активности, где я работал с так называемыми «Лабораториями удивления» (*Wonder Labs*) [28; 32]. Здесь медсестры хосписов и больницы испытывали на себе, как это — быть в диалоге, основанном на удивлении, быть в сообществе удивления, и как это способствует развитию их способности «видеть» свою профессию четырьмя раз-

личными способами, о которых я говорил выше. Однако более конкретное описание, как мы работали в этих «Лабораториях удивления», — это отдельная история. На этом я заканчиваю статью в надежде, что читатель теперь сам может осознать актуальность прочитанного, а также захочет продолжить самостоятельное исследование вопроса: «Как выглядит апофатическое исследование активности?»

References

1. Benjamin W. (1968). The task of the translator. In H. Arendt (Ed.), *Illuminations: Essays and Reflections* (pp. 69—82). Schocken [in Eng].
2. Benjamin W. (2002). One-way street. In M. Bullock & M. Jennings (Eds.), *Walter Benjamin: Selected Writings, Vol 1 (1913—1926)*. Harvard University Press [in Eng].
3. Braver L. (2014). *Groundless grounds: A study of Wittgenstein and Heidegger*. The MIT Press [in Eng].
4. Capobianco R. (2011). *Engaging Heidegger*. University of Toronto Press [in Eng].
5. Capobianco R. (2015). *Heidegger's Way of Being*. University of Toronto Press [in Eng].
6. Conty A. (2013). They have eyes that they might not see: Walter Benjamin's aura and the optical unconscious. *Literature & Theology*, 27(4), 472—486 [in Eng].
7. Cooper D. (2002). *The Measure of things: Humanism, humility, and mystery*. Clarendon Press [in Eng].
8. Cooper D. (2018). *Senses of mystery: Engaging with nature and the meaning of life*. Routledge [in Eng].
9. Dinkins C.S., Hansen F.T. (2016). Socratic wonder as a way to aletheia in qualitative research and action research. *Haser. Revista International de Filosofia Aplicada*, 7, 51—88 [in Eng].
10. Dreyfus H., Dreyfus H. (1988). *Mind over Machine*. Simon & Schuster [in Eng].
11. Dreyfus H. (2004). What could be more intelligible than everyday intelligibility? Reinterpreting division I of being and time in light of division II. *Bulleting of Science, Technology & Society*, 24(3), 265-274 [in Eng].
12. Eikeland O. (2001). Action research as the hidden curriculum of the western tradition. In P. Reason & H. Bradbury (Eds.), *Handbook of Action Research—Participative Inquiry and Practice* (pp. 145-155). Sage Publication [in Eng].
13. Eikeland O. (2006a). Phronesis, Aristotle, and action research. *International Journal of Action Research*, 2(1), 5-53 [in Eng].

14. Eikeland O. (2006b). *Condescending ethics and action research: Extended review article*. *Action Research*, 4(1), 37-47 [in Eng].
15. Eikeland O. (2007). *From epistemology to gnoseology: understanding the knowledge claims of action research*. *Management Research News*, 30(5), 344-358 [in Eng].
16. Eikeland O. (2008). *The ways of Aristotle-Aristotelian phronêsis, Aristotelian philosophy of dialogue, and action research*. Peter Lang Publishers [in Eng].
17. Eikeland O. (2012). *Action research: applied research, intervention research, collaborative research, practitioner research, or praxis research?* *International Journal of Action Research*, 8(1), 9-44 [in Eng].
18. Eikeland O. (2015). *Praxis: retrieving the roots of action research*. In H. Bradbury (Ed.), *The SAGE Handbook of Action Research 3rd Edition* (pp. 381-391). SAGE Production [in Eng].
19. Fiumara G.C. (2006). *The other side of language: A philosophy of listening*. Routledge [in Eng].
20. Flavel S., Luzar R. (2019). *Drawing the Dao: Reflections on the application of Daoist theory of action in contemporary drawing practice*. *Drawing: Research, Theory, Practice*, 4(2), 11-27 [in Eng].
21. Franke W. (2007a). *On what cannot be said: Apophatic discourses in philosophy, religion, literature, and the arts. (Vol.1: Classic formulations)*. University of Notre Dame Press [in Eng].
22. Franke W. (2007b). *On what cannot be said: Apophatic discourses in philosophy, religion, literature, and the arts. (Vol. 2: Modern and contemporary transformations)*. University of Notre Dame Press [in Eng].
23. Franke W. (2014). *A philosophy of the unsayable*. University of Notre Dame Press [in Eng].
24. Franke W. (2020). *On the universality of what is not: The apophatic turn in critical thinking*. University of Notre Dame Press [in Eng].
25. Gadamer H. G. (1998). *Praise of theory*. Yale University Press [in Eng].
26. Gadamer H.G. (2006/1960). *Truth and method*. Continuum [in Eng].
27. Hansen F.T. (2014). *Kan man undre sig uden ord? Design- og universitetspædagogik på creative videregående uddannelser. [Can We Wonder Without Words? Design and University Pedagogy in Creative Higher Education]*. Aalborg University Press [in Eng].
28. Hansen F.T., Jørgensen L.B. (2021). *Wonder-inspired leadership: Or how to cultivate ethical and phenomenon-led health care*. *Nursing Ethics*, 28(6), 951-966 [in Eng].
29. Hansen F.T. (2008). *Phronesis and Eros: the existential dimension of phronesis and clinical supervision of nurses*. In C. Delmar & C. Johns (Eds.), *The Good, the Wise and the Right Clinical Nursing Practice* (pp. 27-58). Aalborg University Hospital Press [in Eng].
30. Hansen F.T. (2015a). *The call and practice of wonder: How to evoke a Socratic community of wonder in professional settings*. In M. Noah Weiss (Ed.), *Socratic Handbook: Dialogue Methods for Philosophical Practice* (pp. 217—244). LIT Verlag [in Eng].
31. Hansen F.T. (2015b). *The philosophical practitioner as a co-researcher*. In A. Fatic & L. Amir (Eds.), *Practicing Philosophy* (pp. 22—41). Cambridge Scholar Publishing [in Eng].
32. Hansen F.T. (2016a). *At undre sig ved livets afslutning: Om brug af filosofiske samtaler i palliativt arbejde*. Akademisk forlag [in Eng].
33. Hansen F.T. (2016b). *Fra den lærerende organisation til den undrende organisation: Praxis-ontologiske refleksioner over etik, undren og 'organizational wisdom'*. In K.D. Keller (Ed.), *Organisatorisk dannelse: Ethiske perspektiver på organisatorisk læring* (pp. 237-274). Aalborg Universitetsforlag [in Eng].
34. Hansen F.T. (2017). *Sokratisk og fænomenologisk-orienteret aktionsforskning*. In H. Alrø & F.T. Hansen (Eds.), *Dialogisk aktionsforskning i et praksisnært perspektiv* (pp. 93-144). Aalborg Universitetsforlag [in Eng].
35. Hansen F.T. (2018). *At møde verden med undren: Dannelse, innovation og organisatorisk udvikling i et værensfilosofisk perspektiv*. Hans Reitzel [in Eng].
36. Heidegger M. (1995/1927). *Being and time*. Basil Blackwell [in Eng].
37. Heidegger M. (2004/1954). *What is called thinking?* HarperCollins Publishers [in Eng].
38. Heidegger M. (2009/1924). *Basic concept of Aristotelian philosophy*. Indiana University Press [in Eng].
39. Herholdt-Lomholdt S.M. (2017). *Sensitive Go-alongs: aktionsforskning udenfor det synliges grænse*. In H. Alrø & F.T. Hansen (Eds.), *Dialogisk aktionsforskning i et praksisnært perspektiv* (pp. 145-176). Aalborg Universitetsforlag [in Eng].
40. Kierkegaard S. (1989/1841). *The concept of irony with continual reference to Socrates*. Princeton University Press [in Eng].
41. Kierkegaard S. (2018/1849). *The lily of the field and the bird of the air*. Princeton University Press [in Eng].
42. Klee P. (1969). *The thinking eye (Paul Klee's notebooks, vol. 1)*. Percy Lund, Humphries & Co [in Eng].

43. Kline P. (2017). *Passion for nothing: Kierkegaard's apophatic theology*. Fortress Press [in Eng].
44. Kukla A. (2005). *Ineffability and philosophy*. Routledge [in Eng].
45. Lesure J. (1956). *Lapicque*. Galanis [in Eng].
46. May R. (1989). *Heidegger's hidden sources: East Asian Influences on his work*. Routledge [in Eng].
47. Mjaaland M.T. (2021). *Ecophilosophy and the ambivalence of nature: Kierkegaard and Knausgård on lilies, birds and being*. *Kierkegaard Studies Yearbook*, 26(1), 325-350 [in Eng].
48. Rhodes M.C. (2014). *Mystery in philosophy: An invocation of pseudo-dionysius*. Lexington Books [in Eng].
49. Rosa H. (2019). *Resonance: a sociology of our relationship to the world*. Polity Press [in Eng].
50. Rosa H. (2020). *The uncontrollability of the world*. Polity Press [in Eng].
51. Rubenstein M.J. (2011). *Strange wonder: The closure of metaphysics and the opening of awe*. Columbia University Press [in Eng].
52. Schinkel A. (2021). *Wonder and education: On the educational importance of contemplative wonder* [in Eng].
53. Schön D. (1983). *The reflective practitioner: How professionals think in action*. Basic Books [in Eng].
54. Tan C. (2020). *Revisiting Donald Schön's notion of reflective practice: A Daoist interpretation*. *Reflective Practice*, 21(5), 686-698 [in Eng].
55. Topsøe-Jensen S. (2021, October 28). *Wonder: A seminar October 2021* [Seminar]. Aalborg, Denmark, available at: <https://art-of-listening.org/wonder/> [in Eng].
56. Visse M., Hansen F.T., Leget C. (2019). *The unsayable in arts-based research: on the praxis of life itself*. *International Journal of Qualitative Methods*, 18, 1-13 [in Eng].

Статья поступила в редакцию 25.07.2023

For citing: Hansen, F. T.
What does apophatic activism
research look like? Learning to consider
the delicate issues of silence and surprise
in professional practice / F. T. Hansen //
Socium i vlast' [Society and Power]. — 2023. —
№ 3 (97). — P. 52—65. —
DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-52-65. —
EDN WBHEEH

UDC 101.1-3

EDN WBHEEH

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-52-65

**WHAT DOES APOPHATIC
ACTIVISM RESEARCH
LOOK LIKE?
LEARNING TO CONSIDER
THE DELICATE ISSUES
OF SILENCE AND SURPRISE
IN PROFESSIONAL PRACTICE**

Hansen Finn Thorbjørn

University of Aalborg, Denmark
Doctor of Philosophy, Professor,
E-mail: finnth@ikp.aau.dk

Abstract

Inspired by an 'apophatic turn' in theology, philosophy and art, and with insights from existential phenomenology, the article encourages us to step back as actors in order to let life or the phenomenon itself act upon us. This kind of apophatic thinking is not so far away from the thinking of the Norwegian philosopher Olav Eikeland when he describes "Insider and Praxis Action Research". And yet, the apophatic potentials in his way of understanding action research are here elaborated by pointing to three dimensions: the Knowledge, Being and Mystery dimensions in a praxis, and to the four ways of seeing praxis from within both a "gnoseology" and an "agnoseology". The latter being led by a deep sense of wonder followed by what Daoist's call Wu Wei or "effortless actions".

Keywords:

Praxis Action Research,
apophatic philosophy,
existential phenomenology,
contemplative wonder

Для цитирования: Холоднова, К. Н. Антропология Великого Инквизитора в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» / К. Н. Холоднова // Социум и власть. — 2023. — № 3 (97). — С. 66—77. — DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-66-77. — EDN VPYTPD

УДК 128

EDN VPYTPD

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-66-77

АНТРОПОЛОГИЯ ВЕЛИКОГО ИНКВИЗИТОРА В РОМАНЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО «БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ»

Холоднова Ксения Николаевна,
Московский государственный университет
имени М. В. Ломоносова,
философский факультет,
аспирантка кафедры
философской антропологии.
Москва, Россия.
ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-7336-0230>
E-mail: kholodnovaksenia@mail.ru

Аннотация

Введение. Технократизация, с которой человек сталкивается в текущей действительности, наряду с повышенным жизненным комфортом, принесла с собой также и явную угрозу изменить статус человека в мире безвозвратно. В дискурсе современной постгуманистической философии предпринимаются попытки не аннулировать привилегии человека, но распространить их на весь мир, т. е. сделать страдание, способность вопрошать, субъектность и другие характеристики человека принадлежащими всем. Русская философская традиция вопрошания о человеке на протяжении своего существования отрицала и продолжает отрицать деантропологизацию мира и стремится вести дискурс о человеке как о том, кто онтологически не равен миру и не может быть вытеснен с привилегированной позиции, которую он занимает.

Цель. Целью данной статьи является попытка затронуть наиболее интересные, на взгляд автора, работы, существующие в мировом исследовательском поле, касающиеся философского понимания «Легенды о Великом инквизиторе», а также развить собственную мысль, в основе которой лежит попытка философско-антропологически преломить «Легенду...» и показать, что она несет в себе черты именно русской философской мысли и радикально отрицает деантропологические тенденции западной мысли, вытекающие из ее внутренней логики и закономерно

приведшие ее к обнулению привилегированной позиции человека в мире, а также продемонстрировать возможности, которые предоставляет русская философская традиция для преодоления антропологической катастрофы, так широко обсуждаемой сегодня.

Методы. Основным методом исследования является сравнительный философский, а также литературоведческий анализ сочинений Ф. М. Достоевского, В. В. Розанова, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, А. Камю, Э. Фрейда, И. Нейфельда, Г. Гессе, а также точечное обращение к работам К. Н. Леонтьева, С. Н. Булгакова, Н. О. Лосского и В. С. Соловьева. Данные виды анализа имеют своей целью выявление коннотаций и расхождений в философских системах исследуемых мыслителей как на уровне текстуального анализа их произведений, так и на уровне изучения их концептов. В качестве вспомогательного метода используется текстологический анализ. Автор статьи отдает сознательное предпочтение сравнительному методу как такому, который служит достижению цели данной статьи.

Научная новизна исследования. В работе сделан акцент на сравнении попыток концептуализировать человека в дискурсе русской и европейской мысли. На примере ряда представителей русской и западной интеллектуальной традиции, а также сравнительного анализа их концептов автор статьи предпринимает попытку отразить глубинную разницу двух антропологий. Кроме того, автор предпринимает попытку найти в философии Ф. М. Достоевского те глубинные антропологические проблемы, которые имеют всеобщий характер, и нашли свое осмысление как в русской, так и в европейской философской традиции.

Результаты. Автор исследует антропологические конфигурации философий выбранных мыслителей. В статье анализируются как русские, так и европейские попытки вопрошать о человеке, сконцентрировавшие свое внимание на трактовке «Легенды о Великом Инквизиторе», входящей в состав последнего романа русского писателя и мыслителя Ф. М. Достоевского.

Выводы. Для русской философской мысли, в корне которой лежит Евангельская традиция осмысления человека, свойственны попытки видеть человека как конечное, которое вмещает в себя бесконечное. Русская философия в своих идеях продолжает отстаивать человека, его бытийственную уникальность и субъективность, гарантированную Богом. В то же время европейская философия идет по пути развития, в процессе которого человек рискует потерять привилегии существования, концептуализируется постчеловек, сверхчеловек и намечается тенденция к стиранию границы между человеком и нечеловеческими сущностями.

Ключевые слова:

русская философия,
антропология Достоевского,
человек,
деантропологизация

Введение

Эпоха господства технократизма, в которой находится современный человек, требует от него попыток определить собственное место в мире, очертить зону специфически человеческого, а также выделить область, в которой человек не может быть заменен постчеловеческими сущностями. Происходит глобальный слом мировоззренческих установок, в процессе которого мы вынуждены наблюдать за непрекращающимися попытками сместить человека из центра на периферию, а также онтологически уравнивать его с миром, подорвав идею антропоцентризма. В попытках защитить человека от стирания онтологических делений в современном мире автор статьи рассматривает русскую философскую традицию вопрошания о человеке как поле возможностей для преодоления антропологической катастрофы, которая, в свою очередь, воспринимается как результат кризиса субъекта, вызванного развитием западной философской мысли. Профессор Ф. И. Гиренок будет говорить о двух кризисах субъекта в человеческой истории: первый из них будет связан с разрывом между субъективностью и принципом объективности, а второй с разрывом между субъектом и субъективностью. Из мира, где субъект не принадлежит субъективности, исчезает все, что не существует в мире, но дано человеку. В таком мире место человека размывается, а позиция становится шаткой. Избежать этого русская философская традиция предлагала, обратившись к Богу.

Федор Михайлович Достоевский (1821—1881) — великий русский писатель и философ, один из самых читаемых русских мыслителей в мире. Литературный модернизм, экзистенциализм и различные школы психологии, теологии и литературной критики были сформированы на базе его идей.

«Братья Карамазовы» (1878—1880) — последний роман великого писателя, в котором нашли свое отражение идеи, мучившие Достоевского на протяжении почти 15 лет. Изначально роман задумывался как первая часть эпического произведения под названием «Житие Великого грешника», но замысел так и не был реализован, потому что Достоевский умер через два месяца после окончания публикации романа в журнале «Русский вестник».

«Легенда о великом инквизиторе», пожалуй, наиболее интересная для исследователей часть романа. Именно об этом свидетельствует то количество публикаций на эту тему, которое имеется как в русской, так

и в мировой философской мысли. Зигмунд Фрейд в своей работе «Достоевский и отцеубийство» писал: «Братья Карамазовы» — величайший роман из всех, когда — либо написанных, а «Легенда о великом инквизиторе» — одно из высочайших достижений мировой литературы, переосмыслить которое невозможно». [25, с. 297] Герман Гессе в эссе «Достоевский и закат Европы» заявляет: «...то, что некий отдельный человек смог написать «Карамазовых», — чудо». [4, с. 325] Высоко был оценен роман и русскими мыслителями, мы остановимся на некоторых из них, однако следует заметить, что их гораздо больше. С. Л. Франк писал: «Легенда Достоевского, вплетенная в фабулу его романа «Братья Карамазовы», принадлежит к тем великим символическим творениям духа, толкование которых, как, впрочем, и толкование самой реальности, всегда останется спорным и в конечном итоге зависит от глубины и ширины духовного опыта читателя». [24, с. 243]. Согласно Н. О. Лосскому, «всякое гениальное художественное произведение содержит в себе такую полноту жизни и глубину смысла, которая не может быть осознана до конца и выражена в понятиях ни самим творцом его, ни комментаторами. Легенда Великий Инквизитор принадлежит к числу величайших творений Достоевского». [14, с. 354] Здесь же можно процитировать Н. А. Бердяева, В. В. Розанова, С. Н. Булгакова и других.

В 5-й книге романа, которую Достоевский назовет «Pro и contra», что не случайно, т. е., речь идет о схоластическом методе ведения дискуссии, содержатся два наиболее значимые главы романа, а именно «Бунт» и «Легенда о Великом Инквизиторе». Читатель становится свидетелем встречи и разговора двух братьев: Алеши и Ивана Карамазовых, в котором Иван пытается ответить Алеше на вопрос: почему он мира не принимает? А также поговорить как настоящие русские, ведь «настоящим русским вопросы о том: есть ли Бог и есть ли бессмертие, или, вопросы с другого конца, конечно, первые вопросы и прежде всего» [6, с. 277]. Именно в этом разговоре рождаются наиболее метафизически глубокие проблемы, которые являются специфически человеческими и не имеют срока давности, а именно проблема слезы ребенка как платы за грядущее счастье всего человечества, проблема оправдания существования зла в мире, сотворенном Богом, или вопросы теодицеи, проблема радикального прощения того, что, как кажется, является непростительным и т. д. Именно они толкают Ивана — одного из самых сложных героев Достоевского, которого Лосский

назвал «титаническим богоборцем» [14, с. 360], — придумать легенду о Великом Инквизиторе. Библейская Книга Иова, поразившая Достоевского, помогла ему глубже, тоньше, острее поставить посредством образа Ивана те самые «первые» вопросы. Иов — библейский персонаж, который, будучи праведником, был подвергнут Богом большим испытаниям. «А Иов все время говорит неправильные вещи: он ропщет, он протестует, он проклинает день своего рождения, он не согласен с тем, что заслужил выпавшие на его долю испытания» [15, с. 171]. И, так же как Иван Карамазов, он пытается искать у Бога ответов. С. Н. Булгаков справедливо замечает, что Иван совсем не является активным актором в романе. Все силы, которые есть внутри него, уходят на внутреннюю борьбу, на постановку проклятых вопросов и осуществления попытки разрешить их. «Постоянное страдание, жгучая боль неразрешенных сомнений заставляет Ивана внимательно относиться только к своему внутреннему миру; на участие во внешней жизни у него не хватает сил» [3, с. 198]. Попытки вопрошать и найти ответы его изводят, мучат и не отпускают. Временной фактор также оказывается значимым для Ивана: «желание “всего” сразу противопоставлено медленному течению времени в Св. Писании» [22, с. 203]. Одним из способов поставить проклятые вопросы и дать на них ответы и становится «Легенда о Великом Инквизиторе», которая является отдельной, 5-й главой 5-й книги романа. Мы встречаем Великого Инквизитора в Севилье, Испании в «самое страшное время инквизиции, когда во славу Божию ежедневно горят костры» [6, с. 294]. В это время, почти незаметно для людей происходит второе пришествие Христа, которого по распоряжению Инквизитора заточают в тюрьму. По сути содержанием легенды становится монолог инквизитора, обращенный к Христу, в котором он пытается «исправить» [6, с. 304] учение его во имя счастья всего человечества. Наиболее часто «Легенда...» понимается исследователями как попытка Достоевского указать на недостатки католицизма с его папством и мечом Кесаря. И действительно есть достаточное количество материалов, в том числе записи самого Достоевского, подтверждающие справедливость данной позиции, однако воспринимать ее как исчерпывающую все содержание легенды нам представляется ошибочным и невозможным.

Итак, Инквизитор говорит о том, что Христос думает о человеке лучше, чем тот есть на самом деле, потому что отказался подчинять его через чудо, тайну и авторитет, проигнорировав три искушения дьявола, в

которых и заключается вся история человечества. Отказался превращать камни в хлеба и накормить людей, чтобы они пошли за ним. Отказался подчинять их через чудо и сделал бунтовщиками, а бунтовщики не могут быть счастливы. И зря понадеялся, что человек останется с Богом без чуда, ведь, по мнению Великого Инквизитора, человек нуждается не столько в Боге, сколько в чудесах. Великий Инквизитор — аскет и человек идеи, идеи, которая, «придавила». Он не хочет материальных благ, но не верит ни в Бога, ни в смысл мира, ради которого людям стоило бы страдать. Однако, потеряв веру в Бога, Инквизитор сразу теряет веру и в человека. Это две стороны одной и той же веры: нельзя утратить одну и сохранить другую. Христианство предполагает не только веру в Бога, но и веру в человека: в то, что для человека свобода дороже счастья, в то, что человек настолько силен, что не отдаст свою свободу ради довольства. Человек начинается там, где познается добро и зло. Сознание человека появляется только там, где есть страдание. Великий Инквизитор бунтует против Бога во имя самого маленького человека. Пытаясь построить рай на земле, Вавилонскую башню без участия Бога, Инквизитор своим, как сказал бы Иван Карамазов, эвклидовским умом, пытается построить более совершенный миропорядок, чем тот, который был утвержден Богом. В попытках поправить не им установленные порядки он отпадает от человечества, а не примыкает к нему, и лишает себя свободы взамен власти.

Проблемы веры и безверия, свободы, жизни человека в метафизической ситуации смерти Бога, смысла мироздания, теодицеи и оправдания страдания — вот проблемы, которые поставил Ф. М. Достоевский перед миром своей «Легендой...». И эти глубинные антропологические проблемы общезначимы: на эти вызовы пытались ответить представители как русской, так и европейской философии.

Остановимся чуть подробнее на уже существующих в мировой философской мысли трактовках «Легенды» и проанализируем позиции представителей русской философской традиции, а именно В. В. Розанова, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, а также представителей европейской интеллектуальной мысли, таких как Герман Гессе, Альбер Камю, Зигмунд Фрейд и Иолан Нейфельд. Эти мыслители были выбраны автором статьи не случайно, именно сопоставление этих позиций поможет продемонстрировать разницу между русской и западной философской мыслью. Стоит отметить, что значительную часть

мыслителей, как русских, так и европейских, например, Бердяева, Розанова, Камю и др., объединяет либо явно, либо неявно высказанная идея о попытке со стороны Великого Инквизитора подменить царство небесное царством земным, построить новую Вавилонскую башню, заменить царство благодати царством справедливости.

1. Осмысление идей «Легенды о Великом Инквизиторе» в русской философии

В. В. Розанов написал большую работу, посвященную «Братьям Карамазовым» и назвал ее просто «О легенде “Великий Инквизитор”». С большой любовью отзываясь о Достоевском, он пишет, что тот являлся главным аналитиком человеческих швов и «не установившегося в человеческой жизни» [19, с. 98]. Саму легенду он характеризует как такую, которая высказывает точку зрения «единственно серьезную со стороны нападающей и, пожалуй, единственно угрожающей для стороны нападаемой» [19, с. 117]. Связано это с тем, что Иван развивает идею о том, что невозможно совместить Бога, который страдает, с человеческим страданием, а также Бога, который справедлив, с преступлением, которое навсегда останется неотомщенным. Розанов пишет: «Тварь не отрицает творца своего, она Его признает и знает; она восстает против Него, отрицает творение его и вместе с ним — себя, ощутив в порядке этого творения несовместимое с тем, как именно она сама сотворена. Воля, высшая и мудрая, из непостижимого источника излитая в мироздание, в одной частице его, которая именуется человеком, восстает против себя самой и ропщет на законы, по которым она действует» [19, с. 118]. И действительно, Иван говорит Алеше, что он не Бога не принимает, а мира Божьего. Проклятые вопросы, всплывающие в сознании, доводят его до исступления и изнеможения, и он решает перестать что-то понимать и остаться при факте. Но вопросы, поставленные в горизонте сознания, не разрешаются фактами, поэтому старец Зосима и характеризует Ивана как того, кто сам не верит в свою диалектику. Но это единственный способ для измученного человека перестать страдать: «погаси во мне сознание и дай забвения», [19, с. 127] — просит Иван у Бога. Сознать слишком трудно, и он пытается избавиться от специфически человеческого способа существовать. Здесь сказывается надломленность человека, который неспособен продолжать

идти по тому пути, по которому его от неизвестного начала к неизвестному концу ведет провидение. В чем же опасность нападения, по Розанову, для Бога со стороны Ивана? В том, что он пытается подорвать связь человека между ним самим и тремя мистическими актами, верой в которые он живет, а именно акт грехопадения, акт искупления и акт возмездия. Бог впервые отвергается не потому что в него не верят, а потому что его больше не хочет принимать человек. «Здесь восстает на Бога божеское же в человеке» [19, с. 128]. Диалектика построена так, что не представляется возможным одновременно защищать Бога и не вызывать в человеке чувства глубокого оскорбления. Вспоминая картины убитых, растерзанных собаками детей, Иван подкапывает что-то даже в самом Алеше, когда тот соглашается с тем, что надо растерзать того, кто приказал ребенка собаками затравить. Иван усмехается и приговаривает, что Алеша не такой уж и простой послушник, каким кажется. Несправедливость страдания детей и ужасы нарисованных Иваном картин делают его боль чем-то таким, что требует отмщения и справедливости. Именно этого Иван требует у Бога, когда говорит, что лучше останется с неотомщенными и растерзанными детьми, чем с Богом. Здесь раскрывается одна из самых тонко подмеченных способностей человеческой души, а именно снижение уровня боли через неотмщение. Оставшееся неотомщенным вызывает в Иване боль, злость, желание найти справедливость и выдуманное им же самим право требовать этой справедливости у Бога, в то время как отсутствие всех этих чувств, полученное через отмщение этого страдания, оставит ему исключительно боль, справиться с которой может не каждый человек. Так Иван подрывает веру в неизбежность акта возмездия.

