



УЧРЕДИТЕЛЬ

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Челябинский государственный университет»

Главный редактор

Таскаев Сергей Валерьевич — доктор физико-математических наук, доцент
(Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия);
ORCID: 0000-0001-6352-2816; Scopus Author ID: 55886287900;
ResearcherID: AAU-9890-2021

Ответственный секретарь

Майоров Андрей Владимирович — доктор юридических наук, доцент
(Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия);
ORCID: 0000-0002-8629-9837; Scopus Author ID: 55629771300;
ResearcherID: AAK-3612-2021

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Болдырев Николай Николаевич, доктор филологических наук, профессор (Тамбовский государственный университет им. Г. Р. Державина, Россия); **Бубнов Юрий Александрович**, доктор философских наук (Воронежский государственный университет, Россия); **Голованова Елена Иосифовна**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **Желтухина Марина Ростиславовна**, доктор филологических наук, профессор (Волгоградский государственный социально-педагогический университет, Россия); **Качалов Роман Михайлович**, доктор экономических наук, профессор (Центральный экономико-математический институт РАН, Россия); **Невелев Анатолий Борисович**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия); **Нижегородцев Роберт Михайлович**, доктор экономических наук (Институт проблем управления РАН, Россия); **Питина Светлана Анатольевна**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **Попов Евгений Васильевич**, доктор экономических наук, профессор, член-корреспондент РАН (Уральский институт управления — филиал РАНХиГС, Россия); **Эндер Демир**, Университет Рейкьявика (Рейкьявик, Исландия); **Ж. Ришар**, PhD, профессор (Университет Париж-Дофин, Франция).

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Главный редактор

Невелев Анатолий Борисович — доктор философских наук, профессор
(Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия);
ORCID: 0000-0001-7037-0574;

Ответственный секретарь

Камалетдинова Альфия Янаховна — кандидат педагогических наук, доцент
(Челябинский государственный университет, г. Челябинск, Россия);
ORCID: 0000-0001-9631-620X.

Редакционная коллегия

П. Е. Бойко (Краснодар, Россия), **Н. В. Бряник** (Екатеринбург, Россия), **Ю. А. Бубнов** (Воронеж, Россия), **В. И. Гладышев** (Челябинск, Россия), **В. А. Жилина** (Магнитогорск, Россия), **В. И. Ионесов** (Самара, Россия), **Н. С. Кирабаев** (Москва, Россия), **В. С. Невелева** (Челябинск, Россия), **Р. Уадлоу** (Женева, Швейцария), **В. А. Рыбин** (Челябинск, Россия), **Г. Тромпф** (Сидней, Австралия), **Н. Л. Худякова** (Челябинск, Россия), **М. Н. Щербинин** (Тюмень, Россия).

Журнал включен в перечень рецензируемых научных журналов,
утвержденный ВАК Минобрнауки РФ, по отраслям:
экономические науки, филологические науки, философские науки.
Издание включено в базы данных: UlrichsWeb Global Serials Directory;
EBSCO's research collections.

Журнал выходит 12 раз в год

Адрес издателя:
Россия, 454001, Челябинск,
ул. Братьев Кашириных, 129

Адрес редакции:
Россия, 454001, Челябинск,
ул. Братьев Кашириных, 129

Адрес редакции научного
направления «Философские науки»:
Россия, 454014, Челябинск,
ул. Ворошилова, 4а, каб. 102
Тел.: (351) 799-72-75
e-mail: filos@csu.ru

С требованиями к оформлению
статей можно ознакомиться на сайте
[http://journals.csu.ru/index.php/
BulletinCSU](http://journals.csu.ru/index.php/BulletinCSU)

Редакция журнала может
не разделять точку зрения авторов
публикаций

Ответственность за содержание
статей и качество перевода аннотаций
несут авторы публикаций

Журнал зарегистрирован
в Роскомнадзоре.
Свидетельство ПИ № ФС77-66312
от 01.07.2016 г.

Индекс 33077
в каталоге «Пресса России»

Корректурa *С. В. Ястребовой*
Верстка *С. В. Ястребовой*

Подписано в печать 30.10.24.
Выход в свет 08.11.24.
Формат 60×84 1/8. Бумага офсетная.
Гарнитура Times. Усл. печ. л. 16,5.
Уч.-изд. л. 14.
Тираж 500 экз. Заказ 435.
Цена свободная

Отпечатано:
Издательство Челябинского
государственного университета
Россия, 454021, Челябинск,
ул. Молодогвардейцев, 576



ISSN 1994-2796 (print)

ISSN 2782-4829 (online)

doi 10.47475/1994-2796

ACADEMIC
PERIODICAL

Founded in 1991

№ 7 (489) 2024

FOUNDER

Chelyabinsk State University (CSU)

Editor-in-chief

S. V. Taskaev, Dr. Sci. (Physics and Mathematics), Prof. (Assoc.)

Executive secretary

A. V. Mayorov, Dr. Sci. (Law), Prof. (Assoc.), Member of ASEP

EDITORIAL COUNCIL

N. N. Boldyrev, Dr. Sci. (Philology), Prof. (G. R. Derzhavin Tambov State University, Russia); **Yu. A. Bubnov**, Dr. Sci. (Philosophy), Prof. (Voronezh State University, Russia); **E. I. Golovanova**, Dr. Sci. (Philology), Prof. (Chelyabinsk State University, Russia); **M. R. Zheltukhina**, Dr. Sci. (Philology), Prof. (Volgograd State Socio-Pedagogical University, Russia); **R. M. Katchalov**, Dr. Sci. (Economics), Prof. (Central Economics and Mathematics Institute of RAS, Russia); **A. B. Nevelev**, Dr. Sci. (Philosophy), Prof. (Chelyabinsk State University, Russia); **R. M. Nizhegorodtsev**, Dr. Sci. (Philosophy), Prof. (Institute of Control Sciences of RAS, Russia); **S. A. Pitina**, Dr. Sci. (Philology), Prof. (Chelyabinsk State University, Russia); **E. V. Popov**, Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Corresponding Member of RAS (Ural Institute of Management — branch of RANEP, Russia); **E. Demir**, PhD, University of Reykjavik (Reykjavik, Iceland); **J. Richard**, PhD, Prof. (Paris-Dauphine University, France).