Критика акта искупления, по Розанову, совпадает с критикой католицизма и высказывается как «суд над жизнью и учением Христа» [19, с. 132]. Инквизитор говорит, что дары, которые были преподнесены Христом человеку, настолько велики, что тот не в состоянии вместить их в себя. Свобода, попытки познать добро и зло и сделать собственный выбор, терпеть сомнения и выстаивать — все это оказывается не под силу большинству людей. В результате, они нуждаются в духовном руководстве. Взвалив на человека бремя свободы, Христос поступил так, будто вовсе не любил его. Ведь в результате безвинные, слабые не смогут спастись. Любовь к человеку и здесь вроде как оказывается сердцевинной всей диалектики.

Но эта любовь является кажущейся, потому что она повлечет за собой построение очередной возведенной своими силами и своим умом Вавилонской башни. В этой трактовке идей Великого инквизитора сходятся многие русские философы, о которых в статье уже шла и будет идти речь. Что нужно для построения этой башни? «понижение уровня психического в человеке. Погасить в нем все неопределенное, тревожное, мучительное, упростить его природу до ясности» [19, с. 149]. Т. е. вычистить из него все то, что делает его человеком.

В главе «Великий инквизитор» из книги под названием «Новое религиозное сознание и общественность» Н. А. Бердяев также анализирует интересующий нас отрывок из произведения Достоевского. Он сосредотачивается на трактовке трех искушений, что, по словам Великого Инквизитора, содержали ключ от тайны, которой является человек. Первое искушение — искушение хлебами, в которые превратились камни. Людей нужно накормить, и они пойдут за тобой — рассуждает Великий Инквизитор. Бердяев видит в этом социализм «как религию, как замену хлеба небесного хлебом земным, как построение Вавилонской башни» [2, с. 225]. Великий Инквизитор не верит в высшую природу человека, в то, что духовное ему нужнее, чем хлеб. К чему это приводит? К демократизму, где все построено на лжи, ведь уравнивание достигается за счет торжества посредственности среди всех и всего. Именно это мы видим сейчас как одно из самых важных проявлений господства постгуманистических идеологий. Бердяев противопоставляет этому русскую соборность, т. е. «собираение человеческих личностей в Богочеловечестве» [2, с. 227].

Второе искушение — искушение чудом, тайной и авторитетом. Отрицание истины, что человек должен спастись, избрав бога свободной любовью, а не быть поработленным чудом, и есть второе искушение. Христос явился на землю в виде униженного и растерзанного человека, а не властелина и царя, чтобы человек мог свободно полюбить его. Но Великий Инквизитор отрицает свободу и предлагает подчинять человека через чудо, тайну и авторитет.

Третье искушение, которое Бердяев называет самым могущественным, становится искушение царством земным. «Третье искушение есть путь человековластия, все равно — власти одного, многих или всех, есть обоготворение государства как окончательного соединения и устройства на земле» [2, с. 230]. Преодоление всех трех искушений —

это смысл всей будущей истории человечества. «Христос не всемирный покой проповедовал, а всемирную борьбу для последнего освобождения и спасения мира, для раскрытия смысла мира» [2, с. 231]. При этом главным в легенде становится для Бердяева то, что Достоевский «вплотную сдвигает свою тайну о человеке с тайной о Христе» [1, с. 68].

Продолжая свой анализ, остановимся на статье русского философа

С. Л. Франка под названием «Легенда о Великом Инквизиторе». Начинает Франк с предостережения от того, чтобы воспринимать «Легенду...» исключительно как критику католицизма, ведь «она охватывает собой, например, и революционный социализм, который по пророческому прозрению Достоевского, несовместим со свободной личностью и неминуемо ведет к тоталитарной деспотии и даже к всеобщему поработчению» [24, с. 244]. Говоря о диалектичности как одном из главных свойств мысли Достоевского, Франк заявляет, что «Легенда...» помогает Достоевскому вскрыть внутреннюю антиномию. Особенностью антиномии является невозможность окончательного разрешения в победе тезиса или антитезиса. Эта идея позволяет внимательнее отнестись к кажущемуся на первый взгляд разделению Достоевским позиции Алеши Карамазова. Проблемой «Легенды...» становится то, что довлеет над человеком в результате грехопадения, а основной мыслью — достижение рая земного. Таким образом, речь здесь идет о попытке человечества обрести детское сознание, находящееся по ту сторону добра и зла. Попытки обращаться к этой теме Достоевский предпринимал и ранее. В апреле 1877 года в составе «Дневника писателя» выходит фантастический рассказ под названием «Сон смешного человека». Во сне главный герой якобы после смерти оказывается в интересном месте: «это была земля, не оскверненная грехопадением, на ней жили люди несогрешившие, жили в таком же раю, в каком жили, по преданиям всего человечества, и наши согрешившие прародители, с тою только разницей, что вся земля здесь была повсюду одним и тем же раем» [7, с. 675]. Герои эти, по Франку, будут обладать сознанием по ту сторону добра и зла, изначальное грехопадение будет отменено, а люди смогут вновь обрести первоначальную внутреннюю гармонию. Именно эту сокровенную черту человеческого сердца угадывает Великий Инквизитор и, опираясь на нее, пытается поработить людей. Но какую цену должны будут заплатить люди за такой

рай на земле? Отказаться от творческой тревоги духа. Здесь Франк нащупывает своеобразную дихотомию духа и покоя: «дух есть тревога и мука, подрывное начало, делающее человеческую жизнь проблематичной, превращающее ее в трагедию, влекущую за собой муки свободной ответственности и внутреннего принятия решений» [24, с. 243]. Но сознание собственной свободы оказывается не только соразмерным желанию достичь рая на земле, но даже превосходящим его по силе. Это всемогущая потенция человеческого духа, которая является самой сердцевиной человеческого существа. В конечном счете, человек стремится именно к тому, чтобы оставаться человеком, т. е. быть свободным. Таким образом, человек восстает против всего разумного и нормативного во имя сохранения за собой возможности оставаться человеком. Великий Инквизитор тогда становится носителем греха, который Франк называет презрением к человеку. Относясь к нему как к слабому и безвольному существу, неспособному вместить в себя дарованную Богом свободу, Великий Инквизитор пытается уничтожить человека как того, кто создан по образу и подобию Божью.

Вторым звеном антинормы выступает свобода. Может ли тогда свобода человека мыслиться как абсолютная свобода? Нет, потому что «нагое, лишенное содержания понятие свободы неизбежно перерастает в сознание себя сверхчеловеком» [24, с. 248]. Именно по этой логике развивалась европейская философская мысль, достигшая одной из пиковых своих точек в философии блестящего европейского мыслителя Фридриха Ницше. В одном из главных своих сочинений под названием «Так говорил Заратустра» устами главного героя он провозгласил: «...этот святой старец в своем лесу еще не слышал, что Бог мертв» [16, с. 289]. Однако, убив Бога, европейская философия не смогла сохранить и человека, и уже в 1965 году Мишель Фуко, отвечая на вопросы Алена Бадью, скажет: «человека на самом деле не существует» [26]. Именно от этого пути предостерегает нас Франк, анализируя «Легенду о Великом Инквизиторе». Для человека, удерживающего Бога, свобода предоставляет возможности для преодоления пределов собственной личности. «Богочеловек — т. е. одновременно и Бог, и человек — сочетает трансцендентное с имманентным, выводит человека из его изоляции и состояния покинутости Богом — безо всякого принуждения, без отрицания свободного, творческого естества человека»

[24, с. 249]. Франк обвиняет Великого Инквизитора в том, что тот возомнил себя сверхчеловеком и идет по пути презрения других.

Таким образом, мы можем говорить о том, что трактовки русских философов этой легенды схожи в своей сердцевине. Они обращают внимание на Божеское в человеке, сложность и возвышенность человеческой природы, которая жаждет не хлеба, а через соборность пытается удержать абсолют. Они отвергают попытки Великого инквизитора лишить человека свободы, силы и воли, во имя установления земного рая вместо небесного. Возвеличивая человека и видя в нем того, чья субъективность гарантирована Богом, русская философия пытается отстоять человека, его онтологическую инаковость и стремление к Абсолютному несмотря ни на что.

2. Трактовка проблематики «Легенды о Великом Инквизиторе» в европейской мысли.

Обратимся теперь для сравнения к трактовкам западных мыслителей. Начнем с произведения А. Камю «Бунтующий человек». Анализируя тип бунтовщика, философ не единожды обращается к героям Достоевского. Данная трактовка интересна нам в первую очередь как попытка высветить ключевые тенденции европейской мысли, которые укоренены в Римской патристике, и их отличия от русской философской системы, укорененной, свою очередь, в Византийской. Будучи бунтовщиком, Иван Карамазов, в трактовке Камю становится тем, кто «отстаивает справедливость, которую ставит выше божественности». «Он вовсе не отрицает существования Бога. Иван Карамазов отвергает его во имя нравственной ценности» [12, с. 160]. Он позволяет себе свесика судить Бога, в отличие от романтиков, которые стремились говорить с Богом на равных. Карамазов «открыто отказывается от тайны и, как следствие этого, от Бога как от принципа любви» [12, с. 160]. Иван также, согласно Камю, подрывает глубокую зависимость, существующую между страданием и истиной, которую заложило Христианство. Герой отказывается от спасения, постулируя принятие зла как необходимую его часть. Он не отвергает истину, но характеризуют ее как неприемлемую, и «солидаризируется с проклятыми и ради них отказывается от неба» [12, с. 161]. В основе бунта Ивана лежит глубокое ощущение неправоты Бога и «вынужденность творить зло в силу логической последовательности» [12, с. 162].

Результатом восстания против Бога становится принцип «все дозволено» [6, с. 100], который воспринимается Смердяковым как позволение на убийство отца Ивана и, возможно, самого Смердякова. Таким образом, получается, что Иван в результате бунта допускает саму возможность убийства. Ведь он сталкивается с дилеммой: остаться добродетельным, но при этом алогичным или не изменять логике и стать преступником. Однако главным для Камю становится вопрос, который задается в самом романе: можно ли жить в состоянии бунта? Можно, пишет Камю, но только в том случае, если метафизический бунт завершается метафизической революцией. Когда власть Бога на земле оспорена, на его месте должен оказаться человек. Но у Ивана попытка захвата власти остается чисто моральной. При этом, согласно Камю, Достоевский через него становится пророком новой религии. Ведь придут другие и более серьезные, которые из той же точки отрицания и боли будут требовать себе право стать во главе мира. Ведь такие, как Великий Инквизитор, знают, что «люди не столько подлы, сколько ленивы и предпочитают покой и смерть свободе различать добро и зло» [12, с. 164]. И именно они достигнут того единства для человечества, которого не получилось достичь с помощью Бога.

В этой трактовке мы снова можем наблюдать раскрытие той самой внутренней логики европейской мысли, о которой написано выше. Ведь тем, кто довел метафизический бунт до метафизической революции, становится Заратустра Фридриха Ницше. Как справедливо замечает в своей книге профессор Н. Н. Ростова, «Ницше объявляет не атеизм, но антиантропологизм. Смерть Бога его волнует в перспективе расчеловечивания человека» [20, с. 58]. Бог удерживал собой конкретный антропологический тип, который без него существовать не может. Однако все это лишь закономерный результат развития эллинской философской мысли, опора на которую свойственна западной философской традиции и несвойственна русской религиозной философии. В статье «К антропологической модели третьего тысячелетия» С. Хоружий отмечает, что Христианство в своем аутентичном Евангельском ядре формирует радикально другой тип онтологии и антропологии. Сформированная эллинской традицией онтология становится мыслью о едином бытии, в то время как Ветхозаветная традиция находит свое закономерное осмысление в холистической антропологии, в которой «человек сложен в своем

составе, однако в своем отношении к Богу, бытийном статусе есть единое целое» [27, с. 110]. Таким образом, мы можем говорить об антропологической революции, ведь человек будучи бытийно единым, продолжает быть бытийно изменяющимся, поскольку за ним есть определенное бытийное назначение. Именно такой фокус и вытекающий из этого антропологизм оказывается свойственным русской философской традиции. На смену важной для европейского мышления потребности доказать, в русской традиции приходит необходимость показать. Следствием этого становится важность дихотомии истина-ложь для европейского сознания и ее незначительность для русского. Трактую Достоевского, Камю постоянно говорит о попытке Ивана найти истину, забывая о том, что русский человек пытается увидеть Бога, а не объявить его истинным или ложным.

Далее будут сопоставлены подходы к Достоевскому, предложенные З. Фрейдом в его работе «Достоевский и отцеубийство» и И. Нейфельдом в «Достоевском». Объединить данных авторов нам позволяет не только тот факт, что они идейно говорят об одном и том же, но также и то, что психоаналитический очерк Нейфельда вышел под редакцией Фрейда. Оба автора считают, что Достоевский задавал своим читателям большое количество загадок, которые остаются неразрешимыми психологией сознательного. Однако основная мысль текстов заключается в том, что через все творчество Достоевского красной нитью проходит Эдипов комплекс, с которым не мог справиться писатель. «Вечный Эдип жил в этом человеке и создавал эти произведения; это был человек, никогда не преодолевший свой комплекс Эдипа». [17, с. 316]. Используя различные факты из биографии Достоевского, иногда правдивые, иногда ложные, Нейфельд ищет в них опоры для доказательства их с Фрейдом идей. Факт осуждения Достоевского в рамках дела петрашевцев трактуется как попытка убить царя-отца, ведь русские часто называют царя батюшкой. Также Нейфельд с большим интересом пытается ответить на вопрос о том, почему человек, так любящий родину очень много времени проводил за границей? Казалось бы, ответом на этот вопрос могут служить факты из биографии самого Достоевского, согласно которым за границей он оставался на годы, потому что не мог справиться с долгами и боялся арестов. А его письма, в свою очередь, свидетельствуют о невероятном желании писателя вернуться на родину и переживаниях из-за невозможности это сделать.

Но ни Фрейда, ни Нейфельда эти ответы не интересуют, поскольку не подтверждают их идеи. Роман «Братья Карамазовы» в этом ключе закономерно воспринимается как кульминация этих идей в творчестве Достоевского. В этом ключе трактуется и имя отца — Федора Карамазова и даже тот факт, что убийца Смердяков так же, как и сам Достоевский, страдал эпилепсией. Роман не был окончен, писал Нейфельд, потому что во второй части нужно было показать, как все три брата Карамазовы справляются со своим Эдиповым комплексом. А это было невозможно для Достоевского, поскольку он не смог справиться с ним сам. Данная мысль опровергается на том простом основании, что Достоевский умер через два месяца после окончания публикации романа, а значит, не мог физически написать продолжение. Данная трактовка в целом кажется нам ограниченной, потому что является способом редуцировать человека до биологического. Также снова необходимо заметить, что, как было показано выше, она часто основывается не на фактах, а на домыслах, не имеющих ничего общего с реальной биографией Достоевского.

Герман Гессе в своем эссе «Братья Карамазовы, или закат Европы» пишет о том, что, обладая прозорливостью пророка, Достоевский в своем романе небывало отчетливо предсказывает закат Европы. «Идеал Карамазовых, древний, азиатский оккультный идеал, начинает становиться европейским, начинает поглощать европейский дух. И это я называю закатом Европы». [4, с. 312] «В двух словах, это отказ от любой твердо установленной этики и морали в пользу всепонимания, всепримирения, новой, опасной, страшной святости — той, что предрекает старец Зосима, что наполняет жизни Алеши» [4, с. 313]. «Следовательно, новый идеал, угрожающий подсечь корни европейского духа, — это, по-видимому, полная аморальность мыслей и чувств, способность даже в самом дурном, самом безобразном прозревать божественное, необходимое, судьбоносное» [4, с. 314]. Вскрывая смысл этих цитат, мы видим, какой человек угрожает Европе? Человек с нестертыми дихотомиями, в котором уживается и дурное и хорошее, и прекрасное и безобразное, противоречивый, сложный, мягкий и жестокий одновременно. Тот человек, которого не смогла подчинить себе рациональная европейская философия, который не поддается контролю со стороны разума, а продолжает проявлять специфически человеческие стороны собственной личности. Человек,

который как герой «Записок из подполья» «слишком сознает», [10, с. 598] хочет послать все алгоритмы к черту и разрушить хрустальное здание только ради того, чтобы свою волю заявить. Тот человек, который допускает всепримирение, потому что видит в другом частицу бесконечного. Достоевский в письмах писал, что после убийства старухи-процентщицы Раскольников сталкивается с тем, что он оторван от людей, он больше не часть чего-то, что составляет саму его суть. Он «принужден, чтобы хотя погибнуть в каторге, но примкнуть опять к людям; чувство разомкнутости и разъединенности с человечеством, которое он ощутил тотчас же по совершении преступления, замучило его» [9, с. 110]. И дело здесь в том, что все люди объединены как те, кто несет в себе частицу бога. Поправ не человеком установленные порядки, Раскольников отрезает себя от возможности быть частью «собираения человеческих личностей в богочеловечестве» [2, с. 227]. И русское всепримирение, которое так напугало Гессе, не про позволение любого произвола, а про возможность человека вернуться к Богу, даже если он совершил недопустимое. Про преображение человека даже в ситуации, когда оно, казалось бы, уже невозможно. Как глубоко замечает В. С. Соловьев в «Речах в память Достоевского», «...он верил в бесконечную силу человеческой души, торжествующую над всяким внешним насилием и над всяким внутренним падением». [23, с. 57] Но европейской мысли, которую транслирует Гессе, не нужен всякий человек, потому что она не знает, кто он такой. Ей нужен конкретный. Какой человек нужен европейской философии? Тот Иван Карамазов, с которым мы знакомимся в самом начале романа. Потому что дальше, согласно Гессе, «показано превращение Ивана из цивилизованного человека в Карамазова, из европейца — в русского, из типа, сформированного историей, — в бесформенный материал будущего! С потрясающей убедительностью, свойственной сну, описано это постепенное скатывание Ивана прочь из светлого, подобно нимбу круга выдержки, разума, холодности и учености в истерию, в русское, в карамазовщину.» [4, с. 315] Далее Гессе признает слабость европейского разума понять русского человека и заявляет: «...подходя с европейской позиции, твердой, моральной, этической, догматической позиции, нам его не раскрыть. В этом человеке уживается внешнее и внутреннее, добро и зло, Бог и сатана». [4, с. 316] Что не может раскрыть европейская философия, которая,

как справедливо утверждает профессор Ф. И. Гиренок в своей монографии «Введение в сингулярную философию», так и не сумела поставить вопрос о человеке? Идею двойственности человеческой природы, которая вмещает в себя и внешнее и внутреннее, антиномии и дихотомии. Двойственность человека, по Достоевскому, гарантирована сознанием, но его в европейской мысли пытаются вытеснить разум и бессознательное. Так же как закон — мораль, а сам разум сегодня — алгоритмы и ИИ.

Заключение

Возвращаясь к «Легенде...» Достоевского, нужно заметить, что Инквизитор предлагает побороть свободу для того, чтобы сделать людей счастливыми, т. е. избавить человека от того, чтобы быть человеком. Люди устали быть людьми, хотят быть алгоритмами. Ведь сознание, как глубококомысленно заметил Преподобный Иустин (Попович), «самая издевательская привилегия, которую имеет человек». [18, с. 73] Русский человек — бунтовщик, он не отдает свое право на сознание, не хочет быть по ту сторону добра и зла и не пытается выбрать для себя раз и навсегда тезис или антитезис. Он мучается в постоянных, ежесекундных попытках удержать бесконечное, он сомневается и мечется. Он атеист и верующий. Его, как говорил Кириллов, всю жизнь мучит Бог. Сознующий атеист — это такой атеист, который, как говорит старец Зосима, в одном шаге от Бога. Он борется с Богом из тоски по Богу. Где прячется сознание? «В неспокойстве, смятении, несчастьи» [6, с. 303]. Самыми несчастными были те, которые, как говорит Великий Инквизитор, сильнее других сознавали. Уставшие сознавать люди, предсказывает Инквизитор, придут и попросят: «...спасите нас от себя самих» [6, с. 306], т. е. спасите человека от человеческого в нем. Человек мучается тем, что он человек. Иван Карамазов, ища в этом мире Великого Инквизитора, оформляет таким образом собственную потребность в духовном руководстве. Будучи измотанным постоянными попытками понять цель созданного Богом мира, Иван своим «эвклидовским умом» [6, с. 279] не может найти те ответы, которые помогут ему себя не уничтожить. Приведя в мир Великого Инквизитора, он пытается избавиться хотя бы от вопросов, потому что понимает, как они могут измучить. Но это у него, как мы видим, не получается и не получится, потому что как тонко отмечает К. Н. Леонтьев: «...такое состояние, такие колебания горести и боли — вот единственно возможная на зем-

ле гармония» [13, с. 46]. Пытаясь удержать человека при Боге, Достоевский, а с ним и многие представители русской философии, а именно Бердяев, Соловьев, Леонтьев, Розанов, Франк, стремились отстоять человека и не допустить его элиминации из философского дискурса, подрывания его онтологического статуса, а также последующего вслед за этим изъятия у него привилегий существования. Европейский философский дискурс, в свою очередь, наоборот, как в прошлом, так и сегодня продолжает стремиться онтологически уравнивать человека и мир, редуцировать человека или сдвинуть его на периферию, а также отнять его бытийственную уникальность. Русская философия продолжает и сегодня предпринимать попытки концептуализировать человека без стремления в конечном счете его «употребить». Такими попытками становятся концепты Н. Н. Ростового «человек — литургический», Ф. И. Гиренка «Человек-аутист», «Человек перехода» С. А. Смирнова и др. Возможности, которые и в прошлом и на сегодняшний день в философской антропологии, предоставляет русский философский дискурс в конечном счете помогут отстоять человека во время торжества технократизма и попыток вытеснить его на периферию философской мысли, а также уравнивать с постчеловеческими сущностями или животными. Человек, который не живет в метафизической ситуации смерти Бога, сохранит свой особенный статус как тот, кто создан по образу и подобию Божию, а значит, будет менее уязвим в наступившую эпоху технократизма.

1. Бердяев, Н. А. Мирозерцание Достоевского / Н. А. Бердяев. — М. : Академический проект, 2019. — 560 с. (Мир Достоевского).

2. Бердяев, Н. А. О великом инквизиторе: Достоевский и последующие // Н. А. Бердяев. Новое религиозное сознание и общественность. — М. : Молодая гвардия, 1992. — С. 219—241.

3. Булгаков, С. Н. О великом инквизиторе: Достоевский и последующие // С. Н. Булгаков. Иван Карамазов в романе Достоевского «Братья Карамазовы» как философский тип. — М. : Молодая гвардия, 1992. — С. 193—217.

4. Гессе, Г. Магия книги: эссе о литературе / Г. Гессе. — СПб. : Лимбус Пресс : Изд-во К. Тублина, 2022. — 336 с.

5. Гиренок, Ф. И. Введение в сингулярную философию : монография / Ф. И. Гиренок. — М. : Проспект, 2022. — 304 с.

6. Достоевский, Ф. М. Братья Карамазовы : роман / Ф. М. Достоевский. — Москва : Эксмо, 2020. — 896 с. (Библиотека всемирной литературы).

7. Достоевский, Ф. М. Дневник писателя. Сон смешного человека : фантастический рассказ / Ф. М. Достоевский — СПб. : Азбука : Азбука-Аттикус, 2021. — С. 665—684 (Русская литература. Большие книги).

8. Достоевский, Ф. М. Неизданный Достоевский: записные книжки и тетради 1860—1881 гг. / Ф. М. Достоевский. — Т. 83. — М. : Наука, 1971. — 726 с.

9. Достоевский, Ф. М. Письма 1861—1871 / Ф. М. Достоевский. — М. : T8RUGRAM, 2018. — 460 с.

10. Достоевский, Ф. М. Записки из подполья / Ф. М. Достоевский. Полное собрание повестей и рассказов в одном томе — М. : Альфа-Книга, 2019. с.: ил. — С. 596—674. (Полное собрание в одном томе)

11. Достоевский, Ф. М. Преступление и наказание : [роман] / Ф. М. Достоевский. — Москва : Эксмо, 2019. — 608 с.

12. Камю, А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство : пер. с фр. / А. Камю. — М. : Политиздат, 1990. — 415 с. — (Мыслители XX века).

13. Леонтьев, К. Н. О великом инквизиторе: Достоевский и последующие // К. Н. Леонтьев. Наши новые христиане. — М. : Мол. гвардия, 1992. — С. 13—55.

14. Лосский, Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание / Н. О. Лосский. — М. : Книга по требованию, 2021. — 412 с.

15. Митрополит Иларион (Алфеев). Евангелие Достоевского / Митрополит И. Алфеев. — М. : Издательский дом «Познание», 2021. — 232 с.: ил.

16. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра / Фридрих Ницше ; пер. с нем. Ю. Антоновского, Е. Соколовой, С. Франка. — СПб. : Азбука : Азбука-Аттикус, 2021. — С. 285—532. (Non-fiction. Большие книги)

17. Нейфельд, И. Феномен Достоевского. Западные исследователи творчества писателя / Иолан Нейфельд. — М. : Академический проект : Фонд «Мир», 2019. — С. 313—366.

18. Преподобный Иустин (Попович). Философия и религия Ф. М. Достоевского ; пер. с сербского академика Сербской Академии наук и искусств И. А. Чароты / Преподобный И. Попович. — Минск : Изд-во Дмитрия Харченко, 2014. — 439 с.

19. Розанов, В. В. О великом инквизиторе: Достоевский и последующие / В. В. Розанов. О легенде «Великий инквизитор». — М. : Молодая гвардия, 1992. — С. 73—191.

20. Ростова, Н. Н. Мягкая сила постгуманизма. Что нам мешает мыслить по-русски? : монография / Н. Н. Ростова. — М. : Проспект, 2022. — 184 с.

21. Ростова, Н. Н. Проблема человека в современной философии : монография / Н. Н. Ростова. — М. : Проспект, 2020. — 176 с.

22. Сальвестрони, С. Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского : пер. с ит. / Симонетта Сальвестрони. — М. : Изд-во ББИ, 2015. — 258 с. (Религиозные мыслители)

23. Соловьев, В. С. О великом инквизиторе: Достоевский и последующие / В. С. Соловьев. Из речей в память Достоевского. — М. : Молодая гвардия, 1992. — С. 57—71.

24. Франк, С. Л. О великом инквизиторе: Достоевский и последующие / С. Л. Франк. Легенда о Великом Инквизиторе. — М. : Молодая гвардия, 1992. — С. 243—249.

25. Фрейд, З. Феномен Достоевского. Западные исследователи творчества писателя. / З. Фрейд. Достоевский и отцеубийство. — М. : Академический проект : Фонд «Мир», 2019. — С. 295 — 313.

26. Фуко, Мишель. «Человека на самом деле не существует»: о том, что такое психология. — URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/5556-cheloveka-na-samom-dele-neshchestvuet-mishel-fuko-o-tom-chto-takoe-psikhologiya> (дата обращения: 25.05.2023).

27. Хоружий, С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия / С. С. Хоружий. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-antropologicheskoy-modeli-tretiego-tysyacheletiya/viewer> (дата обращения: 27.05.2023).

References

1. Berdyayev N. A. (2019) Mirosozercanie Dostoevskogo [Dostoevsky's worldview]. Moscow, Akademicheskij proekt, 560 p. [In Rus].

2. Berdyayev. N. A. (1992) O velikom inkvizitore: Dostoevskij i posleduyushhie. Iz knigi Novoe religioznoe soznanie i obshhestvennost' [About the Grand Inquisitor: Dostoevsky and the following. New religious consciousness and the public]. Moscow, Molodaya gvardiya, pp. 219-241 [In Rus].

3. Bulgakov S. N. (1992) O velikom inkvizitore: Dostoevskij i posleduyushhie. Ivan Karamazov v romane Dostoevskogo Brat'ya Karamazovy kak filosofskij tip [About the Grand Inquisitor: Dostoevsky and the following. Ivan Karamazov in Dostoevsky's novel as a philosophical type]. Moscow, Molodaya gvardiya, pp. 193-217 [In Rus].

4. Gesse G. (2022) Magiya knigi: e'sse o literature [The magic of the book: essays about literature]. Saint Petersburg, Limbus Press, K. Tublina, 336 p. [In Rus].

5. Girenok F. I. (2022) Vvedenie v singularnyuyu filosofiyu: monografiya [Introduction to singular philosophy: monograph]. Moscow, Prospekt, 304 p. [In Rus].

6. Dostoevskij F. M. (2020) Brat'ya Karamazovy [The Brothers Karamazov]. Moscow, E'ksmo, 896 p. [In Rus].

7. Dostoevskij F. M. (2021) Dnevnik pisatelya. Son smeshnogo cheloveka. Fantasticheskiy rasskaz [The Writer's diary. A funny man's dream. A fantastic story]. Saint Petersburg, Azbuka, Azbuka-Attikus, pp. 665-684 [In Rus].

8. Dostoevskij F. M. (1971) Neizdannyy Dostoevskij: zapisnye knizhki i tetradi 1860-1881 gg., [The unpublished Dostoevsky. Notepads and notebooks 1860-1881]. Moscow, Nauka, Vol. 83. 726 p. [In Rus].

9. Dostoevskij, F. M. (2018) Pis'ma 1861—1871 [The letters 1861—1871]. Moscow, T8RUGRAM, 460 p. [In Rus]

10. Dostoevskij F. M. (2019) Polnoe sobranie povestey i rasskazov v odnom tome [The complete collection of novels and short stories in one volume]. Moscow, pp. 596-674 [In Rus].

11. Dostoevskij F. M. (2019) Prestuplenie i nakazanie [Crime and punishment: the novel]. Moscow, E'ksmo, 608 p. [In Rus].

12. Kamyu A. (1990) Buntuyushhij chelovek. Filosofiya. Politika. Iskusstvo [The rebellious man. Philosophy. Politics. Art]. Moscow, Politizdat, 415 p. [In Rus].

13. Leont'ev K. N. (1992) O velikom inkvizitore: Dostoevskij i posleduyushhie. Iz knigi «Nashi novye xristiane» [About the Grand Inquisitor: Dostoevsky and the following. From the Book «Our New Christians»]. Moscow, Mol. Gvardiya, pp. 13-55 [In Rus].

14. Losskij N. (2021) Dostoevskij i ego xristianskoe miroponimanie. [Dostoevsky and his Christian worldview]. Moscow, Kniga po Trebovaniyu, 412 p. [In Rus].

15. Mitropolit Ilarion (Alfeev). (2021) Evangelie Dostoevskogo. [Dostoevsky's Gospel]. Moscow, Poznanie, 232 p. [In Rus].

16. Nicshhe F. (2021) Tak govoril Zarathustra [Thus spake Zarathustra]. Saint Petersburg, Azbuka, Azbuka-Attikus, pp. 285-532 [In Rus].

17. Nejfel'd Iolan (2019) Fenomen Dostoevskogo. Zapadnye issledovateli tvorchestva pisatelja. Dostoevskij [The phenomenon of Dostoevsky. Western researchers or the writer's work. Dostoevsky]. Moscow, Akademicheskij proekt; Fond «Mir», pp. 313-366 [In Rus].

18. Prepodobnyj Iustin (Popovich) (2014) Filosofiya i religiya F. M. Dostoevskogo. [Dostoevsky's philosophy and religion]. Minsk, Chastnoe predpriyatye «Izdatel'stvo Dmitriya Xarchenko», 439 p. [In Rus].

19. Rozanov V. V. (1992) O velikom inkvizitore: Dostoevskij i posleduyushhie. O legende «Velikij inkvizitor». [About the Grand Inquisitor: Dostoevsky and the following. About the legend of the Grand inquisitor]. Moscow, Mol. Gvardiya, pp. 73-191 [In Rus].

20. Rostova N. N. (2022) Myagkaya sila postgumanizma. Chto nam meshaet myslit' po-russki? : monografiya. [The soft power of posthumanism. What prevents us from thinking in russian: monograph]. Moscow, Prospekt, 184 p. [In Rus].

21. Rostova N. N. (2020) Problema cheloveka v sovremennoj filosofii: monografija. [The problem of man in modern philosophy: monograph]. Moscow, Prospekt, 176 p. [In Rus].

22. Sal'vestroni Simonetta. (2015) Biblejskie i svyatootecheskie istochniki romanov Dostoevskogo. [Dostoevsky's Biblical and Patristic sources]. Moscow, Izdatel'stvo BBI, 258 p. [In Rus].

23. Solov'ev V. S. (1992) O velikom inkvizitore: Dostoevskij i posleduyushhie. Iz rechej v pamyat' Dostoevskogo. [About the Grand Inquisitor: Dostoevsky and the following. From speeches in memory of Dostoevsky]. Moscow, Mol. Gvardiya, pp. 57-71 [In Rus].

24. Frank S. L. (1992) O velikom inkvizitore: Dostoevskij i posleduyushhie. Legenda o Velikom Inkvizitore. [About the Grand Inquisitor: Dostoevsky and the following. The legend of the Grand Inquisitor]. Moscow, Molodaya gvardiya, pp. 243-249 [In Rus].

25. Frejd Zigmund. (2019) Fenomen Dostoevskogo. Zapadnye issledovateli tvorchestva pisatelja. Dostoevskij i otceubijstvo. [The phenomenon of Dostoevsky. Western researchers or the writer's work. Dostoevsky and parricide]. Moscow, Akademicheskij proekt; Fond «Mir», pp. 295 — 313 [In Rus].

26. Fuko M. Cheloveka na samom dele ne sushhestvuet: o tom, chto takoe psixologiya [Man doesn't really exist. Michel Foucault on what psychology is], available at: <https://theoryandpractice.ru/posts/5556-cheloveka-na-samom-dele-ne-sushchestvuet-michel-fuko-otom-chto-takoe-psikhologiya> — (accessed 25. 05. 2023). [In Rus].

27. Horuzhij S. S. K antropologicheskoy modeli tret'ego tysjacheletija. [Towards the anthropological model of the third millennium], available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-antropologicheskoy-modeli-tretiegotysyacheletiya/viewer>. (accessed 27. 05. 2023). [In Rus].

Статья поступила в редакцию 07.06.2023

For citing: Kholodnova, K. N. Anthropology of the Grand Inquisitor in F. M. Dostoevsky's novel "The Brothers Karamazov" / K. N. Kholodnova // *Socium i vlast'* [Society and Power]. — 2023. — № 3 (97). — P. 66—77. — DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-66-77. — EDN VPYTPD

UDC 128

EDN VPYTPD

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-66-77

ANTHROPOLOGY OF THE GRAND INQUISITOR IN F. M. DOSTOEVSKY'S NOVEL "THE BROTHERS KARAMAZOV"

Ksenia N. Kholodnova,

Lomonosov Moscow State University,
Faculty of Philosophy,
Postgraduate Student of the Department
of Philosophical Anthropology.
Moscow, Russia.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-7336-0230>

E-mail: kholodnovaksenia@mail.ru

Abstract

Introduction. The technocratization that a person faces in the current reality, along with increased life comfort, has also brought with it a clear threat to changing the status of a person in the world irrevocably. In the discourse of modern posthumanistic philosophy, attempts are being made not to annul the privileges of a person, but to extend them to the whole world, that is, to make suffering, the ability to question, subjectivity and other characteristics of a person belong to everyone. The Russian philosophical tradition of questioning about man throughout its existence denied and continues to deny the deanthropologization of the world and seeks to conduct a discourse about man as one who is ontologically not equal to the world and cannot be forced out of the privileged position he occupies.

The purpose of the article is to touch upon the most interesting, in the author's opinion, works existing in the world research field concerning the philosophical understanding of the "Legend of the Grand Inquisitor", as well as to develop her own idea, which is based on an attempt to philosophically and anthropologically refract the "Legend" and to show that it bears the features of precisely Russian philosophical thought and radically denies the deanthropological tendencies of Western thought, arising from its internal logic and naturally leading it to nullify the privileged position of man in the world, and to demonstrate the possibilities that the Russian philosophical tradition provides for overcoming the anthropological catastrophe, which is so widely discussed today.

Methods. The main method of the research is a comparative philosophical and literary analysis of the works of F. M. Dostoevsky, V. V. Rozanov, N. A. Berdyaev, S. L. Frank, A. Camus, Z. Freud, I. Neifeld, G. Hesse, as well as a point reference to the works of K. N. Leontiev, S. N. Bulgakov, N. O. Lossky and V. S. Solovyov. These types of analysis are aimed at identifying connotations and discrepancies in the philosophical systems of the studied thinkers, both at the level of textual analysis of their works, and at the level of studying their concepts. Textual analysis is used as an additional method. The author of the article gives a conscious preference to the comparative method, as such, which serves to achieve the purpose of the article.

Scientific novelty of the research. The paper focuses on comparing attempts to conceptualize a person in the discourse of Russian and European thought. As exemplified by a number of representatives of the Russian and Western intellectual traditions, as well as a comparative analysis of their concepts. The article attempts to reflect the deep difference between the two anthropologies. In addition, the author makes an attempt to find in the philosophy of F. M. Dostoevsky those deep anthropological problems that are of a universal nature, and have found their understanding, both in the Russian and in the European philosophical tradition.

Results. The author explores the anthropological configurations of the philosophies of the chosen thinkers. The article analyzes both Russian and European attempts to ask about a person, focusing their attention on interpreting the "Legend of the Grand Inquisitor", which is part of the last novel by the Russian writer and thinker F. M. Dostoevsky.

Conclusions. Russian philosophical thought, which is rooted in the Gospel tradition of comprehending man, is characterized by attempts to see person as finite, which contains the infinite. Russian philosophy in its ideas continues to defend man, his existential uniqueness and subjectivity, guaranteed by God. At the same time, European philosophy is on the path of development, in the process of which a person risks losing the privileges of existence, a posthuman, a superhuman is conceptualized, and a tendency is outlined to blur the border between a human and non-human entities.

Keywords:

Russian philosophy,
Dostoevsky's anthropology,
man,
deanthropologization

Для цитирования: Чупров, А. С. Антропология Гегеля как учение о душе человека / А. С. Чупров // Социум и власть. — 2023. — № 3 (97). — С. 78—92. — DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-78-92. — EDN TXKTEL

УДК 111.12

EDN TXKTEL

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-78-92

АНТРОПОЛОГИЯ ГЕГЕЛЯ КАК УЧЕНИЕ О ДУШЕ ЧЕЛОВЕКА

Чупров Александр Степанович,

Благовещенский государственный педагогический университет, профессор кафедры всеобщей истории, философии и культурологии, доктор философских наук, профессор. Благовещенск Амурской области, Россия.
ORCID: 0000-0002-3279-2853
E-mail: alex.chupr@yandex.ru

Аннотация

Статья посвящена анализу гегелевской антропологии как учению о душе человека. Прагматическая цель данного исследования состоит в адаптации гегелевских концептов к современной ментальности. Главным методом исследования стала герменевтика как воссоздание основных смыслов гегелевского текста в процессе авторской интерпретации. Новизна исследования состоит в выявлении предельных онтологических оснований, возможностей и границ гегелевского подхода и метода исследования человеческой души. Основной результат исследования — это смысловая и стилистическая ткань текста, содержание которого позволяет сделать вывод как о непреходящей ценности работы Гегеля, посвященной антропологии, инвариантности высказанных в ней идей, так и ограниченности сугубо идеалистического и даже логоцентристского подхода. Статья может быть интересна и полезна как со стороны изучения историко-философской, онтологической и философско-антропологической проблематики, так и с точки зрения преподавания вузовского курса философии.

Ключевые слова:

антропология,
человек,
душа,
дух,
природа,
материя,
субъектность

Введение

Г. В. Ф. Гегель (1770—1831) первым после И. Канта представил в своих трудах *систематическое* осмысление человека, причем, во всех основных формах его существования: индивидуально-телесной, социально-правовой и духовно-метафизической природы. Эта систематичность была предопределена *спецификой* гегелевского подхода в исследовании человека, которую афористично сформулировал А. А. Александров: «К философии человека — через *фундаментальную онтологию*» [1, с. 16].

Правда, именно онтологичность и систематическая всеохватность гегелевского взгляда на человека всегда были широким полем для появления односторонних и взаимоисключающих оценок места и роли человека в системе Гегеля — от якобы полного игнорирования философам темы человека до утверждения о центральном месте понятия «человек» в его философии. Такие крайние оценки вряд ли соответствуют истине, однако, как говорил сам Гегель, *посередине не истина, а проблема*. В данном случае проблема заключается в *специфичности* гегелевского *понимания* сущности человека и его места в мироздании, которое всегда было объектом критики буквально «со всех сторон», о чем подробнее скажу чуть ниже.

Это понимание, с одной стороны, было логическим *развитием* всей западноевропейской *христианской* философии эпохи Средневековья, Возрождения и Нового времени (особенно Декарта, Лейбница, Канта, Фихте и Шеллинга); с другой стороны, — *как бы возвращением* к идеям античности VII вв. до н. э. — прежде всего к диалектике Гераклита и Платона, которая во многом была созвучна диалектическим принципам даосизма Лао Цзы, а также онтологии Упанишад (поздний слой древнеиндийских Вед), полагавшей *тождество личного и всеобщего бытия*. Недаром Гегель утверждал, что «сущность философии <...> не имеет никакой основы для оригинальности» [8, с. 156], т. е. *подлинная* философия всех времен и народов всегда говорит *об одном и том же*, хотя и *разным языком* — языком, соответствующим своей культуре и эпохе, и, конечно, индивидуальным *особенностям* конкретного философа.

В этой связи — несколько замечаний относительно *языка* самого Гегеля. Представления о его невероятной сложности и, соответственно, трудности для понимания давно стали поводом для язвительных замечаний и анекдотов. Так, Шопенгауэр на-

зывает язык Гегеля «умопомрачительным», а Ленин — «средством для головной боли». Можно вспомнить и студенческий анекдот о последних словах Гегеля, якобы сказавшего перед смертью, что «только один ученик понял меня, но и тот понял неправильно». На мой взгляд, дело обстоит с точностью «до наоборот». Во-первых, лексика Гегеля очень проста: в сущности, это повседневная, или бытовая, лексика, которой владеет уже пятилетний ребенок. Гегель редко употреблял без необходимости специальные термины, а если использовал их, то всегда пояснял значение слова, которое читателю могло быть неизвестно. Во-вторых, гегелевский стиль изложения — это «диалог с самим собой», разумеется, на понятном автору языке, но по отношению к читателю его можно назвать «диктаторским», когда ты должен понимать каждую гегелевскую мысль с точностью понимания математического текста, где нет середины: либо ты понимаешь правильно и точно, либо не понимаешь вовсе. У Гегеля не язык сложен, а необычен и сложен предмет мысли — *диалектика самого себя познающего бытия в его свободе и необходимости*. В-третьих, хотя Гегель осмысливал бытие в его развитии, или становлении, стиль гегелевского мышления я бы назвал скорее *пространственным*. Поясню, почему.

Мир, чтобы просто быть, в первую очередь, нуждается в *пространстве*. Эта пространственность мира вытекает из его неустранимой *материальности*. Время — это уже почти роскошь, связанная с развитием, или изменением, в пространстве. В XVII веке Декарт связал пространство исключительно с материей, а мышление — со временем, что, в сущности, делал и Кант, называвший время *формой мысли*. Гегель же мыслит бытие в первую очередь *пространственно*, как нечто внутреннее и внешнее, поэтому у него всё в мире существует «в-себе», «вне-себя», «для-себя», «для-другого», превращается в «своеё иное» и вступает с ним в отношение. Реже используются слова «до» и «после», хотя и они имеют в первую очередь пространственное значение, и только во вторую — временное. И это оправдано не только *пространственностью* мироздания, но и с точки зрения гегелевского абсолютного идеализма, где идея — это ВСЁ. Однако идея и у Платона, и Аристотеля, и Гегеля всегда есть *отношение*, которое, согласно Гегелю, имеет своё *реальное* воплощение (конечно, «со временем») только в *пространстве*. Как говорится, из пункта А в пункт В и обратно. Здесь время — лишь «попутчик» изменчивого пространства или, как

говорил Хайдеггер, «ничто-из-сущего». «Не во времени всё возникает и преходит (уходит в прошлое — А. Ч.), а само время есть это становление» [15, с. 19], — подчеркивал Гегель, поэтому и мышление у него — это *опосредование*, соединяющее во времени то, что реально существует и меняется в пространстве¹.

Специфика гегелевского понимания человека

Гегелевское понимание человека, хотя и сопряжено с *протестантизмом*, в котором Бог как бы «приватизирован» индивидом, — это отнюдь не буквальное воспроизведение тезиса о *внешней* богоподобности человека, т. е. основополагающей для христианства идеи о сотворении человека Богом по своему *образу и подобию*. Но это и не представление Фомы Аквинского о промежуточности бытия человека — между животным и ангелом. Не антропоцентрическая претензия гуманистов Возрождения на равенство человека и Бога и тем более не идея человекобожия, в котором человек — выше и даже «вместо» Бога. Не кантовское понимание человека, продуцирующего для себя идеал чистого разума, который воплощается в «проблематичных» (спорных) представлениях человека о Боге. Не фейербаховское представление вполне земного человека о Боге как о своей родовой сущности (чувственной любви), и разумеется, не воинствующий атеизм, который принципиально отрицает целесообразность рассматривать человека относительно к Богу, поскольку вообще отрицает его существование.

У Гегеля человек, точнее, его *бытие* оканчивается *условием и моментом становления* Бога как Бога: «Бог есть Бог лишь постольку, поскольку он знает самого себя; его знание самого себя есть, далее, его самосознание в человеке, а знание человека о Боге развивается, далее, до знания себя человеком в боге» [9, с. 416]. Иначе говоря, Бог не может быть Богом, если Он не творит человека с присущим ему, человеку, *самосознанием*, но и человек не может быть человеком —

¹ Французский историк философии русского происхождения Александр Койре (Александр Вольфович Койранский, 1892—1964) объяснял трудность понимания гегелевского стиля необходимостью выразить изменчивость, или *становление*, бытия во времени [15, с. 19], но, на мой взгляд, для этого никакой особый язык не нужен: достаточно показать последовательность событий и даже дать их хронологию, тогда как трудность состоит именно в том, чтобы выразить изменчивость и становление *пространства как время*.

в полном соответствии своему понятию — без знания себя в Боге. Посредством человека Бог мыслит и осознает самого себя как свободный Дух и таким образом (в соответствии с главным принципом гегелевской философии — *тождеством бытия и мышления*) обретает своё *подлинное бытие*.

Согласно Гегелю, существование осознающего себя человека — это не просто *необходимые условия* самого бытия; тут бытие Бога и бытие человека оказываются *взаимно обуславливающими* в единстве своего тождества в Духе и различия в способах действительного существования. У Гегеля существование осознающего себя человека — это вовсе не декартовское *Cogito ergo sum*, а самое достоверное *свидетельство* бытия Бога, ибо дух — это *божественное* в человеке. Именно *единство тождества и различия* в бытии человека и бытии Бога делает человека *подлинным субъектом* (т. е. *основой существования*) и своей личной жизни, и общества, и мировой истории, и высшей формой самосознания абсолютно духа, т. е. искусства, религии и философии.

Как уже сказано, такое понимание Гегелем *онтологической* сущности человека всегда вызывало критику со всех сторон. На протяжении двух столетий одни критики Гегеля упрекали его в *логоцентризме*, другие, напротив, в *пренебрежении* даже здравым смыслом; одни обвиняли в *фидеизме*, другие, напротив, *безбожии*; одни подозревали его в низведении человека до *«расходного материала»* в процессе познания мировым духом своей свободы, другие, напротив, в *апологетике антропоцентризма*; одни уличали Гегеля в крайнем *либерализме*, сделавшего свободу индивида религией западной цивилизации, другие, напротив, усматривали в философии Гегеля обоснование *тоталитаризма* немецко-фашистского толка; одни осуждали за *отрыв ото всякой реальности*, а другие, напротив, критиковали за *мещанскую ограниченность, приземленность и конформизм*. Все читали один и тот же текст, а понимали и оценивали его очень по-разному. Правда, *односторонние и полярные* оценки больше говорят об особенностях мировоззрения критиков, чем о философии Гегеля, но даже самые суровые критики не могут отрицать исключительную *глубину и точность* конкретных характеристик (часто очень неожиданных) Гегелем самых разных свойств человека и сторон его жизни. Поэтому моё личное отношение к текстам Гегеля, касающихся человека, всегда было не столько оценочным, сколько *прагматическим и внемлющим*: меня интересовал не столько

сам Гегель и отличие его философии от других учений, сколько *человек*, и всегда хотелось — *с помощью* Гегеля — знать, а главное *понимать* в человеке то, чего я еще не знал, а если и знал, то не понимал сути или не мог ее четко сформулировать.

Рамки данной работы не позволяют сделать даже краткий обзор гегелевских суждений, касающихся онтологии человека. Проще прочитать самого Гегеля, хотя это совсем не просто. И только, как бы растворившись в Гегеле, можно попытаться отстраниться от его текста и определиться в своем отношении к гегелевскому учению о человеке. Здесь я ограничусь лишь собственной *интерпретацией* «Антропологии» — специального раздела в третьем томе «Энциклопедии философских наук», посвященном философии духа. В своей антропологии Гегель исследует человека как *носителя субъективно-го духа* и показывает *становление разумной души человека*. Без уразумения этой специфической части гегелевской философии вряд ли можно составить более или менее достоверное и достаточно полное представление о том, какое *содержание* вкладывал Гегель в *понятие* «человек» и почему Гегель определял человека как *понятие*.

Чтение и интерпретация гегелевской «Антропологии» сопряжено с одной — сугубо *психологической* — трудностью. Поскольку ни один человек не может жить ощущениями другого, гегелевский анализ самовосприятия и развития человеческой души требует от читателя не только интеллектуальных усилий, но и постоянной *интроспекции*, или саморефлексии, а также *соотнесения* гегелевских суждений со своим восприятием самого себя, своими личными переживаниями собственной телесности и ментальности. Без такой интроспекции, чтение «Антропологии» может оказаться просто бессмысленным, а сам текст будет восприниматься набором заумных, но ничего не значащих фраз, лишенных всякого объективного содержания. Гегелевскую антропологию не столько трудно понимать, сколько трудно психологически *проживать*. Может быть, именно этой причине исследований, посвященных гегелевской антропологии, за двести лет было сравнительно *немного*, на что обратил внимание К. В. Чепурин, защитивший под руководством А. М. Руткевича в 2011 году кандидатскую диссертацию на тему «Место антропологии в системе философии духа Г. В. Ф. Гегеля» [19, с. 5]. Интеллектуальные и психологические трудности в осмыслении гегелевской антропологии отчасти снимаются обращением к лекциям

Гегеля о феноменологии духа, в которых философ более «человеческим» языком разъясняет содержание соответствующего раздела в «Энциклопедии философских наук» [6, с. 120—128; 7, с. 41—154].

Гегелевская антропология как учение о становлении субъективного духа

Сам термин «антропология» (в буквальном переводе с древнегреческого «человековедение», «человекознание») сегодня имеет несколько значений. Во-первых, означает естественную науку о появлении человека на нашей планете и его биологической эволюции. Во-вторых, науку о различных психологических типах людей, обусловленных их физиологией и географическими условиями жизни человека. В-третьих, гуманитарно-историческую науку о различных типах культуры (в сущности, это синоним этнографии, по-другому — этнологии), в т. ч. «культурную антропологию» — науку о культурных психотипах людей, обусловленных особенностями их физиологии. В-четвертых, раздел философии об *онтологической* сущности человека и его атрибутах, которые, собственно, и делают человека человеком. Понятно, что Гегель употребляет этот термин преимущественно в последнем значении. Более того, подчеркивает, что антропологию как *философскую* науку о человеке следует отличать от эмпирического *человекознания* и *эмпирической психологии*, которых больше интересуют *индивидуальные* особенности людей, а не то главное, фундаментальное, что присуще человеку вообще в соответствии с его *понятием*.

Напомню, что исходным принципом философии Гегеля является принцип *тождества бытия и мышления*, воплощенного в Абсолютной идее. В процессе своего *самопознания* Абсолютная идея проходит три ступени и предстаёт как логика, природа и дух. В свою очередь, дух также развивается, поднимаясь по трем ступеням, — субъективный дух, объективный и абсолютный. Гегелевское учение о *человеческой* душе как *понятия* Абсолютной идеи — это ступень *субъективного* духа.

Поскольку Гегель рассматривает человека вообще как понятие, воплощение и высшую ступень *самопознания Абсолютной идеи* в качестве *субъективного* духа, то прежде всего следует пояснить, а что, собственно, Гегель называет духом. Разумеется, философ исходит из *христианского* представления о *тройственности* Бога —

Бога-отца, Сына и Святого духа. Согласно Гегелю, манифестация (самообнаружение, или откровение) духа есть *действительность* как наличное бытие духа. Так *бесконечность* духа открывает себя через *конечное* — действительный мир существования конечных (ограниченных во времени и пространстве) вещей и явлений. Именно здесь, в этой действительности, в этом «другом», дух открывается подобно тому, как Бог-отец открывает себя через своего сына Христа, рождающегося, умирающего и воскрешающего. В этой *тройственной* истории Христа некоторые исследователи даже усматривают *алгоритм* (триаду) гегелевской концепции *человеческой* души, причем как в целом, так и на каждой ступени ее становления [19, с. 29].

Дух, таким образом, есть *единство* содержания и формы, возможности и действительности, поскольку его *действительность* как раз и состоит в его манифестации, или *откровении* (§ 383). И. А. Ильин в своем фундаментальном труде «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918) даже счел возможным определить гегелевское учение о бытии и человеке как «*путь* Бога» и «*путь* человека» [11]. На мой взгляд, такая *образная* характеристика не лишена основания, но не отражает главного. Уж если использовать *образ* *пути*, то гегелевское учение о человеке следовало бы назвать «*Единством* *пути* Бога и человека», где человек — это, если не конечная цель божьего промысла, то как минимум «*полутчик*» Бога. К тому же, Гегель все-таки — философ, а не теолог, и свою задачу он видел в *понимании* сущности *человека*, а не Бога, поэтому понятие духа в данном случае — это не столько характеристика Бога и его «пути», сколько того, *что и как* *делает* *человека* *человеком*. Истина, — цитирует философ изречение Христа, — *делает* *дух* *свободным*, а *свобода* — *истинным* (§ 382). Именно *познание истины* и *дух* как *свобода*, *делают* *человека* *человеком*.

Свобода — это в первую очередь (согласно Гегелю) *отрицательность*. Она же — *независимость*, прежде всего, от страдания и зла. Более того, дух изначально в себе самом предполагает и страдание, и зло. Зло, — пишет Гегель, — есть не что иное как дух, «*ставящий* себя на острие своей *единичности*». В этой красивой и немного загадочной фразе, как я понимаю, речь идёт о *духе*, *заостренном* на человеке — частном, смертном и неповторимом; человеке, который, *самим фактом* своего *конечного* существования реализует изначально заложенное

в духе (вместе со свободой) зло и страдает от этого, поэтому человеку, наделенного свободой духа, чтобы быть независимым от страдания и зла, суждено *преодолевать их*.

Преодоление страдания и зла, освобождение от всех форм наличного бытия, не соответствующих понятию духа, — вот цель бытия человека и его *крест*. Для духа преодоление другого — это не только возможность, но и *необходимость*. В сущности, эта *власть* духа над имеющимся в нем самом содержанием. Власть, которая составляет *основу свободы* духа. Таким образом, *свобода* — это *власть духа над самим собой*, позволяющая — в данном случае человеку как его частному воплощению — если не искоренить зло, то хотя бы намеренно не творить его.

Три «ипостаси» души человека

В своем становлении субъективный дух проходит три ступени:

- 1) Душа;
- 2) Сознание;
- 3) Дух как таковой.

Каждая из трех ступеней является предметом соответствующего раздела философии, или относительно самостоятельной философской дисциплины.

А. Субъективный дух в-себе или непосредственный. Это предмет *антропологии* в философском значении этого слова как учения о *душе человека*.

В. Субъективный дух для-себя или опосредованный. Это предмет *феноменологии духа*, исследующий сознание и формы чувственного и интеллектуального *познания*.

С. Субъективный дух как *субъект*. Это предмет *философской психологии* (букв. учения о душе), исследующей *нравственно-практическую* сторону присущего человеку духа как единство способности мышления (*интеллигенции*) и *воли*. На этой ступени развития субъективного духа интеллигенция превращает субъективное содержание разума в *идею*, или *конкретное всеобщее*, и получает *образ* (Gestalt). Только здесь, в психологии, — подчеркивает Гегель, — дух есть для-себя-самого-сущим *разумом* и приходит к единству с самим собой, а, стало быть, к *истине и свободе*. Так, благодаря становлению субъективного духа человек становится тем, кем он *должен быть*, иначе говоря, соответствует своему *понятию* — понятию *человека*.

На каждой из трех ступеней своего развития субъективный дух оказывается *двойственным*, а именно — находится в *отно-*

шении к самому себе как субъект к объекту. Другими словами, живая душа в качестве *субъекта* всегда чувствует и мыслит *самое себя* в качестве *объекта*. Без этого самоощущения и рефлексиирующего самосознания человек в принципе не может быть человеком, т. е. *субъектом*, который сам для себя, а не только для «другого», способен быть *объектом*, смотреть на себя *как бы* со стороны, и таким образом *осознавать себя* тем, кто он есть на самом деле, чего, возможно (!), не способно делать ни одно другое существо на Земле.

Сама *жизнь* опосредует, т. е. делает связанными и даже родственными, с одной стороны, *материальную* природу, с другой, — *идеальный дух*. В этой связи Гегель не мог обойти молчанием «вечный» *вопрос об общении души и тела*. Это общение все принимают как *факт* и в то же время как непостижимую *тайну*, но всегда были различные варианты ответа. Так, Эпикур понимал душу и тело как абсолютно самостоятельные начала, поэтому только в их небытии или порах (пустотах) осуществляется это общение. В Новое время философы — от Декарта до Лейбница — связывали общение души и тела с Богом, хотя словом «бог», замечает Гегель, тут просто обозначается *тайна* такого общения. По мнению Гегеля, ближе всех подошел к решению этой проблемы Спиноза, однако его суждения философ нашел слишком абстрактными, не показывающими внутреннее *развитие* (диалектику) единой субстанции как творящей и одновременно сотворенной природы.

Для Гегеля решение проблемы общения души и тела возможно только при условии понимания *бытия* Бога как *Духа*, в котором снимается абсолютная противоположность материального тела и идеальной души, когда каждая из противоположностей оказывается, как выражался Платон, «другим самого себя». В сущности, гегелевский ответ сводится к положению о том, что *природа*, будучи творением Духа как единства субъекта и объекта, *изначально одухотворена*, поэтому сама в себе содержит *возможность порождения* индивидуальной и неповторимой (единичной) души. Где и когда именно — это уже вопрос конкретных обстоятельств и времени. В этой связи напомним мысль Фалеса (VI в. до н. э.) об изначальной, хотя и скрытой, *одушевленности* вселенского первоначала — воды, а также сформулированный уже в XX столетии «*антропный принцип*», согласно которому «вселенная и, следовательно, фундаментальные параметры, от которых она зависит, должна быть такой, чтобы в ней на

некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей» [3].

В своем становлении душа человека опять-таки проходит три ступени:

- а) в своей непосредственной природной определенности это еще только *природная душа*;
- в) в качестве индивидуальной она существует как *чувствующая душа*;
- с) в своей телесности, получившая в ней *образ*, душа существует как *действительная душа*.

В этой триаде К. В. Чепурнов усматривает развитие Гегелем кантовской идеи об *интенсивности* души как интенсивности духа [19, с. 19], т. е. изменение *количественной* характеристики при сохраняющемся качестве. Правда, такая характеристика, хотя и не лишена основания применительно к *конечным* вещам, вряд ли применима к понятию вечного и бесконечного духа, в принципе не имеющего количественных параметров.

Природная душа

Природная душа в качестве всеобщей, или *мировой души*, есть еще только всеобщая *субстанция*. Мировая душа — это, сущности, «стройматериал» и возможность возникновения души действительной, единичной, обладающей своей *субъектностью*¹.

В *противоположность* макрокосму природы, *природную душу* можно обозначить как *микрокосм*. Это своего рода *сжатый макрокосм*. У Гегеля это означает не столько уменьшение макрокосма до размера микрокосма или простое сходство между ними, сколько то, что существование каждой индивидуальной души обусловлено не какой-то отдельно взятой причиной или обстоятельством, а *всем одухотворенным космосом* во всем его бесконечном многообразии.

Всеобщая планетарная жизнь природного, отмечает Гегель, *дифференцируется* в конкретные различия нашей планеты (Зем-

¹ В русской традиции слово *Subjektivität* на протяжении двух столетий обычно переводится как «субъективность», но это не всегда точный по смыслу перевод, означающий сугубо *субъективный, частный, односторонний или особенный* характер какого-либо явления или мнения, тогда как наряду с этим возможен, а часто просто необходим другой перевод — «*субъектность*», т. е. то, что делает человека, как и Бога, субъектом, т. е. деятельной, самостоятельной и независимой *основой объекта*. В философских текстах Канта, Гегеля и Маркса по большей части имеется в виду второе значение, а не первое. Конечно, какой именно перевод нужен, зависит от контекста, в котором употреблен термин.

ли), а потому распадается на географические части света со своими особенностями, и обуславливает *различие* рас и этносов, — и далее — родов, семей, поколений и всех иных природных определений *индивидуальной души* (например, ее темперамента, таланта и образа — физиономии, роста, пропорций тела и т. д.).

Однако, подчеркивает Гегель, природные определения (качества) природной души, например, расовые различия между людьми, обусловленные климатом и географическими условиями, не являются чем-то внешним для нее. Напротив, «сама душа имеет в них эти определения». Иначе говоря, тело оказывает на душу определенное влияние, обуславливая её индивидуальные *особенности*, но главное у Гегеля все же состоит в другом. Не вещи имеют душу, а наоборот — душа как субъективный дух имеет в своем распоряжении вещи (тело), сохраняя при этом свою свободу и независимость от природы. Говоря по-детски, одни души владеют и распоряжаются по своей воле *телами* европеоидов, другие — негроидов, третьи — монголоидов и т. п.

Из факта происхождения, замечает Гегель, нельзя извлечь никакого основания для признания или непризнания за людьми права на свободу или господство. В философии также неважно, произошли ли все расы от одной пары родителей или от многих. Человек сам по себе разумен, и в этом заключается *возможность* равноправия всех людей. Другое дело — как эта возможность реализуется в конкретных географических и исторических обстоятельствах.

В разделе, посвященном природной душе, дана весьма обстоятельная характеристика расовых различий, а также цивилизационных, национальных и возрастных особенностей. Характеристика чрезвычайно занимательная и познавательная, в которой читатель найдет множество точных наблюдений и глубоких суждений (особенно касающихся *возрастных особенностей*), хотя, конечно, в свете современных представлений характеристика в чем-то устаревшая. Правда, всё это не имеет непосредственного отношения к *онтологии души*, а относится скорее к культурной антропологии и эмпирической психологии, поэтому ограничимся просто указанием параграфов для интересующихся этой темой (§ 393—396).

А вот *различие и отношение полов* (§ 397) — это более принципиальный вопрос, поскольку для конечного (смертного) в своем существовании индивида оно означает способ продления себя в потомстве, или,

как выражается Гегель, «снятия» индивидом своей конечности. С точки зрения биологического существования человека, ни для чего другого оно не предназначено, однако имеет очень важные следствия для социальной, особенно *семейной*, нравственной и духовно-эстетической сфер жизни человечества. На мой взгляд, не будь этого различия, человеческой культуры как таковой просто не было бы. Это обстоятельство гораздо существеннее, чем так называемая *сублимация* либидо (т. е. реализация сексуальной энергии во вне-сексуальной форме), о которой говорил З. Фрейд: на деле либидо — это не более чем *жизненная энергия вообще* любого индивида, и суть вопроса состоит вовсе не в ограничении, замещении и выходе энергии, в том, *на что* эта энергия направлена и, соответственно, *чем* (какими запретами) ограничена в *соответствии с целью*.

Согласно Гегелю, душа не рождается. Она *пробуждается*. Исходное состояние всякой души — это еще лишь *дремлющая живая сила природы*. Как пишет Гегель, это еще только *сущее* души, т. е. она уже *есть*, но еще только как замкнутая в себе природная жизнь, состояние которой подобно *сну*. В этом состоянии душа еще не стала *для-себя-сущей*, или саму себя определяющей, т. е. бодрствующей и осознающей себя. Поэтому переход от исходного состояния души вообще к природной душе Гегель сравнивает с ее *пробуждением*. А поскольку речь идет не просто о переходе от состояния сна к бодрствованию, но о *логике определения* души самой себя, то Гегель называет это первым *суждением* индивидуальной души, в котором она *различает*, одной стороны, саму себя; с другой стороны — всеобщность живой природы, и таким образом *выделяет* себя из нее в качестве души *индивидуальной*.

В «Прибавлении» к § 398, в котором речь идет о пробуждении души, Гегель высказывает целый ряд интересных соображений относительно «мучительного вопроса», волновавших людей с глубокой древности о различии между сном и бодрствованием, о мере каждого состояния, их границах и взаимопереходе друг в друга, о различии между *сновидениями* как представлениями и *представлениями* бодрствующего человека и другим сюжетам, которые и по сей день являются весьма актуальными для целого научного направления — физиологии и психологии сна [13; 17].

Завершает раздел, посвященный природной душе, характеристика *ощущения* (§§ 399—402). У Гегеля оно предстает как *простая определенность*, вытекающая из

чередования сна и бодрствования, когда бодрствующая душа находит в *себе и для себя самой* то, что существует в *спящей* природе вообще, которая, как уже сказано, и явилась исходным состоянием и «стройматериалом» этой ощущающей души.

Согласно Гегелю, ощущение есть форма *смутной* деятельности духа в еще бессознательной индивидуальности. С одной стороны, в ощущении всякая определенность еще *непосредственна*, дана в неразвитом виде и принадлежит обособленному, естественному *своеобразию* субъекта. Ощущение ограничено и преходяще. На этой ступени развития души ощущения — это еще только *природная субъективность*, которая определена *извне*, привязана к пространству и времени, и зависит от случайных обстоятельств. Она принадлежит *только данному* субъекту, поэтому, замечает Гегель, при доказательстве совершенно недопустима ссылка на одни только собственные ощущения. С другой стороны, ощущения — это самое *интимное* достояние субъекта, неотделимое от конкретного «я» — *моего для-себя-бытия*. И всё, что есть в сознании и разуме, включая самые высокие формы духовности (например, религиозные и эстетические чувства), добрые и низменные помыслы, содержится в ощущении как своём *источнике и первоначале*.

Сам *процесс ощущения*, пишет Гегель, есть *здоровое соучастие* индивидуального духа с *телесностью* человека. Благодаря этому соучастию, собственно, и возможно как внешние, так и внутренние переживания, эмоции и чувства, а также способы их *овнешвления* и *объективации*. В свою очередь, проявление, выражение, «выплескивание» *во-вне* ощущений, чувств и эмоций, как мы знаем, делает возможным *общение*, в т. ч. вражду, между разными субъектами и даже субъекта с самим собой.

Конкретизируя общее понятие «ощущение», Гегель анализирует и дает определения таким внутренним и внешним явлениям, как восприятие света и цвета, запаха и звука; осязание формы; чувство тяжести, тепла и холода; различие внутреннего и внешнего, приятного и неприятного, удовольствия и страдания, количественного и качественного, реального и символического; характеризует настроение, влечение и отторжение; а кроме того, — определяет сущность боли, смеха и плача, страха и горя, скорби и гнева, мести и зависти, стыда и раскаяния (§§ 400—401). В этом очень познавательном фрагменте я не нашел только характеристики радости.

Характеризуя внутренние и внешние формы ощущений индивидуальной души, Гегель то и дело оговаривается, что выходит за пределы собственно антропологии и затрагивает вопросы, относящиеся уже к феноменологии духа и даже психологи (науки о духе как таковом). И сегодня гегелевские наблюдения и суждения могут быть весьма интересны как профессиональным психологам, так и тем, кто просто увлекается вопросами психологии человека. Конечно, современному читателю что-то покажется устаревшим, а использование типичного для Гегеля категориального аппарата типа «в-себе-сущее», «для-себя-бытие» или «вне-себя-бытие» и т. п. излишне абстрактным, неуместным и даже смешными применительно к повседневным явлениям жизни человека, тем не менее нельзя не оценить ёмкость, глубину и точность гегелевских характеристик названных выше явлений.

Хотя ощущения единичны и преходящи, они присущи самой природной душе как её собственное *для-себя-бытие* — тождественны ему. По-русски говоря, она этим живет и этим жива. Душа как природная субстанция *рефлектированная в себя*, т. е. всматривающаяся в себя и свои ощущения, — это уже *чувствующая* душа. Такая рефлексия возможна только потому, замечает Гегель, что душа вместе с тем есть тотальность, или целостность, *духа вообще*; т. е. «я» как *всеобщий дух* всматриваюсь в самого себя как в *индивидуальную* душу. Понятно, что рефлектировать можно лишь тогда, когда природной душе уже есть *что* входить в себя и *чему* себя *противопоставлять*, т. е. когда уже имеются ощущения, которые, собственно, и составляют *содержание* природной души.

Таким образом, пробудившаяся природная душа не только отделяет себя от всеобщности природы как нечто *самостоятельное*, не только *ощущает* саму себя в качестве обособившейся жизненной силы природы — *индивидуальной* души, но благодаря своим ощущениям уже готова превратиться из чисто природной души в *чувствующую* душу, способную не только чувствовать, но и рефлектировать свои собственные ощущения, обретая таким образом *собственное «я»*, которое способно взглянуть на свои ощущения как бы со стороны, как нечто чужое, отрицать их, т. е. стать как бы *независимой* от них.

§ 402, который формально относится к разделу о природной душе, представляет собой тезисы гегелевской характеристики становления *чувствующей души* от грез и предчувствий — через ступень раздвоенно-

сти «я» и помешательства — к господству над своей природной телесностью посредством привычки.

Чувствующая душа

В сфере телесного душа обеспечивает его *вездесущее единство*. Иначе говоря, тело без души — это просто распадающийся труп. Для души же телесность оказывается её собственным *наполнением*, к которому душа относится, как *к себе самой* (§ 403). Душа как нечто *идеальное и самостоятельное* есть *монада* — *целый мир* представлений, погребенных в ночи «я» (§ 24). Их можно было бы назвать *подсознательными* снами, грёзами и предчувствиями [16, с. 426], но в данном случае точнее было бы обозначить как что-то «до-сознательное», что заполняют душу еще до того, как в ней сформировалось *сознание*.

Подобно тому, как природная душа изначально как бы спит в природе, так и *чувствующая душа* изначально пребывает в своих снах и грёзах в *утробе матери*. Однако тут уже не просто природная индивидуальность, но индивидуальность *внутренняя*, для-себя-бытие, которому, правда, еще только предстоит стать *чем-то самостоятельным и свободным*. Пока же ребенок обнаруживает такую душу, которая обладает действительным для-себя-бытием еще не в себе самом, а только в *матери*, поэтому его душа еще не в состоянии поддерживать сама себя, но скорее поддерживается только душой матери (§ 404).

Мать есть *гений* ребенка, пишет Гегель, и поясняет, что под словом «гений» понимается целостность духа, некий принудительный голос, от изречения которого зависят все решения и действия индивида (§ 405). Мать для ребенка — это не только *возможность*, или в-себе-бытие, но *действенность* и конкретная *субъективность*. Всё то, что заложено в ребенке при его зачатии отцом и матерью как *возможность*, мать, вынашивающая плод, *превращает в действительность*. Это касается и внешнего вида, и образа мыслей, и таланта, и здоровья, и, увы, болезней будущего ребенка. Гегель видит в этом не просто физиологию, но и *магию духа* как воздействие одного духа (или души) на другой дух, без чего в принципе невозможно становление самостоятельности человеческой души как ее *субъектности*. Самосознание (или осознание своего «я») вообще не передается генетически, а тем более сугубо физиологически. Самосознание обретается исключительно в *общении* с самосознающими себя существами, и только при *наличии*

у ребенка самой *способности* стать личностью. Сколько бы мы ни «общались» с манекеном, превратить его в живого человека невозможно. Вот эту *способность стать человеком* мать в период беременности *магически* и формирует у ребенка.

Процесс становления чувствующей души как *обретения собственной «я»* весьма непрост, и даже, можно сказать, *драматичен*, начиная уже с процесса и состояния так называемого «магнетизма» (этому явлению Гегель посвящает весьма обстоятельный и объемный § 406). Магнетизм (в современном русском языке чаще употребляется слово «гипноз», позволяющее не путать этот феномен, с одной стороны, с волшебством, а с другой, — притягиванием железа к магниту). Состояние гипноза (магнетизма), в котором ребенок пребывает в утробе под влиянием матери, по мнению Гегеля, — это *болезнь* (сомнамбулизм), которую ребенок преодолевает самим фактом своего *рождения*. Наверное, можно даже сказать, что родившийся ребенок — это ребенок, очнувшийся от гипноза, в котором он пребывал в утробе матери. Его «сомнамбулизм» преодолевается ценой *мучений* рожаящей его матери и еще более — *собственной боли и ужаса*, которые ребенок испытывает в момент своего рождения, оказавшись в результате в незнакомом и чуждом ему мире. Поэтому, как только ребенок обретает собственное, *отделенное от материнского*, индивидуальное существование, он заявляет об этом своим криком — криком новорожденного.

Не менее драматичен и процесс обретения «чувства самого себя» (§ 407), или по-другому ощущения своего «я» как такового, т. е. пока еще лишённого своего *предметного* содержания, которое приобретает уже в процессе всей последующей жизни человека. Драма же состоит в том, что процесс этот связан с угрозой *распада единства самосознания*, понятие которого в «Критике чистого разума» ввел еще Кант [12, с. 104]. У Гегеля же этот же процесс представлен как бы с изнанки — как *удержание духом* этого единства и *упреждение* возможного *помешательства*, т. е. *распада единства сознания* на односторонние представления и переживания индивидуальной души, разрушающее ее целостность.

Теме помешательства посвящен самый большой в разделе «Антропология» § 408. В сущности, это самостоятельное исследование *по психиатрии*, какой она стала, в т.ч. стараниями Гегеля, в первой трети XIX столетия. Несколько лет назад мне доводилось писать статью, в которой дана характеристика гегелевской концепции сознания как

преодоления помешательства [20], и даже читать лекцию о психиатрических аспектах философской антропологии участникам дальневосточного форума врачей-психиатров, поэтому здесь ограничусь ссылкой и только замечу, что было бы ошибочным приписывать Гегелю представление о том, что человек рождается сумасшедшим. Пафос его концепции состоит совсем в другом, а именно в *подчинении духа самому себе*, преодолении, или диалектическое *отрицание* им трех ступеней *возможного* помешательства (от слабоумия до безумия). Помешательство, пишет Гегель, — это *конфликт частной души и всеобщего духа*, а поскольку дух есть только в человеке, то только человек имеет «*привилегию* на сумасшествие и безумие» (§ 408). Сохранение единства сознания есть условие *восхождения* от еще природной, просто чувствующей души к действительно человеческому разуму как таковому. «Заблуждение и глупость становятся помешательством лишь в том случае, когда человек свое только субъективное представление принимает в качестве объективного, <...> и отстаивает его вопреки находящейся с ним в противоречии действительной объективности» [9, с. 427].

Завершающие данный раздел §§ 409—410 посвящены *привычке* как снятию помешательства и низведения его до простого момента в развитии души (§ 410). Привычка, по мнению Гегеля, это еще один важный момент в *освобождении* души от телесной зависимости, когда необходимые для жизни действия, которые поначалу требовали особых усилий, душа, сохраняя определенные навыки, совершает чисто *механически*. Так душа становится *свободной* от необходимости вновь прилагать особые усилия, а также испытывать подчас мучительные ощущения и эмоции, которые на первых порах (с не-привычки) обычно сопровождают эти усилия. К привычкам Гегель относит вертикальность положения тела (прямохождение), его закаленность, самоограничение в удовлетворении плотских потребностей, умение быстро приспособливаться к новым обстоятельствам, владение рукой и далее — такие более «идеальные» действия, как чтение и письмо и другие сугубо *социальные* навыки. Вспоминается А. С. Пушкин: «Привычка выше нам дана. Замена счастью она».

Действительная душа

Высшей ступенью становления индивидуальной души является *действительная душа*. На этой ступени душа как бы возвращается к своей природной телесности, но

которая уже *освоена* душой. Тут душа становится *субъектом для себя*, а внешность человека представляет уже не столько саму себя, сколько душу, становясь ее *знаком*. *Облик* человека — его осанка, походка, мимика лица, движения головы и рук, голос, а еще более смех и плач — очень красноречиво свидетельствует о душе человека, его характере, воспитании, образовании и, конечно, настроении. Уже с первого взгляда мы судим о человеке как о приятной или неприятной, интересной или не очень, умной или глупой, нравственной или порочной, сильной или слабой личности. Однако, поскольку это всё еще *непосредственная* форма существования духа, тут много *случайного*, поэтому внешность может быть *обманчивой*. «Человека в гораздо меньшей степени можно узнать по его внешнему облику, чем по его *поступкам*. Даже язык подвержен судьбе служить как сокрытию, так и обнаружению человеческих мыслей» [9, с. 215].

Поскольку на этой ступени душа уже стала субъективностью и для-себя-бытием, она уже есть *я-в-себе*. «Я» есть молния, пишет Гегель, насквозь пробивающая природную душу и пожирающая ее природность [9, с. 217]. Здесь *идеальная* сущность души становится таковой *для самой* души. Однако для того, чтобы стать *действительным* «я», т. е. *моим для-себя-бытием*, душе еще предстоит многое узнать и познать, чтобы сделать собственное «я» *предметом* для самой себя. Иначе говоря, стать *со-знанием* (через дефис) Но это уже следующая ступень развития субъективного духа, которая является предметом не антропологии, а *феноменологии* духа.

Было неверным представлять три ступени становления человеческой души исключительно как последовательную *смену* одного состояния души другим. Гегель показывает *логику* это процесса, а вовсе не этапы жизни конкретного человека. В действительности все три «ипостаси» человеческой души (природная, чувствующая и действительная) возникают и сосуществуют *одновременно*. Это можно было бы сравнить со структурой человеческого мозга, который подобно матрешке, представляет собой триединую структуру [2; 5]. При всей спорности концепции «триединого мозга» (некоторые исследователи считают ее устаревшей и даже антинаучной), в сущности, это больше, чем сравнение: по-видимому, тут речь должна идти о прямом *соответствии* анатомии мозга и логики становления человеческой души.

Предельные основания существования души человека

Разумеется, Гегель всегда утверждал *первичность духа* по отношению к материи. В § 389 он выражает своё определенно *негативное* отношение к *материализму*: «Нет ничего более неудовлетворительного, чем развитые в материалистических сочинениях объяснения многообразных отношений и связей, посредством которых должен быть порожден такой результат, как мышление» [9, с. 50]. Главный аргумент Гегеля таков — материализм «изображает мышление как результат материального и выводит простую природу мышления из *множественного*» [9, с. 50]. И, действительно, как из тысячи мышей не сложишь одного слона, из множества материальных вещей не сложишь простую (т. е. неделимую, тождественную самой себе) живую, чувствующую и мыслящую самую себя душу. Многовековая практика человечества пока еще не знает ни одного достоверного случая волшебного превращения во что-то живое и разумное из множества чего-то, лишённого духа, т. е. неодушевленного, например, из одних только атомов или электрических импульсов. Однако и согласиться с антиматериализмом Гегеля, а тем более с его *идефикс* об освобождении души от всякой природной телесности вряд ли можно.

Еще в начале XIX века Шеллинг сформулировал проблему, названную впоследствии Энгельсом *основным вопросом философии*: Что первично — дух или природа? — и признал *ложной* саму *постановку* такого вопроса, чреватой крайностями в познании философских проблем, противопоставив ему *принцип всеединства*, в соответствии с которым *материя не существует без духа* *так же, как дух без нее, даже в Боге* [10, с. 180; 21, с. 34]. Гегель же, утверждая первичность духа, явно недооценивает роль материальной природы, хотя в анализе конкретных вопросов отдает ей должное. Например, говорит о *соучастии* духа и телесности в ощущениях.

Как говорил К. Маркс, «на духе лежит проклятие — всегда быть отягощенным материей» [14, с. 163], хотя для духа это никакое не проклятие, а как раз наоборот — спасение. Недаром говорят: «В здоровом теле — здоровый дух». И как бы Гегель ни хвалил душу за ее способность *овладеть* телесностью, только благодаря телесности она у него и смогла стать *действительной* душой. Дело в том, что без материи дух не может *обладать ни энергией,*

ни силой (действительностью), не может кон-
фигурироваться, т. е. получить и удерживать
какую-то устойчивую форму существования,
или структуру, не может быть информатив-
ным и значимым. Идея, или принцип суще-
ствования и развития, — это всегда только
делает исключительно материя как мате-
риальная точка, обладающая массой покоя
(«тяжестью», говоря языком Гегеля), а зна-
чит — инерцией, силой и энергией. Далее —
только благодаря своей практически беско-
нечной делимости и «текучести» материя
способна быть не только опорой духа, но и
гибким и чутким «материалом», послушным
душе. Впрочем, и материальная точка сама
по себе без идеи (т. е. принципа или иде-
альной формы своего существования) тоже
есть ничто. Но главное заключается в том,
что именно одухотворенная материя как
вещество становится живой природой и пото-
му способна порождать всё живое, включая
человека. Как писал Л. Фейербах, «не было
бы природы, никогда бы «Логика» (главный
труд Гегеля — А. Ч.), эта непорочная дева, не
произвела бы ее из себя» [18, с. 171].

В этом отношении очень показателен,
пусть и искусственный, но тем не менее ин-
теллект (ИИ) как способ переструктурирова-
ния и синтеза информации. Сегодня
благодаря научно-техническому прогрессу
ИИ стал реальностью. Однако — в отличие
от ИИ — естественный интеллект человека
отнюдь не сводится к информации, матери-
альному носителю и энергии. Он всегда оду-
хотворен или, скажем так, одушевлен, ибо
мёртвое не чувствует и не мыслит. Лишен-
ный духа, искусственный интеллект (ИИ),
видимо, никогда не может быть чувствующим
и осознающим самого себя субъектом.
Возможна только имитация субъектности.
Искусственный интеллект — это «вечный»
объект и только объект, который предна-
значен для использования в самых разных
целях, которые задаются отнюдь не самим
ИИ, а исключительно субъектом, его создав-
шим или использующим.

Сущее есть единство бытия и небытия¹, и
это противоречие не может не разрешаться
посредством становления действительнос-
ти, или наличного бытия, оно же — сущест-
вование, которое всегда представляет собой
модификацию исходного единства (бытия
и небытия), и предстает уже как единство

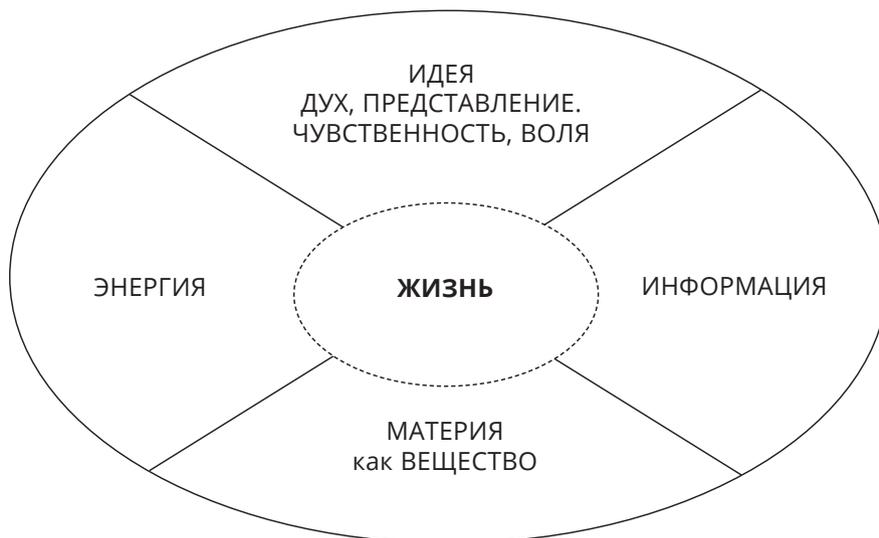
¹ Чистое бытие для Гегеля есть «предельно аб-
страктная реальность», в отличие от Абсолютной
идеи, которую он отождествляет с уже конкрет-
ным бытием, а потому противопоставляет бытию
идеи не «небытие», а «ничто».

материального и идеального, каждое из ко-
торых есть «свое иное» друг друга. Это от-
нюдь не означает «чудесное» превращение
идеи в материю и наоборот. Материя всегда
остается материей, а идеальное — идеаль-
ным, однако они всегда предполагают друг
друга: где есть одно, там с необходимостью
есть и другое. Они как бы пронизывают друг
друга. Более того, существуют посредством
друг друга и всегда скоординированы во
времени и пространстве, не оставляя ме-
ста чистому небытию (в этом отношении
как раз был прав Эпикур). Кроме того, они
всегда опосредованы, с одной стороны,
волей (направленной энергией); с другой
стороны, — информацией как внутренней
определенностью (структурностью) вещей.
Их единство и называется жизненной силой
природы, о чем то и дело «проговаривается»
сам Гегель, когда анализирует природную и
чувствующую душу.

Важнее, однако, отметить другое, что
только единство духа и материи, а также
информации и энергии потенциально со-
держит в себе не только мышление (логику),
но и волю, и чувственность (см. рисунок).

Гегель, Шопенгауэр, Фейербах и Маркс,
как и их великие предшественники, а также
последователи, пытались вывести из како-
го-нибудь одного компонента сущего все
оставшиеся: Гегель — из идеи (мышления),
Шопенгауэр — из воли, Фейербах — из чув-
ственности (жизни), а Маркс/Энгельс — даже
из неживой материи. Однако таким спосо-
бом им удавалось убедить в первичности
чего-то одного, скорее, самих себя и, ко-
нечно, своих единомышленников, которых
и убеждать не надо, чем своих оппонентов.

На мой взгляд, ни один из этих четырех
основных компонентов единого сущего не
выводим и не сводим к чему-то одному.
Ни логически, ни тем более практически, и
нет никаких оснований какому-то одному
компоненту из этой почти «эмпедокловской»
четверицы [4, с. 58—73] отдавать предпоч-
тение и объявлять первичным. Первичным
может быть либо «пятый элемент» — их
единство, которое философы называли бы-
тием сущего, а большинство людей связы-
вают с бытием единого, невидимого и нео-
связаемого, но всевидящего и всемогущего
Бога; либо — точка, т. е. небытие. Если не
считать солипсизма, сводящего всё к субъ-
ективному представлению, никакого иного
предельного основания сущего (конечно, гно-
сеологически предельного, но беспредель-
ного онтологически) человечество — за всю
историю своего существования — пока не
придумало. Как говорил польский юморист



Сущее как единство

и философ Ежи Лец, человечество придумало только две гениальные идеи: «Бог есть» и «Бога нет».

В сущности, предметом *религиозной веры* могут быть лишь два вопроса: о бессмертии индивидуальной души и *субъектности* Бога как *личности*, которая, возможно, наиболее полно являет себя, как полагал Гегель, именно в *человеке* как существе, обладающим способностью к самосознанию. Но этим человек доказывает не бытие Бога и бессмертие своей души, а лишь то, что *единство бытия и небытия* стопроцентно обладает способностью быть *самосознающим субъектом*, хотя бы в лице одного известного человеку человека — самого себя. Но человек может лишь констатировать своё самосознание для себя самого, свидетельствовать и декларировать наличие у себя самосознания, апеллируя к аналогичному свидетельствованию другого человека, однако ни доказать, ни опровергнуть это невозможно, ибо то, что в сфере духа есть *всё*, в объективном мире есть *ничто*. Можно лишь рассчитывать на то, что тот, другой, точно так же осознает себя, как и ты сам, а потому поверит и согласится с тобой.

Кроме того, никто не может исключать того, что такой субъектностью обладает в мире ВСЁ, включая камень, валяющийся на дороге, и, может быть, поэтому волшебные сказки, приписывающие самосознание неодушевлённым вещам, точнее всего отражают мир, в котором мы живем. Однако для человека — это «тайна за семью печатями», поскольку эмпирически зафиксировать это

невозможно, следовательно, невозможно ни доказать, ни опровергнуть логически. На это обращал внимание еще И. Кант. В этом, собственно, и состоит «нерв» его *агностицизма*.

Одушевленность и осознанная субъектность всех существующих в мире отдельных вещей — это то, что даже не может быть предметом ни философии, ни науки, поэтому согласимся с Гегелем, полагавшим, что только человек — это именно то существо, которое посредством *самосознания* проявляет и осознает себя как воплощение субъективного, объективного и абсолютного духа. Отождествлять ли этот дух со Святым духом и божественным в человеке — это уже вопрос *религиозной веры* каждого; вопрос, который находится за *пределами* предмета философии и науки.

1. Александров, А. А. Проблема человека в философии Гегеля / А. А. Александров. — Екатеринбург, 2004. — 475 с.

2. Амтор, Ф. Триединная модель мозга Мак-Лина : [пер. с англ.] / Ф. Амтор. — 2-е изд. — СПб. : Диалектика, 2020. — 448 с.

3. Антропный принцип // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / под ред. В. С. Стёпина. — Т. 1. — М. : Мысль, 2001.

4. Асмус, В. Ф. Эмпедокл / В. Ф. Асмус // Античная философия. — М. : Высшая школа, 1976. — С. 58—73.

5. Баарс, Б. Триединный мозг / Б. Баарс / Мозг, познание, разум: введение в когнитивные

нейронауки : [пер. с англ.]. — Т. 2. — М. : Academic Press, 2014. — 464 с.

6. Быкова, М. Ф. Новые материалы по философии духа Гегеля (Гегель, каким мы его еще не знали) / М. Ф. Быкова // Вопросы философии. — 1996. — № 9. — С. 120—128.

7. Гегель, Г. Лекции по философии духа. Берлин 1827/1828. В записи Иоганна Эдуарда Эрзмана и Фердинанда Вальтера / Г. Гегель ; пер. с нем. К. Александрова — М. : Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2014. — 304 с.

8. Гегель, Г. Различия между системами философии Фихте и Шеллинга / Г. Гегель // Кантовский сборник. Вып. 13. — Калининград, 1988. — С. 156.

9. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа / Г. В. Ф. Гегель. — М., 1977. — 471 с.

10. Гулыга, А. В. Немецкая классическая философия / А. В. Гулыга. — М., 1986. — 334 с.

11. Ильин, И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека : в 2 т. / И. А. Ильин. — М. : Русская книга, 2002. — 448 + 608 с.

12. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. — М. : Мысль, 1994. — 591 с.

13. Ковальзон, В. М. Основы сомнологии / В. М. Ковальзон. — М. : Пилот, 2014. — 274 с.

14. Маркс, К. Экономическо-философских рукописях 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. — Т. 42. — М., 1974. — С. 163.

15. Руткевич, А. М. Немецкая философия во Франции: Койре о Гегеле / А. М. Руткевич : Институт философии РАН. Электронная библиотека. — URL: iphras.ru (дата обращения: 10.08.2023).

16. Ситковский, Е. П. Учение Гегеля о человеке / Е. П. Ситковский // Г. Гегель. Энциклопедия философских наук. — Т. 3. — М. : Мысль, 1974. — С. 411—448.

17. Уолкер, М. Зачем мы спим. Новая наука о сне и сновидениях / М. Уолкер. — М. : Азбука-Аттикус, 2018. — 480 с.

18. Фейербах, Л. История философии / Л. Фейербах. Т. 3. — М. : Мысль, 1974. — С. 171.

19. Чепурин, К. В. Место антропологии в системе философии Г. В. Ф. Гегеля / К. В. Чепурин : автореф. дис. ... канд. филос. наук. — М., 2011. — 32 с.

20. Чупров, А. С. Гегелевская концепция разума как преодоления помешательства / А. С. Чупров. — URL: <https://topos.ru/article/ontologicheskie-progulki/gegelevskaya-koncepciya-razuma-kak-preodoleniya-pomeshatelstva> (дата обращения: 08.08.2023).

21. Шеллинг, Ф. В. Й. Об отношении реального и идеального в природе // Ф. В. Й. Шеллинг Сочинения : в 2 т. — Т. 2. — М. : Мысль, 1988. — С. 34—51.

References

1. Aleksandrov A.A. (2004) Problema cheloveka v filosofii Gegelya. Ekaterinburg, 475 p. [in Rus].

2. Amtor F. (2020) Triedinaya model' mozga Mak-Lina [per. s angl.]. St. Petersburg, Dialektika, 448 p. [in Rus].

3. Antropnyj princip (2001) / Novaya filosofskaya e'nciklopediya: V 4 tt. Pod redakciej V. S. Styopina. T.1. Moscow, Mysl' [in Rus].

4. Asmus V. F. (1976) E'mpedokl / Antichnaya filosofiya. Moscow, Vysshaya shkola, pp. 58-73 [in Rus].

5. Baars B. (2014) Triedinyj mozg // Mozg, poznanie, razum : vvedenie v kognitivnye nejronauki [per. s angl.]. Vol. 2. Moscow, Academic Press, 464 p. [in Rus].

6. Bykova M.F. (1996) Novye materialy po filosofii duxa Gegelya (Gegel', kakim my ego eshhe ne znali). Voprosy filosofii, no. 9, pp.120-128 [in Rus].

7. Gegel' G. (2014) Lekcii po filosofii duxa. Berlin 1827/1828. V zapisi Ioganna E'duarda E'rdmana i Ferdinanda Val'tera. Perevod s nem. K. Aleksandrova. Moscow, Izdatel'skij dom «Delo» RANXiGS, 304 p. [in Rus].

8. Gegel' G. (1988) Razlichiya mezhdru sistemami filosofii Fixte i Shellinga / Kantovskij sbornik. Vyp. 13. Kaliningrad, p. 156 [in Rus].

9. Gegel' G.V.F. (1977) E'nciklopediya filosofskix nauk. T.3. Filosofiya duxa. Moscow, 471 p. [in Rus].

10. Gulyga A.V. (1986) Nemeczkaya klassicheskaya filosofiya. Moscow, 334 p. [in Rus].

11. Il'in I. A. (2002) Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka. V 2 tt. Moscow, Russkaya kniga, 448+608 p. [in Rus].

12. Kant I. (1994) Kritika chistogo razuma. Moscow, Mysl', 591 p. [in Rus].

13. Koval'zon V. M. (2014) Osnovy somnologii. Moscow, Pilot, 274 p. [in Rus].

14. Marks K. E'konomicheskko-filosofskix rukopisyax 1844 goda / Marks K. i E'ngel's F. Soch. T. 42. P.163 [in Rus].

15. Rutkevich A.M. Nemeczkaya filosofiya vo Francii: Kojre o Gegele. Institut filosofii RAN. E'lektronnaya biblioteka, available at: E'lektronnaya biblioteka (iphras.ru) (accessed 10.08.2023) [in Rus].

16. Sitkovskij E.P. (1974) Uchenie Gegelya o cheloveke. // Gegel' G. E'nciklopediya filosofskix nauk. T. 3. Moscow, Mysl', pp. 411-448 [in Rus].

17. Uolker M. (2018) *Zachem my spim. Novaya nauka o sne i snovideniyax*. Moscow, Azbuka-Attikus, 480 p. [in Rus].

18. Fejrbax L. (1974) *Istoriya filosofii*. T.3. Moscow, Mysl', P. 171 [in Rus].

19. Chepurin K.V. (2011) *Mesto antropologii v sisteme filosofii G.V.F. Gegelya*. Avtoreferat dissertacii na soiskanie uchenoj stepeni kand. filos. nauk. Moscow, 32 p. [in Rus].

20. Chuprov A.S. *Gegelevskaya koncepciya razuma kak preodoleniya pomeshatel'stva*, available at: <https://topos.ru/article/ontologicheskie-progulki/gegelevskaya-koncepciya-razuma-kak-preodoleniya-pomeshatelstva> (accessed 08.08.2023) [in Rus].

21. Shelling F.V.J. (1988) *Ob otnoshenii real'nogo i ideal'nogo v prirode* / Shelling F.V.J. *Soch. v 2 t.* Moscow, Mysl', T.2, pp. 34-51 [in Rus].

Статья поступила в редакцию 08.08.2023

For citing: Chuprov, A. S. Anthropology of Hegel as a doctrine of the human soul / A. S. Chuprov // *Socium i vlast'* [Society and Power]. — 2023. — № 3 (97). — P. 78—92. — DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-78-92. — EDN TXKTEL

UDC 111.12

EDN TXKTEL

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-78-92

ANTHROPOLOGY OF HEGEL AS A DOCTRINE OF THE HUMAN SOUL

Alexander S. Chuprov,

Blagoveshchensk State Pedagogical University,
Professor of the Department of General History,
Philosophy and Cultural Studies,
Doctor of Philosophy, Professor.
Blagoveshchensk, Amur Region, Russia.
ORCID: 0000-0002-3279-2853
E-mail: alex.chupr@yandex.ru

Abstract

The article is focused on analyzing Hegel's anthropology as a doctrine of the human soul. The pragmatic goal of the study is to adapt Hegel's concepts to modern mentality. Hermeneutics became

the main research method as a reconstruction of the main meanings of the Hegel's text in the process of the author's interpretation. The novelty of the study lies in identifying the ultimate ontological foundations, possibilities and boundaries of the Hegel's approach and the method of studying the human soul. The main result of the study is the semantic and stylistic fabric of the text, the content of which makes it possible for us to conclude both the enduring value of Hegel's work on anthropology, the invariance of the ideas expressed in it, and the limitations of a purely idealistic and even logocentric approach. The article can be interesting and useful both from the side of studying the historical-philosophical, ontological and philosophical-anthropological issues and from the point of view of teaching the university course of philosophy.

Keywords:
anthropology,
human,
soul,
spirit,
nature,
material,
subjectivity

Для цитирования: Нижников, С. А. Формирование идеала «цельного знания» в гносеологических концепциях А. С. Хомякова и И. В. Киреевского / С. А. Нижников, Я. Чжэн // Социум и власть. — 2023. — № 3 (97). — С. 93—102. — DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-93-102. — EDN SVZBDP

УДК 165.22

EDN SVZBDP

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-93-102

ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕАЛА «ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ» В ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ А. С. ХОМЯКОВА И И. В. КИРЕЕВСКОГО¹

Нижников Сергей Анатольевич,
Российский университет дружбы народов
им. П. Лумумбы,
профессор кафедры истории философии,
доктор философских наук, профессор.
Москва, Россия.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3456-2445>
E-mail: nizhnikov-sa@rudn.ru

Ян Чжэн (Китай),
Российский университет дружбы народов
им. П. Лумумбы,
аспирант кафедры истории философии.
Москва, Россия.
ORCID : <https://orcid.org/0009-0007-8145-554X>
E-mail: 1042205268@rudn.ru

Аннотация

Введение. В статье анализируется проблема влияния философско-богословского творчества ранних славянофилов на русскую метафизику конца XIX — середины XX вв., рассматриваемую в качестве самобытного философского направления отечественной мысли.

Цель. Авторами предпринимается попытка обоснования того, что в относительно небольших по общему объему трудах А. С. Хомякова и совсем немногих статьях И. В. Киреевского содержатся как удивительные философские прозрения, так и начальная разработка основных концептов, которые будут определять в будущем специфику русской метафизики.

Методы. В качестве общеполитической методологии использовались персоналистский и герменевтический подходы, основная особенность которых состоит в утверждении свободно-творческой активности личности, способной, исходя из своих внутренних побуждений, изменять окружающую реальность, как социальную, так и природную. В исследовании применялись также общенаучные методы — анализ, синтез, сравнение, обобщение.

Научная новизна исследования. Авторы акцентируют свое внимание на важнейшей для философии ранних славянофилов и последующей русской философии гносеологической компоненте — на идеале «цельного знания». По их мнению, концептуализация проблематики, связанной с критикой «самовластвующего рассудка» (И. В. Киреевский), стала необходимой и адекватной реакцией на происшедшее в западноевропейской мысли гипертрофирование места и роли человеческого разума в познавательной деятельности.

Результаты. В статье приводится аргументация в пользу того, что предпосылками для формирования идеала «цельного знания» у ранних славянофилов явились свойственные традиционному восточно-христианскому мировоззрению представления об отношении человека к сотворенному Богом миру, открытому для творчески-преобразовательной деятельности, при осуществлении которой следует стремиться к объединению познавательных усилий, как веры, так и разума. В широком историко-философском контексте славянофильская мысль продолжила на русской почве осмысление того феномена, который К. Ясперс определил как «осевое время», особенностью которого стал прорыв человеческого сознания в сферу трансцендентного. Именно в то время была открыта вера как способ познания непостижимого, а славянофилы внесли свой весомый вклад в ее осмысление.

Ключевые слова:

А. С. Хомяков,
И. В. Киреевский,
«осевое время»,
русская метафизика,
гносеология,
«цельное знание»,
ранние славянофилы,
восточное христианство,
вера

¹ Публикация выполнена в рамках научного проекта РНФ № 22-28-00162, «Концепция «осевого времени» в контексте интеркультурного диалога».

Введение

Всякая национальная философия является самобытной по определению, так как на процессы ее формирования влияет множество специфических факторов (климатических, географических, исторических, социокультурных), которые можно рассматривать как объективные, характерные для той или иной общественной среды. Помимо того, на облике национальной философии сказываются и субъективные факторы, ведь всякая личность способна создавать нечто новое. В национальной философии аккумулируются все более или менее значимые идеи, умонастроения, мироощущения народа, воспроизводятся смыслы его существования. Исходя из персоналистского философского подхода, отстаивающего «личностный характер бытия человека» [19, с. 81], история народа и история мысли лучших его представителей взаимно обусловлены: с одной стороны, философы адекватно отражают состояние общественного сознания в тот или иной период времени, с другой — они активно влияют на само это сознание, тем самым в большой мере определяя ход исторических событий. Широко известен афоризм Г. Гегеля: «Философия есть эпоха, схваченная в мысли» [11]; однако его интерпретация приводит к пониманию, согласно которому первична сама объективно данная нам историческая эпоха, а ее осмысление — только вторичный, субъективный этап. Сова Минервы, как утверждал великий немецкий философ, вылетает в сумерки, когда историческое действие уже почти закончено, значит, и философия может лишь правильно фиксировать произошедшее, не имея на него никакого влияния. Гораздо ближе к истине, на наш взгляд, был С. С. Аверинцев, когда говорил: «Нет человека вне истории, но история реальна только в человеке» [1, с. 7]. Способные к свободной творческой деятельности личности могут не только рефлексировать над объективно им данным событийным миром, но и изменять саму эту данность, ставя конкретные цели развития и формируя ценностное отношение к окружающей реальности, как природной, так и социальной.

Русская философия, конечно, не является исключением, и о многоаспектной ее специфике написано немало научных и публицистических трудов. Весьма показательно емкое определение М. А. Маслина, данное им истории русской философии: «...историко-философское отечествоведение» [7, с. 91]. А. Ф. Лосев в своей ранней

работе, написанной в 1918 г., утверждал, что русская философия дала миру множество гениальных мыслителей, придерживавшихся взглядов самых разных философских школ и направлений, однако действительно специфические воззрения были продемонстрированы именно религиозной философией, поднявшейся в предреволюционной России «на высокую ступень апокалиптической напряженности» [6, с. 91]. С ним солидарен современный китайский философ Чжан Байчунь, который пишет о том, что «большинство русских мыслителей признавали религиозность русской философии, верили в то, что философия может быть только религиозной, т. е. что философия неотрывна от религии. Это стратегический выбор русской философии» [18, с. 76]. Отечественная метафизическая мысль, осуществившая «русский синтез» XIX века [17] (изложение усвоенного восточно-христианского богословско-философского наследия на языке светской философии), стала достойным продолжением концептуализации того феномена, который родился в «осевую эпоху» (К. Ясперс), а именно — веры как гносеологической категории, как способа познания непостижимого трансцендентного Бытия, не исключającego, а вбирающего в себя разум; веры как осознания «экзистенции в соотноении с трансценденцией» [20, с. 433].

Представители русской метафизики с самого ее возникновения уделяли большое внимание поставленной еще ранними славянофилами проблеме «цельного знания»; решающим условием достижения последнего они считали объединение в общем познавательном усилии веры и разума как важных инструментов, одинаково необходимых человеку в его когнитивной деятельности. Для мировой философской мысли спор о значении разума и веры в познании был всегда весьма актуален, позиции мыслителей при этом зачастую кардинально различались — от неприятия склонного к ошибкам разума до отрицания веры в качестве действенного инструментария познавательного процесса. Однако, что характерно, ни одна из сторон в этом перманентном историческом споре не получала надолго полного преобладания. И дело, видимо, здесь в том, что человек по природе своей относителен, и абсолютизация им своего разума не имеет под собой прочных гносеологических оснований вследствие очевидной ограниченности его познавательных возможностей: всегда за их пределами остаются важнейшие, основополагающие, смысложизненные суждения, не

верифицируемые и строго не доказуемые. Рациональное познание, с позиции отечественных метафизиков, принципиально аксиоматично и требует поддержки со стороны веры, значит, и рационалистический, и фидеистический инструменты необходимы человеку для адекватного постижения окружающего его мира.

Русская метафизика, вступив в «период систем» (по В. В. Зеньковскому), неизменно вдохновлялась «интуицией “положительно-всеединства”» [2, с. 8], определявшей процесс философствования ее родоначальника, В. С. Соловьева. Но не находится ли эта интуиция в прямой связи с идеалом «цельного знания», вырабатываемым его предшественниками, ранними славянофилами, которые, в свою очередь, философски оформляли традиционные догматические представления восточного христианства? Думается, что ответ на этот вопрос может быть только положительным. По справедливому замечанию В. В. Сербиненко, теоцентризм как доминирующая мировоззренческая установка христианства «в том и заключается, что “центр”, основа бытия — Бог Вседержитель не прячется как некая “вещь в себе” за горизонтом познания и свет Божественной Истины может быть явлен каждому духовно зрячему». Если исходить из таких представлений, то мы с неизбежностью приходим к выводу о том, что в христианстве, на смысловых аксиомах которого, прежде всего, опирались русские метафизики, вера становится той способностью, благодаря наличию которой человек, при соответствующих познавательных усилиях со своей стороны, может «увидеть реальность такой, какая она есть на самом деле, причем реальность и подлинность именно этого, “посюстороннего”, мира, поскольку он в христианстве просто непредставим вне неразрывной связи с миром “горним”. В таком отношении вера и становится начальной точкой познания» [9, с. 519].

Логические антиномии и «полнота реальности» (А. С. Хомяков)

Ранние славянофилы, как и их последователи, русские метафизики, полагали, что единство христианского мировосприятия и миропонимания было нарушено чрезмерным уклоном в рационализм — вначале католичества, особенно во времена зрелой схоластики и формирования во многом основанной на аристотелевской методологии философско-богословской концепции

томизма, а затем и протестантизма, выступившего против догматов Рима, но при этом еще более усугубившего рационалистическую тенденцию в познавательной деятельности. А. С. Хомяков писал, что католицизм стал отрицать свободу человека ради идеи церковного единства, протестантизм же, напротив — «единство ради свободы», но при этом и католики, и протестанты в гносеологическом плане были, даже не подозревая этого, всецело погружены «в ту логическую антиномию, на которую распадается всякое живое явление (просим припомнить Канта), пока оно рассматривается исключительно с логической его стороны, и которая разрешается только в полноте реальности, но этого разрешения ни те, ни другие не находят, да и не найдут никогда в тесных границах рационализма, в которых они заключались» [13, с. 93]. (Весьма симптоматичен здесь отказ А. С. Хомякова от повсеместно утверждаемого рассматривания знания как вне-религиозного феномена; в этом совмещении религиозного и научно-разумного уже содержится требование достижения целостности познавательного процесса.)

Как известно, И. Кант, мимо творчества которого «фактически не мог пройти ни один из русских философов» [8, с. 18], считал, что «противоречия законов» (антиномии) вызывают в «чистом разуме» «раздоры и раздвоения» [3, с. 360]. В «Критике чистого разума» он скрупулезно рассмотрел четыре «космологические» антиномии (о начале/безначальности и ограниченности/бесконечности мира; о разложимости/неразложимости всякой сложной субстанции на простые части; о допущении/отрицании свободной причинности и об обязательности/ненужности представлений о безусловно необходимом существе) и пришел к выводу о том, что они обуславливаются раздвоением ситуаций, в которых оказывается субъект познания. Если человеческий разум имеет своим предметом «только целостность условий в чувственном мире и то, что может быть полезным разуму в отношении этого мира», он получает одни ответы на свои вопросы; если же «мы полагаем безусловное... совершенно внечувственного мира, т. е. вне всякого возможного опыта» [3, с. 462], то наши идеи становятся трансцендентными, и разум получает другие, противоположные ответы. Иными словами, познающий субъект способен воспринимать действительность в двух «плоскостях»: «горизонтальной» как мир чувственной данности, «дольний» мир, и «вертикальной» как трансцендентную для чувств, умозрительную

область «заданности», мир «горний». Для И. Канта проникновение чистого разума в трансцендентную «вертикаль» было невозможно в принципе, да и количество космологических антиномий он ограничивал только четырьмя, однако, с точки зрения христианских мыслителей, дело обстояло несколько иначе: во-первых, познание трансцендентного для них было вполне возможно, а вера и Откровение способствовали этому, и, во-вторых, антиномий в человеческом познании они фиксировали гораздо больше (в пределе — бесконечно много), а их возникновение полагали следствием применения различных ракурсов для постижения действительности (и в этом они вполне соглашались с И. Кантом). Антиномии преодолеваются лишь в «полноте реальности», достигнуть которой не позволяют выработанные и закрепленные в сознании рационалистические ограничения.

Существенной угрозой для современного ему мира А. С. Хомяков считал то, что гипертрофированная рационалистическая мысль не ограничилась своим развитием в рамках католицизма и протестантизма, а, обособившись от них, породила такое масштабное явление, как самодостаточная, светская философия, увенчавшаяся немецкими мировоззренческими системами, а потому «мысль на Западе действительно обогнала религию, уличив ее в рационализме и непоследовательности, а религия обогнанная есть религия приговоренная» [14, с. 161]. Причем, следуя ходу мыслей А. С. Хомякова, светская европейская философия, «обогнавшая» религию, не являлась для западного христианства чем-то инородным, напротив, ее становление и развитие стали возможными именно вследствие рационализации католицизма, приведшей к ослаблению веры и духовного опыта. Первые признаки деградации веры стали заметны достаточно давно, и свидетельством этих деструктивных процессов явилось стремление прямым насилием отстоять вероисповедные положения и закрепить за собой лидирующее место в обществе. Философ замечает, что: «Тот, кто своей вере плохо верит, обыкновенно отстаивает ее с неистовством...». Вера же, «знающая свою силу, терпелива и кратка» [15, с. 174].

В своем произведении «Церковь одна», которое А. С. Хомяков так и не решился опубликовать при жизни, он преимущественно в гносеологическом аспекте обосновывает необходимость для всего человечества существования Церкви, прибегая при этом к традиционному святоотеческому разде-

лению данного понятия на Церковь видимую, земную (которая не включает еще в себе всей церковной полноты, подвергаясь влияниям тварного мира), и Церковь невидимую, небесную. Философ подчеркивает, что Церковь при этом остается единой, истинной и безусловной, а видимое ее деление — только «для человека, еще живущего на земле» [16, с. 39]. Мы видим, что в этом рассуждении раскрывается еще одна антиномия — антиномия Церкви, которая и одна, и делима, и не от мира сего, и погружена в тварный мир. Антиномия Церкви, на наш взгляд, производна от антиномии Бога и мира именно потому, что в мистическом своем понимании Церковь имеет своей Главой Богочеловека Христа, Бога, воплощенного в человечество (антиномия божественного и человеческого); и только благодаря этому даже в земном своем ракурсе (для человека) земная Церковь уже сейчас обладает всей полнотой истины. Совсем не каждому эта полнота может раскрыться, но путь к ней открыт всем: «...мудрость, живущая в тебе, не есть тебе данная лично, но тебе, как члену Церкви и дана тебе отчасти, не уничтожая совершенно твою личную ложь; дана же Церкви в полноте истины и без примеси лжи» [16, с. 42].

Важно отметить, что, по мысли А. С. Хомякова, истина не раскрывается в своей полноте только при изучении Священного Писания, на чем настаивал протестантизм со времени своего возникновения («только Писанием», «Sola Scriptura» Мартина Лютера), для этого недостаточно также почитать Священное Предание, привлекая его в помощь при проведении интерпретаций сакральных текстов — необходимо жить в Церкви и с Церковью, участвовать в ее молитвенной и таинственной деятельности. В восточно-христианском богословии-гносисе приоритетным всегда был именно духовный опыт, а рационализация и вербализация его результатов — вторичны. Таким образом, идеал «цельного знания» в интерпретации А. С. Хомякова нереализуем вне Церкви. Познание истины у него осуществимо только соборно, сочетая в единстве многообразии познавательных актов.

«Все сделались Колумбами...» (И. В. Киреевский)

Несмотря на то что А. С. Хомяков многократно подчеркивал неправомочность установления границ мистической Церкви как Тела Христова сугубо по национальным или институциональным признакам, он тем

не менее, утверждал, что «только те общины могут признавать себя вполне христианскими, которые сохраняют единство с восточными патриаршествами или вступают в сие единство» [16, с. 55]. С этим соглашался и И. В. Киреевский, писавший о раздроблении цельности духа, произошедшем вследствие предоставления логическому мышлению прав высшей инстанции познавательной деятельности, в результате чего «человек в глубине своего самосознания оторвался от всякой связи с действительностью и сам явился на земле существом отвлеченным, как зритель в театре...» [4, с. 257]. Согласно ему, сам разум необходимо «поднять выше своего обыкновенного уровня... возвысить до сочувственного согласия с верою». Условием для такого возвышения разума должно стать стремление человека к собиранию своих отдельных сил — отвлеченной логической способности, восторженного чувства, эстетических внушений, господствующей любви сердца — в «неделимую цельность»; нужно, чтобы он «постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума» [4, с. 260].

Типы мышления, по утверждению И. В. Киреевского, не появляются в народах естественным образом, их формирование есть результат долгой исторической работы человечества по осмыслению окружающего мира и творческому его преобразению. Важную роль при этом играет свойственный народам характер просветительской деятельности, т. е. совокупность тех способов, посредством которых усваивается опыт поколений, организуется воспитательно-образовательный процесс. Специфика русского просвещения, считал мыслитель — в его характере, духе и «основных началах образованности», а не только в степени, как это многие думают, искренне считая, что наша образованность началась «с той минуты, как мы начали подражать Европе, бесконечно опередившей нас в умственном развитии» [4, с. 260]. Подобная точка зрения возобладавала в русском сознании со времен Петра I. Между тем, констатировал философ, за прошедшее с тех пор время произошли значительные перемены, как в европейском просвещении, так и в российском. Во второй половине XIX в. европейское просвещение достигло полноты своего развития, оказавшись в целом неудовлетворительным, вызывающим «всеобщие чувства недовольства и обманутой надежды». Причина подобных чувств в том, что торжество европейского ума обнаружило односторонность своих

«коренных стремлений»; при всем величии сделанных частными науками открытий общий вывод из достигнутой совокупности знаний «представил только отрицательное значение для внутреннего сознания человека» [5, с. 201], а внешняя жизнь его лишилась существенного смысла. Получилось так, что за многие столетия торжества «холодного анализа» были разрушены самые основы, на которых когда-то стояло европейское просвещение. И. В. Киреевский не жалеет эпитетов для того, чтобы нагляднее характеризовать этот анализ как отрешенную от всех других познавательных сил человека логическую деятельность, ставшую разрушительной для корней просвещения инструментом: это и «самодвижущийся нож разума», и «отвлеченный силлогизм», ничего, кроме самого себя не признающий, и «самовластвующий рассудок».

В сложившихся условиях мыслители, с одной стороны, не желаящие быть равнодушными зрителями, но, с другой — не хотящие отказаться от обольщений и предрассудков европейской образованности, обратились к «избегу», найдя для себя спасительный выход: они в личной игре «мечтательных соображений» стали изобретать «новые общие начала жизни и истины», при этом смешивая новое и старое, невозможное и возможное и противореча друг другу: «Все сделали Колумбами, все пустились открывать новые Америки внутри своего ума, отыскивать другое полушарие земли по безграничному морю невозможных надежд, личных предположений и строго силлогистических выводов» [5, с. 204]. Однако такой путь бесконечного преумножения «истин» и увеличения числа систематизаций философских мнений не являлся выходом из создавшейся ситуации, скорее только усугублял ее безнадежность, вел к синкретизму. Совсем иначе, полагал И. В. Киреевский, поступили в России, где многие обратили свое внимание на еще не забытые окончательно начала просвещения, которыми жили предки. Из глуши монастырей и архивной пыли начали извлекаться драгоценные памятники старины, и отечественные ученые с изумлением увидели, что почти во всем относительно характера и духа русского просвещения они были обмануты, причем не потому, что кто-то специально хотел их обмануть, а потому, что их собственное прежнее пристрастие к внешней образованности, основанное на ложных предубеждениях о русском варварстве, заслоняло от них «разумение России».

Начала русского просвещения

На формирование особенных начал русского просвещения, по мнению И. В. Киреевского, оказали влияние четыре исторических фактора: во-первых, общая закономерность «разностей племенных», в соответствии с которой всякий народ, являясь частью целого, несет в себе нечто самобытное; во-вторых, особая форма, через которую в «древнюю Россию» проникало христианство; в-третьих, особенный вид, в котором к ней «перешла... образованность древнеклассического мира, и, наконец, особые элементы, из которых сложилась... государственность» [5, с. 206]. «Древняя Россия» приняла свое христианское учение от Греции, впоследствии никогда не теряя связи с вселенской (восточной) церковью. Образованность древнеязыческого мира проникала на русские земли уже сквозь христианское учение. В римской же образованности, от которой питался Запад, «наружная рассудочность брала перевес над внутреннюю сущность вещей» [5, с. 209]. Западноевропейский общественный быт, по исторической ли случайности, или согласно Промыслу складывался почти везде насильственно, из угнетения завоевателей и противодействия ему, кардинально изменявших условия жизни, в том числе и умственной; в итоге возведенное в ранг закона насилие привело к востребованности в средневековых обществах внешнего для их культур римского, права, забывшего внутреннюю справедливость за «наружную буквою формы» [5, с. 214]. В истории же русского народа: «Враги, угнетавшие его, всегда оставались вне его, не мешаясь в его внутреннее развитие» [5, с. 209].

Таким образом, по мысли И. В. Киреевского, важнейшие начала русского просвещения, каковыми являются форма усвоения религии, вид воспринятой образованности (шире — культуры) и сложившиеся элементы государственности, обладают существенной спецификой, не сводимой к отвлеченной рассудочности, приведшей к краху всего грандиозного проекта европейского просвещения. Способ богословско-философского мышления, основанный на внешней связи понятий, И. В. Киреевский находит крайне ущербным и очень далеким от того, который исконно развивали восточные мыслители, для достижения истины стремившиеся к «внутренней цельности разума», т. е. к такому средоточию «умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство» [5, с. 221].

Философ высказывает свое «личное мнение» о том, что «особенность России заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское учение получило в ней... В этом состояла главная сила ее образованности; но в этом же таилась и главная опасность для ее развития» [5, с. 236]. Дело в том, что в «древней России» чистота выражения, «наружная форма» так слилась с выражаемым этой формой внутренним духом христианства, что выражение и выражаемое стали отождествляться. Общее уважение к Преданию, на котором так долго стояло просвещение в России, незаметно перешло в большее уважение его наружных форм, чем «оживляющего духа», и именно в этом состоит причина проявления в русской образованности собственной односторонности, которая привела в дальнейшем и к церковному расколу, и к стремлению реализовать чужие по духу формы жизни.

Между тем в народе, в православной церкви, считает И. В. Киреевский, еще живет корень российской образованности, и именно на этом основании «должно быть воздвигнуто прочное здание просвещения России, созидаемое донныне из смешанных и большею частью чуждых материалов и потому имеющее нужду быть перестроенным из чистых собственных материалов» [5, с. 237]. Однако для этого не занятый добыванием средств существования класс нашего отечества должен направить все свои умственные силы на выработку такого общественного сознания, которое бы основывалось на чистых источниках веры, только в таком случае русский образованный человек сможет достичь «особенного, недоступного для западных понятий, живого, цельного умозрения» [5, с. 237], найти полные ответы на тревожащие его ум и сердце вопросы. При этом И. В. Киреевский подчеркивает, что европейское просвещение достигло определенных высот и уже не может быть вычеркнуто из нашей жизни, задача состоит в том, чтобы хранимые в учении православной церкви высшие начала жизни стали господствовать над западной образованностью, не вытесняя ее, а развивая и придавая особый смысл: «Находясь на... высшей степени мышления, православно верующий легко и безвредно может понять все системы мышления, исходящие из низших степеней разума, и видеть их ограниченность и вместе относительную истину» [4, с. 261], для мышления же, находящегося на низшей степени, такой возможности нет, и высшая степень ему непонятна, представляется неразумной.

Имея в виду современную ему Россию, И. В. Киреевский пишет, что если вера народа направлена к одному смыслу, а заимствованная им образованность — к другому, то неизбежно должно произойти одно из двух: или образованность вытеснит постепенно веру, утверждая в общественном сознании собственные философские системы, или вера преодолеет внешнюю образованность и произведет свою философию. Первое уже случается в западном мире, но и второй исход история знает. Именно так произошло в случае с христианством и языческой образованностью: «Не только наука, но и самая философия языческая обратилась в орудие христианского просвещения и, как подчиненное начало, вошла в состав философии христианской» [4, с. 263]. Однако возобновить философию святых отцов в первоначальном виде, по мнению И. В. Киреевского, невозможно — изменилась социальная среда, развились науки; вместе с тем, их учения могут и должны быть осмыслены в духе современности, стать указателями на пути познания. Философия, основанная на «новых началах», не должна смешивать разум с логическим рассудком, формально сцепляющим понятия и движущимся вперед при помощи силлогистических выводов; ей следует понимать разум как необходимый инструмент, выводящий знание «не из отвлеченного понятия, но из самого корня самосознания, где бытие и мышление соединяются в одно безусловное тождество» [4, с. 267]. Формирование в перспективе «самостоятельного любомудрия», которое соответствовало бы основным началам древнерусской образованности, позволит, по мнению И. В. Киреевского, «подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума» [4, с. 272].

Заключение

Итак, мы видим, что гносеологические концепции А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, основывающиеся на восточно-христианских представлениях о целостности человеческого познания, одинаково использующего для достижения своей цели (истины) силы и разума, и веры, стали началом на пути формирования идеала «цельного», «живого» знания, — идеала, достаточно четко теоретически определенного позднее В. С. Соловьевым как «свободная теософия» («...свободная теософия вообще есть знание, имеющее предметом истинно-сущее в его объективном проявлении, целью — внут-

реннее соединение человека с истинно-сущим, материалом — данные человеческого опыта во всех его видах, а именно, во-первых, опыта мистического, затем внутренне-го, или психического, и, наконец, внешнего, или физического...» [10, с. 207-208] и сделавшегося одним из центральных элементов отечественной метафизики. В относительно небольших по общему объему трудах А. С. Хомякова и совсем немногих статьях И. В. Киреевского мы находим как удивительные философские прозрения, так и начальную разработку, порой очень глубокую, тех основных концептов, которые будут определять в будущем специфику отечественного философствования — это и достаточно емкая концептуализация целостности мира, и убедительная аргументация отвлеченного характера сугубо рационалистической философии, и персоналистское понимание феномена общественного сознания, и мысли о сохранении духовной истины на Востоке, и даже утверждение необходимости «неопатристического синтеза» (Г. В. Флоровский [12]), правда, с использованием несколько иной терминологии. Нельзя не отметить и такой важнейшей для философии ранних славянофилов и последующей философской мысли в России гносеологической компоненты, как идеал «цельного знания», формирование которого становилось необходимым в качестве адекватной реакции на повсеместно происходящее гипертрофирование представлений о месте и роли человеческого рассудка в познавательной деятельности. Можно сказать, что в широком историко-философском контексте славянофильская мысль продолжила на русской почве осмысление того феномена, которое К. Ясперс определил как «осевое время», как «прорыв в сферу трансцендентного». Именно в то время была открыта вера как способ познания непостижимого, а славянофилы внесли свой весомый вклад в ее постижение. Вера как способ духовного познания получила в их работах глубокое осмысление, вылившись в итоге в концепцию «цельного знания», характерную для многообразных метафизических построений отечественной философии конца XIX — начала XX века.

1. Аверинцев, С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. — М.: Coda, 1997. — 343 с.

2. Зеньковский, В. В. История русской философии : в 2 т. / В. В. Зеньковский. — Т. 2. — Ростов н/Д. : Феникс, 1999. — 528 с.

3. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. — Ростов н/Д. : Феникс, 1999. — 672 с.

4. Киреевский, И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // И. В. Киреевский. Избранные статьи. — М. : Современник, 1984. — С. 238—272.

5. Киреевский, И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // И. В. Киреевский. Избранные статьи. — М. : Современник, 1984. — С. 199—237.

6. Лосев, А. Ф. Русская философия // А. Ф. Лосев. Страсть к диалектике: литературные размышления философа. — М. : Советский писатель, 1990. — С. 78—101.

7. Маслин, М. А. Зарубежная историография русской философии / М. А. Маслин // OMNIA CONJUNGO : сб. науч. работ в честь 65-летия проф. В. В. Сербиненко. — М. : РГУ, 2015. — С. 82—91.

8. Нижников, С. А. Творчество Иммануила Канта в диалоге культур России и Запада : монография / С. А. Нижников. — М. : Политическая энциклопедия, 2015. — 255 с.

9. Сербиненко, В. В. Русская метафизика XIX — XX веков / В. В. Сербиненко, И. В. Гребешев. — М. : Руниверс, 2016. — 800 с.

10. Соловьев, В. С. Философские начала цельного знания // В. С. Соловьев. Сочинения : в 2 т. — Т. 2. — М. : Мысль, 1990. — С. 139—288.

11. Философская система Г. В. Ф. Гегеля: диалектическая логика, тождество бытия и мышления, философия истории. — URL: <https://myfilology.ru/1174/filosofskaya-sistema-gvfggegelya-dialekticheskaya-logika-tozhdestvo-bytiya-i-myshleniya-filosofiya-istorii/> (дата обращения: 17.05.2023).

12. Флоровский, Г. В. Христианство и цивилизация // Г. В. Флоровский. Избранные труды по богословию и философии. — СПб. : РХГА, 2005. — 862 с.

13. Хомяков, А. С. По поводу брошюры г-на Лоранси // А. С. Хомяков. Сочинения богословские. — СПб. : Наука, 1995. — С. 57—106.

14. Хомяков, А. С. По поводу послания архиепископа парижского // А. С. Хомяков. Сочинения богословские. — СПб. : Наука, 1995. — С. 107—162.

15. Хомяков, А. С. Семирамида // А. С. Хомяков. Сочинения : в 2 т. — Т. 1. Работы по историософии. — М. : Медиум, 1994. — С. 15—448.

16. Хомяков, А. С. Церковь одна // А. С. Хомяков. Сочинения богословские. — СПб. : Наука, 1995. — С. 39—56.

17. Хоружий, С. С. Театр ситуаций / С. С. Хоружий. — URL: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H (дата обращения: 10.01.2023).

18. Чжан, Б. О трагедии русской религиозной философии / Байчунь Чжан // Вопросы философии. — 2007. — № 5. — С. 73—79.

19. Эзри, Г. К. Персонализм и проблема межличностной коммуникации (историко-философский аспект) / Г. К. Эзри // Социум и власть. — 2019. — № 3 (77). — С. 76—85.

20. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. — М. : Республика, 1994. — 527 с.

References

1. Averincev S. S. (1997) Pojetika rannevizantijskoj literatury [Poetics of Early Byzantine Literature]. Moscow, Coda, 343 p. [in Rus].

2. Zen'kovskij V. V. (1999) Istorija ruskoj filosofii [History of Russian philosophy], vol. 2. Rostov on Don, Feniks, 528 p. [in Rus].

3. Kant I. (1999) Kritika chistogo razuma [Critique of pure reason]. Rostov on Don, Feniks, 672 p. [in Rus].

4. Kireevskij I. V. (1984) O neobhodimosti i vozmozhnosti novyh nachal dlja filosofii [On the Necessity and Possibility of New Beginnings for Philosophy] // in Izbrannye stat'i. Moscow, Sovremennik, pp. 238—272 [in Rus].

5. Kireevskij I. V. (1984) O haraktere prosveshhenija Evropy i o ego otnoshenii k prosveshheniju Rossii [On the nature of the enlightenment of Europe and its relation to the enlightenment of Russia] // in Izbrannye stat'i. Moscow, Sovremennik, pp. 199—237 [in Rus].

6. Losev A. F. (1990) Russkaja filosofija [Russian philosophy] / in Strast' k dialektike: Literaturnye razmyshlenija filosofa. Moscow, Sovetskij pisatel', pp. 78—101 [in Rus].

7. Maslin M. A. (2015) Zarubezhnaja istoriografija ruskoj filosofii [Foreign historiography of Russian philosophy] // in OMNIA CONJUNGO: Sbornik nauchnyh rabot v chest' 65-letija prof. V. V. Serbinenko. Moscow, RGGU, pp. 82—91 [in Rus].

8. Nizhnikov S. A. (2015) Tvorchestvo Immanuila Kanta v dialoge kul'tur Rossii i Zapada: Monografija [Creativity of Immanuel Kant in the dialogue of cultures of Russia and the West: Monograph]. Moscow, Politicheskaja jenciklopedija, 255 p. [in Rus].

9. Serbinenko V. V., Grebeshev I. V. (2016) Russkaja metafizika XIX — XX vekov [Russian metaphysics of the 19th—20th centuries]. Moscow, Runivers, 800 p. [in Rus].

10. Solov'ev V. S. (1990) Filosofskie nachala cel'nogo znaniya [Philosophical principles of integral knowledge] // Sochinenija, vol. 2.

Moscow, Mysl', pp. 139—288 [in Rus].

11. Filozofskaja sistema G.V.F. Gegelja: dialekticheskaja logika, tozhdestvo bytija i myshlenija, filosofija istorii [The philosophical system of G.W.F. Hegel: dialectical logic, identity of being and thinking, philosophy of history], available at: <https://myfilology.ru//174/filozofskaya-sistema-gvfggelya-dialekticheskaya-logika-tozhdestvo-bytiya-i-myshleniya-filozofiya-istorii/> (accessed 17.05.2023) [in Rus].

12. Florovskij G. V. (2005) Hristianstvo i civilizacija. Izbrannye trudy po bogosloviju i filosofii [Christianity and Civilization]. Saint Petersburg, RHGA, 862 p. [in Rus].

13. Homjakov A. S. (1995) Po povodu broshjury g-na Loransi [Concerning Mr. Laurency's pamphlet] / in Sochinenija bogoslovskie. Saint Petersburg, Nauka, pp. 57—106 [in Rus].

14. Homjakov A. S. (1995) Po povodu poslanija arhiepiskopa parizhskogo [Concerning the Epistle of the Archbishop of Paris] / in Sochinenija bogoslovskie. Saint

Petersburg, Nauka, pp. 107—162 [in Rus].

15. Homjakov A. S. (1994) Semiramida [Semiramide] / in Sochinenija, vol. 1, Raboty po istoriosofii. Moscow, Medium, pp. 15—448 [in Rus].

16. Homjakov A. S. (1995) Cerkov' odna [Church alone] / in Sochinenija bogoslovskie. Saint Petersburg, Nauka, pp. 39—56 [in Rus].

17. Horuzhij S. S. Teatr situacij [Theater of situations]. available at: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H (accessed 10.01.2023) [in Rus].

18. Chzhan Bajchun' (2007) O tragedii russkoj religioznoj filosofii [On the tragedy of Russian religious philosophy]. *Voprosy filosofii*, no. 5, pp. 73-79 [in Rus].

19. Jezri G. K. (2019) Personalizm i problema mezhlichnostnoj kommunikacii (istoriko-filozofskij aspekt) [Personalism and the problem of interpersonal communication (historical and philosophical aspect)]. *Socium i vlast'*, no. 3 (77), pp. 76-85 [in Rus].

20. Jaspers K. (1994) Smysl i naznachenie istorii [The meaning and purpose of history]. Moscow, Respublika, 527 p. [in Rus].

Статья поступила в редакцию 18.07.2023

For citing: Nizhnikov, S. A. Forming the ideal of “integral knowledge” in the epistemological concepts of A. S. Khomyakov and I. V. Kireevsky / S. A. Nizhnikov, Zheng Yang // *Socium i vlast’ [Society and Power]*. — 2023. — № 3 (97). — P. 93—102. — DOI 10.22394/1996-0522-2023-3- 93-102. — EDN SVZBDP

UDC 165.22

EDN SVZBDP

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3- 93-102

FORMING THE IDEAL OF “INTEGRAL KNOWLEDGE” IN THE EPISTEMOLOGICAL CONCEPTS OF A. S. KHOMYAKOV AND I. V. KIREEVSKY

Sergey A. Nizhnikov,

Peoples’ Friendship University
of Russia named after Patrice Lumumba,
Professor of the Department of History
of Philosophy,
Doctor of Philosophy, Professor.
Moscow, Russia.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3456-2445>
E-mail: nizhnikov-sa@rudn.ru

Zheng Yang (China),

Peoples’ Friendship University of Russia
named after Patrice Lumumba,
Postgraduate Student of the Department
of History of Philosophy.
Moscow, Russia.
ORCID : <https://orcid.org/0009-0007-8145-554X>
E-mail: 1042205268@rudn.ru

Abstract

Introduction. The article analyzes the problem of the influence of the philosophical and theological creativity of the early Slavophiles on Russian metaphysics of the late 19th - mid-20th centuries, considered as an original philosophical direction of Russian thought.

The purpose of the study. The authors attempt to substantiate the fact that the relatively small works of A. S. Khomyakov and very few articles of I. V. Kireevsky contain both amazing philosophical insights and the initial development of the main concepts that will determine the specifics of Russian metaphysics in the future.

Methods. As a general philosophical methodology, personalistic and hermeneutic approaches were used, the main feature of which is the assertion of the free creative activity of the individual, who, on the basis of his inner impulses, is able to change the surrounding reality, both social and natural. The authors also use general scientific methods — analysis, synthesis, comparison, generalization. Scientific novelty of the research. The authors focus their attention on the most important epistemological component for the philosophy of the early Slavophiles and the subsequent Russian philosophy — the ideal of “whole knowledge”. In their opinion, the conceptualization of the problems associated with the criticism of the “self-ruling mind” (I. V. Kireevsky) became a necessary and adequate response to the hypertrophy of the place and role of the human mind in cognitive activity that took place in Western European thought. Results. The article provides arguments in favor of the fact that the prerequisites for forming the ideal of “whole knowledge” among the early Slavophiles were the traditional Eastern Christian worldview ideas about the relationship of man to the world created by God, open to creative and transformative activity, in the implementation of which one should strive for unification of cognitive efforts, both faith and reason. In a broad historical and philosophical context, Slavophile thought continued on Russian soil to comprehend the phenomenon that K. Jaspers defined as “axial time”, a feature of which was the breakthrough of human consciousness into the sphere of the transcendent. It was at that time that faith was discovered as a way of knowing the incomprehensible, and the Slavophiles made their significant contribution to its understanding.

Keywords:

A. S. Khomyakov,
I. V. Kireevsky,
“axial time”,
Russian metaphysics,
epistemology,
“whole knowledge”,
early Slavophiles,
Eastern Christianity,
faith

Для цитирования: Борисов, С. В.
Философское созерцание
для помогающих практик
(Рецензия на книгу: Wonder, Silence and Spaces
for Human Flourishing: Toward a re-humanization
of Health, Education, and Welfare /
ed. by F.T. Hansen, S.B. Eide, & C. Leget.
Lanham, Maryland (US):
Lexington Books, 2023. 224 p.) / С. В. Борисов //
Социум и власть. — 2023. —
№ 3 (97). — С. 103—111. —
DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-103-111. —
EDN CQIPYT

УДК 130.12

EDN CQIPYT

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-103-111

**ФИЛОСОФСКОЕ СОЗЕРЦАНИЕ
ДЛЯ ПОМОГАЮЩИХ ПРАКТИК
(рецензия на книгу:
Wonder, Silence and Spaces for
Human Flourishing: Toward a re-
humanization of Health, Education,
and Welfare / ed. by F.T. Hansen,
S.B. Eide, & C. Leget.
Lanham, Maryland (US) : Lexington
Books, 2023. 224 p.)**

Борисов Сергей Валентинович,
Южно-Уральский государственный
гуманитарно-педагогический университет,
заведующий кафедрой философии
и культурологии,
доктор философских наук, профессор,
Челябинск, Россия.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0335-4405>
E-mail: borisovsv69@mail.ru

Аннотация

Рецензируемая книга показывает с разных точек зрения, что сила удивления и вытекающее из него безмолвие могут возвращать нашу способность быть восприимчивыми и присутствующими в человеческих отношениях, находясь в резонансе с окружающими нас наполняющими смыслом жизненными явлениями. Авторы книги подходят к проблемам ре-гуманизации здоровья, образования и благосостояния радикально новым способом. Уже более десяти лет призыв к ре-гуманизации образования, паллиативной медицины и социального обеспечения звучит и обсуждается в первую очередь с позиции критического мышления, политической теории и социологических исследований. Эта критика в основном основана на социальном конструктивизме и натуралистическом мировоззрении. Сосредоточив внимание на феноменологии и этике удивления как на онтологическом и даже духовном событии и слушании безмолвия, которое следует за этим созерцательным удивлением, авторы предлагают экзистенциальный, феноменологический и герменевтический способы понимания гуманизации.

Ключевые слова:

гуманизм,
феноменология,
экзистенциализм,
паллиативная медицина,
образование

Уже несколько лет в профессиях здравоохранения, социального обеспечения и образования — тех, которые в целом называются «профессиями, ориентированными на человека», — отмечается проблемная и тревожная тенденция, когда люди этих профессий чувствуют себя «не в ладах с жизнью» или находятся не в резонансе с основными ценностями своей профессии [12; 20].

Основной причиной такого дисбаланса, когда «души чувствуют себя не в своей тарелке», является неолиберальная политика государственного менеджмента. Движимые в основном экономическими интересами, учреждения социального обеспечения, организации здравоохранения и ухода, а также образовательные системы от начальной школы до высшего образования поощряют (или принуждают) всех участников становиться все более эффективными, продуктивными и инструментальными в своем мышлении и практике. В этом развитии экономической и производственной оптимизации современного государства, в растущей эксплуатации человеческих ресурсов в системах социального обеспечения и образования мы, похоже, достигли предела. Сообщения о количестве профессионалов, испытывающих выгорание, депрессию и уходящих с работы из-за стресса и психологических проблем, вызывают тревогу [9; 10].

Немецкий социолог Х. Роза и американский философ коммуникации Р. Арнетт, считают, что причину растущей неустроенности современного человека и ощущения отсутствия чего-то важного в его жизни следует искать на более глубоком культурном и экзистенциальном уровне, а не только на уровне политики, управления и экономики.

В книге «Социальное ускорение: новая теория современности» [16] Роза характеризует современные институты и практики термином «сжатие настоящего». Как на техническом, так и на социальном и личностном уровне, современные люди испытывают ошеломляющее ускорение своей жизни, что создает ощущение отчуждения, экзистенциальной пустоты и стремления к более глубокому резонансу с чем-то, что остается всегда неизменным, ценным и позволяет нам видеть значимые моменты в нашей повседневной жизни. В своих более поздних книгах [17; 18] он показывает, как современное общество попало в ловушку динамической стабилизации: оно может поддерживать свой институциональный статус-кво только за счет постоянного увеличения экономического роста, технологического ускорения и культурных инноваций.

Кажется, нет выхода из этой ловушки, не заплатив за него ценой потери нашего устойчивого положения в мире, ведь наше положение в мире на самом деле не сводится ко все возрастающему (или же постоянному) экономическому и технологическому росту. В нашей попытке сделать мир «доступным» для человеческого контроля и использования мы упустили из виду тот факт, что то, что действительно резонирует с нашей человечностью, всегда имеет элемент недоступности (*Unverfügbarkeit*), который вряд ли приемлем для человеческого разума. Роза надеется найти новый способ войти в резонанс с жизнью через то, что он называет «сферами резонанса» и «осями резонанса». Последнее происходит в любви, в семейных отношениях, в близости к природе, в искусстве, в религии.

Р. Арнетт, в основном опирающийся на философские концепции М. Бубера, Х. Арендт и Э. Левинаса, также указывает на неблагополучие современности как таковой, связанное с тем, что он называет «светской троицей современности» (*“Secular Trinity of Modernity”*): эффективность, прогресс и автономия личности. Эти идеалы или устойчивые убеждения современности привели к «экзистенциальной бездомности» [4]. Как и Роза, он тоже ищет новые пути понимания того, как современная жизнь, ее институты и образование, а также частные формы жизни могут восстановить или возродить традицию *Bildung* (или либерального образования) и способ понимания того, как сделать человеческую жизнь благополучной.

Как и Роза, Арнетт ссылается на М. Бубера и его представление о важности сохранения и культивирования такого образа жизни, который позволит нам, современным людям, вступить в отношения «Я — Ты» с миром и друг с другом. Роза и Арнетт рассматривают эстетическое, этическое и экзистенциальное измерения в жизни и деятельности как «сферы резонанса». Однако Арнетт уделяет гораздо большее внимание необходимости признания духовного измерения жизни. Как мы можем понять «сакральное» в постмодернистскую и постсекулярную эпоху, спрашивает он, оставаясь, на философской и феноменологической (а не теологической) позиции, но обладая этическим и, по сути, «сакральным» опытом трансцендентности?

В рецензируемой нами книге [11] все авторы хотя бы не столько в теоретическом и философском, сколько в феноменологическом, основанном на удивлении и ориентированном на практику и педагоги-

ку ключе, — осмыслить то, как это чувство удивления и новый дающий смысл и резонанс способ «бытия-в-мире» и «бытия-с-другим» могут быть поняты и, возможно, могут стать побудительным мотивом к действию.

Эта книга стала результатом сотрудничества, которое установилось между тремя университетами и тремя исследователями. Профессор Ф. Т. Хансен из Ольборгского университета (Дания), профессор С. Б. Эйде из Агдерского университета (Норвегия) и профессор К. Леже из Университета гуманитарных исследований (Нидерланды) инициировали создание исследовательской сети и масштабного исследовательского проекта, результатом которого стала эта книга. Группа исследователей, принявших участие в работе над этим сборником, состояла из девяти человек — представителей философии, образования, медицины (сестринского дела), социального обеспечения.

Нет сомнения, что аргументы и идеи, представленные в книге, будут новыми для российского читателя, поскольку они бросают вызов многим помогающим профессиям: как выработать новый язык, чтобы найти нужные слова для передачи опыта удивления и заботы; как осуществлять диалог с господствующим подходом научно-обоснованных знаний; как внедрять эти новые идеи в процесс подготовки специалистов в области здравоохранения, социального обеспечения и образования; какими способами реализовывать эти идеи в различных помогающих практиках. Книга знакомит читателя с феноменом уникальных мгновений удивления, характеризующихся чувством глубокой осмысленности и «человечности», которые выходят за рамки доминирующего «онаученного» профессионального языка. Зов этих мгновений вновь показывает нам значимость и важность заботы и участия для человеческих отношений в целом. Одна из проблем, отмеченная авторами в последней главе книги, заключается в том, что при попытке создать «пространство тишины и удивления» читателям будет трудно найти то место для мышления, отличное от режима эффективности, ориентированного на конкретную задачу, к чему привыкло большинство профессионалов.

По сравнению с другими современными исследованиями в этой области [5—8; 15; 19; 20; 22—24] в данной книге основное внимание уделяется тому, как интегрировать онтологические, метафизические и особенно безмолвные невыразимые измерения в переосмысление нашего понимания профессий, ориентированных на человека.

«Чувство, которое остается у человека после того, как он пережил такие прекрасные и наполненные глубоким смыслом ситуации, — это ощущение чуда и удивления. Когда мы спешим или находимся в режиме расчетливого планирования или решения проблем для эффективного действия, мы, медицинские работники, педагоги или социальные работники, забываем или теряем это чувство. А потом мы как-то совсем незаметно “отслаиваемся” от своей души, и от той жизни, частью которой являемся», — пишут авторы в предисловии [11, р. 2—3].

Это означает, что нужно уметь приглашать людей войти в смысловое пространство с иными правилами, как показано в примере «лабораторий удивления» (*Wonder Labs*). Это интересный пример такого преобразующего пространства. Все эссе, содержащиеся в книге, пронизаны единой тематической и методологической линией. Введение и постскрипtum гармонично связывают воедино представленные главы и фокусируют внимание на наиболее важных смысловых моментах всего сборника.

Сборник начинается с обсуждения концепции «внутреннего пространства», разработанной на основе эмпирических исследований в контексте паллиативной помощи. «Внутреннее пространство» характеризует качество гуманных взаимодействий, к которому редко обращаются, хотя оно легко доступно. Авторы опираются на концепцию резонанса немецкого социолога Х. Розы, чтобы исследовать, как это «внутреннее пространство» может помочь открыться Другому и получить преобразовательный опыт. Теоретические ресурсы книги взяты также из феноменологически ориентированной этики К. Е. Лёгструпа (понимание явлений как морально нагруженных), Х. Йонаса (понимание самой жизни как не безмолвной в моральном плане), Х. Арендт (понимание многообразия репертуара человеческих действий). Например, на основе философской эстетики Й. Йоргенсена, феноменологической теологии Ж.-Л. Кретьена и феноменологической герменевтики П. Рикёра в шестой главе сборника обсуждается возможность понимания того, кем или чем является, или может быть, инаковость посредством вопроса: носителем какого призвания является медсестра? Кроме того, обсуждаются возможные связи между инаковостью и этикой в контексте «вызова» и «ответа». В конце шестой главы высказывается предположение, что человеческое благосостояние зависит от пространств, где голоса инаковости могут обратить взор

профессионалов на самих себя, призывая их мерить свою профессию этическим порядком, превосходящим нас самих. Еще один пример: в седьмой главе рассматриваются подходы в отношении «удивления» или «изумления», базирующиеся на различии М. Бубером отношений с миром по принципу «Я — Оно» и «Я — Ты». Авторы приходят к выводу, что в образовательных учреждениях необходимо практиковать как деятельность по принципу «удивляться чему-то», так и деятельность по принципу «быть захваченным удивлением».

Когда вы пребываете в изумлении — в принципиально не знающей, но радикальной позиции слушания и внимания или бытийности, — дистанция между человеком и феноменом становится минимальной. М. Мерло-Понти говорил по этому поводу, что, пребывая в изумлении, наше восприятие не удаляется от мира к единству сознания. Другими словами, в состоянии глубокого удивления наше сознание смещается от центра, из которого мир виден и понятен, к способу бытия, при котором человеческое сознание как бы отступает в сторону, чтобы сам мир мог говорить. Это действительно необычный созерцательный опыт.

В изумлении самонаблюдение и саморефлексия ослабевают, и, по словам Мерло-Понти, «формы трансцендентности» взлетают, как искры костра, которые заставляют нас видеть мир в странном и парадоксальном свете [2]. Парадоксальная вещь, как характеризует М. Хайдеггер пребывание в философском удивлении [3], заключается в том, что оно также каким-то образом переживается как своего рода онтологическое возвращение домой. Словно удивление возвращает нас к таинственной связи с миром, так что мы можем, с одной стороны, чувствовать, что, пребывая в изумлении, мы становимся чужими миру, а с другой стороны, в то же время, как будто мы впервые сейчас действительно находимся в соприкосновении или резонансе с миром.

Как уточняет голландский философ образования А. Шинкель [19], это глубокое и созерцательное удивление не следует путать с научным интеллектуальным любопытством или пытливым удивлением, ищущим объяснения. Находясь в созерцательном удивлении, мы странным образом оказываемся в зоне или «области», где каким-то образом видим мир в Я-Ты-отношении, или, может быть, даже более радикально: из Ты-мира или явления. В глубоком изумлении мир, каким мы его обычно видим, переворачивается с ног на голову. Не мы видим мир,

а сам мир или жизнь — живые и таинственные явления жизни — видят нас! И мы ощущаем этот взгляд как своего рода возвращение домой — как будто мы наконец-то внимательно и с любовью видим себя такими, какие мы есть, в своей уникальности и неповторимости [14].

Вслед за М. Бубером можно сказать, что Я в отношении Я — Ты [1], так сказать, оживает в момент удивления. Мы очеловечиваемся через глубокое удивление. Открывается не маленькое эго повседневного, перформативного, намеревающегося, решающего проблемы и владеющего собой Я (которое живет преимущественно в Я-Оно-отношении с миром), а экзистенциальное Я или таинственная душа человека, когда мы находимся в отношении Я — Ты с миром или с другим человеческим существом. Бубер говорит нам, что в этом «дух в феноменальных формах» всегда будет бессловесным, и в то же время он вдохновляет людей на создание языка. Дух словно зовет нас из загадочной и насыщенной тишины, чтобы создать и раскрыть себя в феноменальных формах.

Рецензируемый нами сборник состоит из десяти глав, имеет четкую логическую структуру, что позволяет последовательно излагать и развивать мысли без ненужных повторов. Достоинством книги является удачное сочетание материала с научным и художественным содержанием. В нескольких главах показано, как искусство, поэзия и в целом художественная литература, обращаясь к пережитому опыту и внутренней жизни, могут открыть области интуиции и нового видения, которые рациональный, систематический, дискурсивный и методически выверенный научный язык не в состоянии охватить и понять. Например, в восьмой главе показано, каким образом роман Х.-Ж. Ортайля «Изобретение жизни» может быть актуализирован для ре-гуманизации реформы профессиональных помогающих практик. Нам открывается, что размышления поэта могут гораздо лучше, чем научный отчет, привести к ясному и логически непротиворечивому определению, или что групповое концептуальное обсуждение может лучше выразить то, что поставлено на карту в делах заботы о человеке. В сборнике показаны различные способы, различные формы основанного на удивлении «медленного мышления», инспирированного экзистенциальной этической феноменологией, исследовательскими подходами, основанными на понимании искусства, а также дискурсивно-критическим подходе, связанном с так называемой «этической заботой о себе».

Стилистику рецензируемой книги можно назвать универсальной, поскольку она обусловлена множеством образовательных и профессиональных практик, которые помогают «сохранять открытыми чувства загадочного и таинственного посреди повседневной работы и жизни». Идеи, развернутые в этой книге, изложенные простым и ясным языком, дадут свои щедрые плоды, когда они смогут внедриться в практику здравоохранения, социального обеспечения и образования, становясь частью профессиональной повседневности. «Когда профессионалы знакомятся с исследованиями, основанными на удивлении, наряду с их подходами, основанными на естественных науках, они обретают другой язык, приводящий их в резонанс с собственной человечностью».

Первая и восьмая главы сборника снабжены иллюстративным материалом, необходимым для лучшего понимания текста. Иллюстрации восьмой главы оказывают очень сильное эмоциональное воздействие, показывая насколько важно не пренебрегать религиозными аспектами, хотя, может быть, они и трудны для понимания, но они напрямую связаны с тем, что выходит за границы нашей повседневной реальности и даже за наши собственные. Как отмечают авторы книги, «если мы готовы интегрировать трезвое осознание наших собственных пределов в наше представление о человечестве, мы щедро вознаграждены: в преодолении зашедших в тупик привычек мы можем превзойти самих себя в понимании жизни, которая остается открытой для удивления».

Я полностью согласен с авторами книги в том, что, возможно, эта книга является своего рода новым «открытием» традиции, существующей уже более двухсот лет, когда религиозные общины заботились об уходе за больными и о воспитании детей. Но у этой книги нет намерений слепо копировать традицию, она открывает возможность учиться на тех практиках, которые успешно использовались на протяжении многих веков. Книга может быть рекомендована представителям помогающих профессий. Материал книги можно использовать на курсах для специалистов в области здравоохранения, социального обеспечения и образования, поскольку в книге собраны живые примеры применения этих практик. Книга показывает, как гуманитарные науки могут помочь врачу или медицинскому работнику стать более человечным и чувствительным к тому, что не может быть понято с помощью одной лишь медицинской науки и количественных методов исследования.

Книга является хорошим дополнением к существующим исследованиям в этой области. Сборник облегчит понимание философской, научной и художественной литературы по данному вопросу, во-первых, из-за того, что там описаны уникальные практики, например, такие, как «лаборатории удивления», которые в разных формах использовались в хосписах, больницах, проектно-социальном образовании, а также в инновационных подразделениях общественных организаций, адаптированных к возможностям и потенциалу людей, работающих в этих сферах. Эти «лаборатории удивления» преобразуют традиционные и используют новые виды знаний, которые можно интегрировать в профессиональную практику. Во-вторых, в сборнике на многочисленных примерах описаны резонансные отношения, а также показано как их организовать во всех тонкостях и малейших нюансах этого процесса. Резонансные отношения связаны с моментами встречи, в которых проявляет себя язык суверенной жизни и полнота переживания, потому что эти резонансные отношения возможны в особой заботливой среде. Повышенное внимание к этике паллиативной помощи в секторе здравоохранения может способствовать гуманизации таких встреч с уязвимыми пациентами, нуждающимися в такой помощи, уходе и поддержке. Этика паллиативной помощи позволяет встречать таких пациентов с уважением к их статусу уникальных и уязвимых человеческих существ. «Суверенные жизненные высказывания и резонансные отношения могут помочь сохранить динамику уникальных встреч, чтобы пациенты чувствовали себя личностями во время оказания им медицинских услуг, даже когда они весьма уязвимы».

Несколько слов о содержании глав рецензируемой книги. Первую главу («Апофатическое и экзистенциальное удивление как гуманизирующая сила») ее автор — Ф. Т. Хансен — начинает с вопроса, можно ли понимать переживание глубокого удивления (*thaumazein*) более радикально, как новый способ восприятия мира (*"a thaumacentric worldview"*), что противостоит сложившемуся и распространенному антропоцентрическому мировоззрению в образовании, здравоохранении и социальной работе? Можно ли сказать, что чувство глубокого созерцательного удивления предшествует этике (Э. Левинас) и онтологии (М. Хайдеггер)? Через феноменологическое исследование, проведенное в датском хосписе, Хансен описывает как он организовывал

«диалоги, основанные на удивлении» и «лаборатории удивления» с медсестрами и лицами, осуществляющими уход за больными. Затем раскрывается теория феноменологии и этики глубинного удивления. Ссылаясь на Л. Витгенштейна и М. Бубера, автор акцентирует внимание на трех измерениях глубинного удивления: эстетическом, философском и апофатическом. В завершении главы приводятся размышления о возможных последствиях «*thauma-centric worldview*», базирующихся на желании заново «очеловечить» и наделять особым смыслом ориентированные на человека профессии и практики образования. Автор указывает на возможный и желательный переход от сосредоточения внимания на человеко-размерной заботе к помогающим практикам, инспирированным удивлением, построенным в соответствии с новой матрицей, основанной на понимании Голоса Навыков (*Voice of Skills*), Голоса Знания (*Voice of Knowing*), Голоса Бытия (*Voice of Being*) и Голоса Тайны (*Voice of Mystery*).

Во второй главе («Внутреннее пространство, резонанс и удивление: поэтапная гуманизация здравоохранения») К. Леже рассказывает о повседневной встрече врача-невролога с пациентом. Хотя эта встреча длилась всего несколько минут, ее влияние на пациента было огромным. Это пример множества повседневных, часто незаметных моментов, в которых проявляется (не всегда реализуемый) гуманистический потенциал здравоохранения. Способны ли мы заметить и реализовать этот потенциал зависит от используемых нами концепций и теорий. Описанный в этой главе момент встречи стал той «замочной скважиной», через которую обозначился гуманистический просвет бытия. Автор главы дает концептуальное обоснование этого момента, начиная с обсуждения понятия «внутреннее пространство» в контексте паллиативной помощи. «Внутреннее пространство» характеризует качество гуманного взаимодействия, которое редко присутствует, но всегда доступно. Автор использует концепцию резонанса Х. Розы, чтобы исследовать, как «внутреннее пространство» может помочь человеку открыться навстречу другому и пережить опыт самотрансформации. На самом деле очень важно осознавать всю ответственность за слова, которые мы используем в момент встречи.

В третьей главе («Случай и его моральные требования») С. Б. Эйде рассматривает жизненные проблемы как важные феномены профессиональной деятельности, причем особое внимание уделяется охране

детства. Цель автора — пролить свет на характер феноменов, случайно возникающих в профессиональной работе, и их глубокую связь с этическими требованиями. Как понять, что явлению присущи моральные требования и в чем суть этих требований? Какой ответ соответствует этим требованиям? Отправной точкой являются размышления детей о своем феноменологическом опыте. Теоретические ресурсы черпаются из феноменологически ориентированной этики.

В четвертой главе («Перспективы высказываний о суверенной жизни и этика ухода») А. Слетбо задает вопрос, каким образом экзистенциально-феноменологический исследовательский и практический подходы с особым вниманием к феноменам удивления и благоговейного молчания могут помочь ре-гуманизировать профессиональную практику в области здравоохранения. В этой главе автор рассматривает вопрос о том, следует ли рекомендовать резонансные отношения в сестринском деле и медицинских услугах. Если медсестры смогут установить субъект-субъектные отношения с уязвимыми людьми, нуждающимися в уходе и лечении, то в какой степени такое качество услуг может быть воспринято как резонансное как пациентом, так и медсестрой. В своем исследовании автор опирается на различные теории этики ухода, а также на концепцию суверенных жизненных высказываний К. Е. Лёгструпа [13] и размышления Х. Розы [18] о резонансных отношениях.

В пятой главе («У ваших мыслей не всегда есть слова: поэтические способности в сфере здравоохранения») М. Виссе размышляет о том, почему и как эстетический опыт может быть широко распространен в сфере здравоохранения. В этой главе автор исследует, как мы можем привести в дискурсивные подходы паллиативной медицины эти столь значимые духовные практики. Как правило, именно поэзия инициирует нравственную интуицию. С этой точки зрения, искусство и поэзию, а также философию нельзя использовать просто механически, утилитарно для «производства» знаний. Напротив, они приглашают нас соединиться с нашим эстетическим опытом, отдаться процессу интуитивного понимания. Специалисты в области здравоохранения могут воспользоваться своими поэтическими способностями, когда имеют дело с людьми, чья жизнь разрушена и чьи мысли не находят нужных слов.

В шестой главе («Призвание в сестринском деле: уединенное и живое место для процветания человека») М. Херхольдт-Лом-

хольдт исследует опыт самотрансформации, когда она стала совершенно иной, чем была прежде, и этот опыт теперь направляет ее бытие. Именно в этой инаковости проявила себя связь с чем-то непреходящим. Опираясь на философскую эстетику Й. Йоргенсена, феноменологическую теологию Ж.-Л. Крестьяна и феноменологическую герменевтику П. Рикёра, автор главы приходит к пониманию того, чем является или может быть эта инаковость. В главе высказывается предположение, что расцвет человека зависит от пространства, в котором голоса инаковости могут обратиться профессионалов к самим себе, призывая шагнуть в тот этический порядок, который превосходит нас самих.

В седьмой главе («Удивляться чему-то и быть захваченным удивлением: два подхода, навеянных философией диалога Мартина Бубера») А. Кристиансен на примере различных детских рассказов показывает, как можно понимать и практиковать удивление двумя разными способами. Во-первых, можно просто «удивляться чему-то»; это есть организованный и рациональный способ удивления. Во-вторых, можно «быть захваченным удивлением»; это спонтанный процесс. Первая история, описанная в главе, иллюстрирует первый способ удивления. Последующие иллюстрируют, как человек открывает для себя чудеса и тайны мира, которые находятся прямо под рукой, в самой обычной жизни. Различные виды учебной деятельности в школах хорошо спланированы и организованы. Однако, несмотря на это, и здесь можно найти особые «очаги удивления». Они могут «вспыхивать» совершенно неожиданно и, как следствие, нарушать привычный порядок образовательного процесса. Эти события могут призывать к другим способам существования в мире и создавать гуманистические моменты свободы и ответственности. Эти два способа — «удивляться чему-то» и «быть захваченным удивлением» — рассматриваются в контексте концепции М. Бубера, основанной на различии отношений «Я — Оно» и «Я — Ты».

В восьмой главе («Вслушиваясь в тишину удивления и отвоевывая пространство для человеческого благополучия») К. Вельц интерпретирует опыт «молчаливого удивления», описанный в произведении Х.-Й. Ортхайля «Изобретение жизни», исследуя эстетические, этические и духовные аспекты осмысленного «бытия-в-мире», «бытия-с-другими» и «бытия-с-Божественным». Автор главы видит в этом отсылки к теологическому, феноменологическому, психологическому и герменевтическому

подходам по отношению к «слушанию» и «молчанию», обосновывая, что мы можем получить доступ к молчанию только через его воздействие на слушателя — его резонанс. Рассуждения Ортхайля о пространствах, условиях и практиках, способствующих или препятствующих благополучию человека автор дополняет собственным представлением о современном перформансе в условиях пандемии.

В девятой главе («Правдивое высказывание в практике заботы о себе: путь к спокойствию и духовности в кратчайшие сроки») Р. Э. Крокен размышляет о том, когда профессионалы обязаны публично выступать от имени своих клиентов. Ведь в этом случае они часто рискуют навредить себе. Автор главы приводит два примера, чтобы показать последствия того, как профессионалы рискуют быть вовлеченными в игры, последствия которых они не могут предвидеть заранее. Затем автор обращается к точке зрения М. Фуко на паррессию в практике заботы о себе. В частности, автор подробно останавливается на различии между политической и философской паррессией, чтобы показать возможности и границы правдивой речи. Молодые студенты, обучающиеся гуманитарным профессиям не всегда знакомы с атмосферой нынешнего сжатого и прагматичного времени, поэтому следует обращать внимание на то, как преподаватели, консультанты и исследователи могут передать важные знания об условиях, способствующих заботе о себе. Подход Х.-Г. Гадамера может улучшить понимание жизненного опыта. Поскольку эти переживания часто имеют глубокие экзистенциальные корни, необходимы другие подходы, которые уделяли бы более пристальное внимание тому, как забота о себе связана с перспективами обретения духовной свободы.

Таким образом, все, кто интересуется проблематикой рецензируемого сборника, получают дополнительные стимулы для того чтобы продолжить свои собственные исследования в разработке языка, на котором можно было бы выразить опыт удивления и заботы, в установлении равноправного диалога эвристического и доказательного знания, в качественном обновлении процесса обучения специалистов в области здравоохранения и образования. Я думаю, что у этого сборника есть будущее и в российском научно-образовательном пространстве, особенно в отношении вопросов, поднятых в шестой главе, где указано на то, что человеческое благосостояние в немалой степени зависит от «дружественной среды»,

в которую погружена человеческая жизнь. Речь идет о пространствах больниц, детских садов и школ, где правила, положения, руководящие принципы и другие «шумы» повседневного мира должны остаться в стороне и не мешать главному предназначению этих институтов — быть пронизанными нравственно-этическим отношением к человеку.

1. Бубер, М. Два образа веры / М. Бубер. М. : Республика, 1995. — 464 с.

2. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. М. : Ювента : Наука, 1999. — 608 с.

3. Хайдеггер, М. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества / М. Хайдеггер. М. : Высшая школа, 1991. — 192 с.

4. Arnett, R. Communication Ethics in Dark Times: Hannah Arendt's Rhetoric of Warning and Hope / R. Arnett. — Carbonale : Southern Illinois University Press, 2013.

5. Biesta, World-centered Education. A View for the Present / G. Biesta. — London : Routledge, 2021.

6. Wonder-Full Education: The Centrality of Wonder in Teaching and Learning Across the Curriculum / eds. K. Egan, A. Cant, G. Judson. — London : Routledge, 2014.

7. A Neurophenomenology of Awe and Wonder / S. Gallagher et al. — New York : Palgrave macmillan, 2020.

8. Glaveanu, V. Wonder: The Extraordinary Power of an Ordinary Experience / V. Glaveanu. — London : Bloomsbury Academic, 2020.

9. Han, B.-C. The Burnout Society / B.-C. Han. — Stanford, CA : Stanford briefs, 2015.

10. Han, B.-C. The Scent of Time / B.-C. Han. — Cambridge : Polity Press, 2017.

11. Wonder, Silence and Spaces for Human Flourishing: Toward a re-humanization of Health, Education, and Welfare / F. T. Hansen,, S. B. Eide, C. Leget, (eds.). — Lanham : Lexington Books, 2023.

12. Scholarly paper: defining the fundamentals of care / Kitson et al. // Int J Nurs Prac. — 2010. — № 16(4). — Pp. 423—434.

13. Løgstrup, K. E. The Ethical Demand / K. E. Løgstrup. — Notre Dame University Press, 1997.

14. Murdoch, I. Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature / I. Murdoch. — New York : Penguin Books, 1999.

15. Pedersen, J. Balanced Wonder: Experiential Sources of Imagination, Virtue, and

Human Flourishing / J. Pedersen. — Lanham : Lexington Books, 2019.

16. Rosa, H. Social Acceleration: A New Theory of Modernity / H. Rosa. — New York : Columbia University Press, 2015.

17. Rosa, H. Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung / H. Rosa. — Berlin : Suhrkamp, 2016.

18. Rosa, H. Unverfügbarkeit / H. Rosa. — Vienna : Residenz Verlag, 2019.

19. Schinkel, A. Wonder and Education: On the Educational Importance of Contemplative Wonder / A. Schinkel. — London : Bloomsbury Academic, 2021.

20. Wonder, Education, and Human Flourishing. Theoretical, Empirical and Practical Perspectives / A. Schinkel et al. — Amsterdam : VU University Press, 2020.

21. The centrality of the nurse—patient relationship: A Scandinavian perspective / L. Uhrenfeldt, E. E. Srensen, I. B. Bahnsen, P. U. Pedersen // Journal of Clinical Nursing.— 2018. — № 27. — Pp. 3197—3204.

22. Practices of wonder: Cross-disciplinary perspectives / ed. S. Vasalou. — Eugene, Oregon : Pickwick Publications, 2012.

23. Washington, H. A Sense of Wonder Towards Nature: Healing the Planet through Belonging / H. Washington. — London : Routledge, 2019.

24. Willmott, G. Reading for Wonder: Ecology, Ethics, Enchantment / G. Willmott. — New York : Palgrave macmillan, 2018.

References

1. Buber M. (1995) Dva obraza very. Moscow, Respublika, 464 p. [in Rus].

2. Merlo-Ponti M. (1999) Fenomenologija vosprijatija. Moscow, «Juventa», «Nauka», 608 p. [in Rus].

3. Hajdegger M. (1991) Razgovor na proselochnoj doroge. Izbrannye stat'i pozdnego perioda tvorcestva. Moscow, Vysshaja shkola, 192 p. [in Rus].

4. Arnett, R. (2013) Communication Ethics in Dark Times: Hannah Arendt's Rhetoric of Warning and Hope. Carbonale, Southern Illinois University Press [in Eng].

5. Biesta, G. (2021) World-centered Education. A View for the Present. London, Routledge [in Eng].

6. Egan, K., Cant, A. & Judson, G. (eds.) (2014) Wonder-Full Education: The Centrality of Wonder in Teaching and Learning Across the Curriculum. London, Routledge [in Eng].

7. Gallagher, S. et al. (2020) A Neurophenomenology of Awe and Wonder. New York, Palgrave macmillan [in Eng].

8. Glaveanu, V. (2020) *Wonder: The Extraordinary Power of an Ordinary Experience*. London, Bloomsbury Academic [in Eng].

9. Han, B.-C. (2015) *The Burnout Society*. Stanford, CA, Stanford briefs [in Eng].

10. Han, B.-C. (2017) *The Scent of Time*. Cambridge, Polity Press [in Eng].

11. Hansen, F.T., Eide, S.B., & Leget, C. (eds.) (2023) *Wonder, Silence and Spaces for Human Flourishing: Toward a re-humanization of Health, Education, and Welfare*. Lanham, Lexington Books [in Eng].

12. Kitson et al. (2010) Scholarly paper: defining the fundamentals of care. *Int J Nurs Prac*, 16(4), pp. 423—434 [in Eng].

13. Løgstrup, K.E. (1997) *The Ethical Demand*. Notre Dame University Press [in Eng].

14. Murdoch, I. (1999) *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*. New York, Penguin Books [in Eng].

15. Pedersen, J. (2019) *Balanced Wonder: Experiential Sources of Imagination, Virtue, and Human Flourishing*. Lanham, Lexington Books [in Eng].

16. Rosa, H. (2015) *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. New York, Columbia University Press [in Eng].

17. Rosa, H. (2016) *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin, Suhrkamp [in Eng].

18. Rosa, H. (2019) *Unverfügbarkeit*. Vienna, Residenz Verlag [in Eng].

19. Schinkel, A. (2021) *Wonder and Education: On the Educational Importance of Contemplative Wonder*. London, Bloomsbury Academic [in Eng].

20. Schinkel, A. et al. (2020) *Wonder, Education, and Human Flourishing. Theoretical, Empirical and Practical Perspectives*. Amsterdam, VU University Press [in Eng].

21. Uhrenfeldt, L., Srensen, E. E., Bahnsen, I. B., & Pedersen, P. U. (2018) The centrality of the nurse—patient relationship: A Scandinavian perspective. *Journal of Clinical Nursing*, 27, pp. 3197—3204 [in Eng].

22. Vasalou, S. (ed.) (2012) *Practices of wonder: Cross-disciplinary perspectives*. Eugene, Oregon, Pickwick Publications [in Eng].

23. Washington, H. (2019) *A Sense of Wonder Towards Nature: Healing the Planet through Belonging*. London, Routledge [in Eng].

24. Willmott, G. (2018) *Reading for Wonder: Ecology, Ethics, Enchantment*. New York, Palgrave macmillan [in Eng].

Статья поступила в редакцию 25.07.2023

For citing: Borisov, S. V. Philosophical contemplation for helping practices (Review of the book *Wonder, Silence and Spaces for Human Flourishing: Toward a re-humanization of Health, Education, and Welfare* /ed. by F.T. Hansen, S.B. Eide, & C. Leget. Lanham, Maryland (US): Lexington Books, 2023. 224 p.) / S.V. Borisov // *Socium i vlast' [Society and Power]*. . — 2023. — № 3 (97). — P. 103—111. — DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-103-111. — EDN CQIPYT

UDC 130.12

EDN CQIPYT

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-103-111

PHILOSOPHICAL CONTEMPLATION FOR HELPING PRACTICES (Review of the book *Wonder, Silence and Spaces for Human Flourishing: Toward a re-humanization of Health, Education, and Welfare* / ed. by F.T. Hansen, S.B. Eide, & C. Leget. Lanham, Maryland (US): Lexington Books, 2023. 224 p.)

Sergey V. Borisov,

South Ural State Humanitarian Pedagogical University, Head of the Department of Philosophy and Cultural Studies, Doctor of Philosophy, Professor, Chelyabinsk, Russia.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0335-4405>

E-mail: borisovsv69@mail.ru

Abstract

The book under review shows, from various perspectives, that the force of wonder and the silence that follows from it can nurture our ability to be receptive to and present in human relations and in resonance with the meaning-giving life phenomena that surround us. *Wonder, Silence, and Human Flourishing: Toward a Re-humanization of Health, Education, and Welfare* approaches humanization and the process of re-enchantment in a radical new way. For more than a decade the call for re-humanization in education, care and welfare has been heard and discussed primarily in critical thinking, political theory, and sociological discourses. This critique is mainly based on a social constructivist and naturalistic worldview that keeps the discussion in an anthropocentric perspective. By focusing on the phenomenology and ethics of wonder as an ontological and even spiritual event, and by listening to the silence that follows this contemplative wonder, the contributors offer an existential, phenomenological, and hermeneutic way of understanding humanization.

Keywords:

humanism, phenomenology, existentialism, palliative medicine, education.

Требования к оформлению статей и сообщений, представляемых в редакцию научного журнала «Социум и власть»

1. Автор направляет рукопись по электронной почте.
2. Текст статьи представляется на русском языке объемом 40 000 знаков, включая сноски. Файл должен читаться в формате Word. Шрифт Times New Roman Cyr, № 14 (включая название). Межстрочный интервал — одинарный. Поле со всех сторон 20 мм. Текст следует отформатировать по ширине, без переносов. Текст статьи (включая название) оформляется строчными буквами с абзацным отступом 1,25 см с помощью компьютерной программы (не вручную).
3. В тексте шрифтовые выделения производятся светлым курсивом. Заголовки и подзаголовки набираются полужирным шрифтом.
4. Иллюстративные материалы (рисунки, чертежи, графики, диаграммы, схемы) выполняются с помощью графических электронных редакторов. Все рисунки должны иметь последовательную нумерацию.
5. Цифровые данные оформляются в таблицу. Каждая таблица должна иметь порядковый номер и название. Нумерация таблиц — сквозная. Сокращения слов в таблицах не допускаются, за исключением единиц измерения. Электронный вариант каждой таблицы и рисунка записывается также в отдельный файл.
6. Название статьи набирается 14 кеглем, только первая буква в названии статьи прописная, остальные — строчные. Под названием статьи указываются фамилия, имя и отчество автора, место работы (учебы), занимаемая должность, ученая степень и звание (если имеются), адрес места работы. Ниже приводятся аннотация и ключевые понятия.
7. Ссылки на научную литературу оформляются по тексту в квадратных скобках (например, [7, с. 27]), в конце статьи — библиографический список в алфавитном порядке.
Количество источников не менее 20. Самоцитирование — не более 2-х источников.
8. Ссылки оформляются в соответствии с требованиями ГОСТ 7.0.5—2008 «Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления».
9. На источники ненаучного характера (статистика, аналитика, учебные издания, нормативно-правовые акты и др.) оформляются сноски с помощью автоматической цифры.
10. Статья должна быть классифицирована — иметь УДК.
11. Автор указывает профиль статьи, представляемой к публикации.
12. Помимо текста статьи, автором представляются отдельные файлы в электронном виде на русском и английском языках:
 - а) аннотация;
 - б) ключевые понятия (не более пяти);
 - в) сведения об авторе — Ф.И.О. (полностью), должность и место работы (учебы), ученая степень, ученое звание, контактная информация (почтовый адрес с индексом, адрес электронной почты, контактный телефон);
 - г) шифр и название специальности, которой соответствует статья.Статьи, не отвечающие данным требованиям, к рецензированию не принимаются.
Решение о публикации направленных в журнал статей принимается в течение шести месяцев со дня поступления рукописи в редакцию.
В случае отклонения материалов в соответствии с замечаниями эксперта новый вариант статьи регистрируется вновь.
Статьи подлежат рецензированию членами редакционной коллегии журнала.
Статьи проходят проверку по системе «Антиплагиат».
Представляя в редакцию рукопись статьи, автор берет на себя обязательство до публикации рукописи в журнале «Социум и власть» не публиковать ее ни полностью, ни частично в ином издании без согласия редакции.
Образец оформления, а также рекомендации по подготовке статьи представлены на сайте журнала.
Плата за публикацию рукописей не взимается.
Контактная информация автора (адрес электронной почты, почтовый адрес) в журнале указывается обязательно.
Авторские экземпляры вышедшего номера высылаются наложенным платежом в количестве, указанном в письменной заявке.
Адрес редакции: 454077, г. Челябинск, ул. Комарова, 26, к. 308. Тел. 8(351) 771-42-30.
Адрес в сети Интернет: siv74.ru
E-mail: siv_jurnal@mail.ru

Requirements for the articles and memos presented for publication in the «Socium i vlast'» journal

1. The author is to send one copy of the typescript by e-mail.
2. The article is presented in Russian. The article should be 40,000 characters, including bibliography.* The text of the article or memo should be in Microsoft Word format. The font should be Times New Roman Cyr size 14 including the title. The line spacing is 1.0. The margins at all sides should be 20 mm. The text should be formatted breadthways and hyphenless justified. The text of the article or memo (including the title) should be done in lowercase letters with paragraph indent of 1.25 cm by software means, i.e. not by hand.
3. All font highlighting should be done in light italics. All titles and subtitles should be done in semi-bold.
4. All graphic materials (drawings, pictures, diagrams, graphs, schemes) should be done in image editing software. All images must be numbered sequentially.
5. All numerical data should be done in tables. Each table should have its number and name. The numbering of the tables is continuous. The tables should not have shortenings except for the units of measurement. E-versions of each table and image should be also done in separate files.
6. The title of the article should be done in size 14 font, the first letter is uppercase, and the rest are lowercase. The last name, first name and patronymic of the author, his place of work (study) and position, academic degree and rank (if applicable), place of work address should be given under the article title. Annotation and Key words are given below.
7. Scientific literature references should be done in square brackets (e.g. [7, p. 27]), and an alphabetized bibliography list is given at the end of the article. There should not be less than 20 reference sources. Self-citation should not be more than 2 reference sources.
8. The references should be done in compliance with GOST 7.0.5-2008 requirements under «Bibliography reference. General requirements and rules».
9. Unscientific reference sources (statistics, analytics, educational publications, regulatory legal acts and others) are referred to with the help of reference numbering.
10. The article must be classified and have the UDC (Universal Decimal Classification).
11. The author should note the agenda (specialization) of the article presented for publication.
12. In addition to the text of the article the author should also present the following positions in a separate e-file in Russian and English:
 - a. annotation.
 - b. Key words (up to 5).
 - c. Information about the author — Name, Patronymic, Last name (full), position and place of work (study), degree, academic rank, contact information (mailing address with ZIP code, e-mail, phone number).
 - d. course code and subject area to which the article corresponds to.The articles or memos not complying with the above mentioned requirements will not be reviewed and/or published.
The publication of the received articles will be approved or declined within 6 months from the date of receiving the manuscript by the editor. In case the article is declined for publication due to the expert opinion, any corrected version of the article has to be registered again.
The articles are to be reviewed by the journal editorial board.
The articles are to be run through the «Antiplagiat» system.
By presenting the typescript of the article to the editorial board, the author agrees not to publish the same article without consent of the editorial board fully or in part in any other media prior to its publication at the «SOCIMUM AND POWER» journal.
Article submission example and recommendations on preparing an article are presented on the journal site.
No. charge is collected for reviewing and publishing of the articles.
The contact information of the author (e-mail, postal address) will be necessarily quoted in the journal.
The author's copies of the journal will be sent by mail order in the number specified in the application.
Editorial address: 454077, Chelyabinsk, Komarova st., 26, room 308.
Tel. 8(351) 771-42-30
Website: siv74.ru
E-mail: siv_jurnal@mail.ru



Правительство
Челябинской области



ИНСТИТУТ
ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
И УПРАВЛЕНИЯ



РАНХиГС
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ЧЕЛЯБИНСКИЙ ФИЛИАЛ

ИНФОРМАЦИОННОЕ ПИСЬМО

Уважаемые коллеги!

Правительство Челябинской области
Челябинский филиал ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации»
Учебно-методический совет РАНХиГС по направлению подготовки
«Государственное и муниципальное управление»

проводят **26—27 октября 2023 г.**
Всероссийскую научно-практическую конференцию
**«Муниципальное управление в новых реалиях:
современные вызовы и возможности»**

На глобальном, национальном и региональном уровнях формируется новая реальность. Необходим всесторонний анализ существующих проблем и современных вызовов для выработки подходов к эффективному муниципальному управлению. Каковы требования и ожидания граждан в отношении муниципального управления? Какие инструменты необходимы для внедрения стандарта клиентоцентричности в органы публичной власти в российских регионах? Как повысить качество муниципального управления в условиях цифровой трансформации? Эти и другие вопросы будут стоять в фокусе обсуждения экспертов, ученых, политиков и практиков городов и регионов России.

Место проведения конференции:

Челябинск, ул. Комарова, 41, Челябинский филиал РАНХиГС

Программа первого дня конференции 26 октября 2023 г.
11:00 (9:00 МСК)

Экспертная дискуссия «МУНИЦИПАЛЬНЫЕ УПРАВЛЕНЧЕСКИЕ КОМАНДЫ КАК АКТОРЫ ОПЕРЕЖАЮЩЕГО РАЗВИТИЯ МУНИЦИПАЛИТЕТОВ»

Модераторы:

- и. о. председателя Учебно-методического совета по ГМУ РАНХиГС, и. о. директора Института государственной службы и управления РАНХиГС, кандидат технических наук Руслан Николаевич Корчагин;
- заведующий кафедрой государственного управления, правового обеспечения государственной и муниципальной службы Челябинского филиала РАНХиГС, доктор исторических наук, доцент Виталий Александрович Воропанов.

Вопросы для обсуждения:

- Клиентоцентричность в государственном и муниципальном управлении: возможности и барьеры;
- Роль вузов в формировании клиентоцентричной компетентности управленческих команд;
- Совершенствование кадрового потенциала муниципального образования в контексте стратегического развития территории;
- Цифровая трансформация органов местного самоуправления;
- Бережливые технологии в муниципальном управлении: лучшие практики;
- Информационный суверенитет и система обратной связи органов местного самоуправления;

-
-
- Создание и функционирование муниципальных центров управления как элементов цифровой трансформации власти;
 - Лучшие практики развития инициативного бюджетирования в муниципальных образованиях.

Программа второго дня конференции 27 октября 2023 г.

11:00 (9:00 МСК)

Проектная сессия «МУНИЦИПАЛЬНОЕ УПРАВЛЕНИЕ И АКТУАЛЬНЫЕ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ЗАДАЧИ: ВЗГЛЯД МОЛОДЫХ»

Модератор: заведующий лабораторией прикладной политологии и социологии Челябинского филиала РАНХиГС Дарья Валерьевна Аверьянова.

Круглый стол «НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ КАК ИНСТРУМЕНТ ФОРМИРОВАНИЯ АКТУАЛЬНОГО ДИСКУРСА В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ» (20-летию журнала «Социум и власть» посвящается).

Модераторы:

- главный редактор журнала «Социум и власть», д. полит. н., профессор Сергей Григорьевич Зырянов,
- заведующий лабораторией МПР, к. экон. н. Сергей Сергеевич Гордеев.

Координаты оргкомитета и контактная информация

По всем оргвопросам можно обратиться к зам. директора Челябинского филиала РАНХиГС Нечаевой Светлане Владимировне

☎ (351) 771-42-30, 8-904-944-6101

✉ e-mail: nechaeva-sv@ranepa.ru