PHILOSOPHY SCIENCES

Editor-in-chief

A. B. Nevelev, Dr. Sci. (Philosophy), Prof.
(Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia)

Executive secretary

A. Ya. Kamaletdinova, Cand. Sci. (Pedagogy), Prof. (Assoc.)
(Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia)

Editorial board

P. E. Boyko (Krasnodar, Russia), **N. V. Bryanik** (Yekaterinburg, Russia), **Yu. A. Bubnov** (Voronezh, Russia), **V. I. Gladyshev** (Chelyabinsk, Russia), **V. A. Zhilina** (Magnitogorsk, Russia), **V. I. Ionesov** (Samara, Russia), **N. S. Kirabaev** (Moscow, Russia), **V. S. Neveleva** (Chelyabinsk, Russia), **R. Wadlow** (Geneva, Switzerland), **V. A. Rybin** (Chelyabinsk, Russia), **G. Trompf** (Sydney, Australia), **N. L. Khudyakova** (Chelyabinsk, Russia), **M. N. Shcherbinin** (Tyumen, Russia).

The journal is published
12 times per year

Address of Publisher:
129 Bratiev Kashirinykh St.,
Chelyabinsk, 454001, Russia

Editorial office's address:
129, Bratiev Kashirinykh St.,
Chelyabinsk, 454001, Russia

“Philosophy Sciences” editorial
office's address:
of. 102, 4a Voroshilov St.,
Chelyabinsk, 454014, Russia
Telephone: + 7(351) 799-72-75
e-mail: filos@csu.ru

All the requirements
are available on the web-site
[http://journals.csu.ru/index.php/
BulletinCSU](http://journals.csu.ru/index.php/BulletinCSU)

The Editorial Board may not share
the views of the authors

Authors are responsible
for the article content and quality
of annotations' translation

Academic periodical
is registered
in Federal Supervision Agency
for Information Technologies and
Communications
Certificate III № ФС77-66312
dated 01.07.2016

Index 33077
in the “Press of Russia” catalog

Proofreader *S.V. Yastrebova*
Imposition by *S.V. Yastrebova*

Approved for printing 30.10.24.
Date of publication 08.11.24.
Format 60×84 1/8. Litho paper. Font
Times.
Conventional print. sh. 16,5. Ac-
publ. sh. 14.
Circulation 500 copies.
Order 435. Open price

The journal is included into the list of peer-reviewed journals, approved
by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry
of Education and Science of the Russian Federation, in the following branches
of knowledge: Economic Sciences, Philological Sciences, and Philosophical Sciences.

This journal is currently listed in: UlrichsWeb Global Serials Directory;
EBSCO's research collections.

Printed:
Publishing Office
of Chelyabinsk State University
57b Molodogvardeitsev St.,
Chelyabinsk, 454021, Russia

СОДЕРЖАНИЕ

ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

<i>Смирнов А. В.</i> Сознание и цивилизация	5
---	---

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА

<i>Худякова Н. Л., Будыкина В. Г.</i> Аксиологические и ценностные основания героико-патриотического воспитания	16
<i>Миляева Е. Г., Резвушкина С. А.</i> Воспитание патриотизма как условие существования государства-цивилизации в цифровую эпоху	22
<i>Жилина В. А.</i> Проблема оценки места войны в современных социальных взаимодействиях	31
<i>Внутских А. Ю., Денискин С. А.</i> Концепция экзистенциальных рисков и возможности из оценки в свете парадигм общественного развития	38
<i>Савушкина М. А.</i> Ментальный терроризм как метод ведения гибридной войны в цифровом обществе	48
<i>Катасонов В. Ю.</i> Кому принадлежит ФРС США?	55

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО

<i>Ионесов В. И., Фоломеев С. Н.</i> Ф. Лассаль и И. Б. Швейцер: эволюция представлений о роли профессиональных союзов в переустройстве общества	74
<i>Теплых М. С., Ахметзянова М. П.</i> Критика и преемственность онтогносеологических положений кантианской системы в философии Ф. Г. Гегеля	84

НАУЧНАЯ ШКОЛА «ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ»

<i>Дыдров А. А., Соломко Д. В., Варламова А. С.</i>	
Диалог о философском слове и деле В. С. Невелевой	91
<i>Невелева В. С.</i> Живой человек как ценность и проблема в современной русской философии	99
<i>Ланганс Е. Г.</i> К вопросу о рефлексии как «человеческой компетенции» в контексте нового антропологического поворота	107
<i>Пеннер Р. В.</i> «Диалог» с птицами и иными не-человеками: антропоморфистский очерк	114

ПО МАТЕРИАЛАМ КОНФЕРЕНЦИИ

«ИДЕЯ ГУМАНИЗМА В ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР: РОССИЯ И ИРАН»

<i>Иванов В. Б.</i> Поворотные моменты в истории персидского языка	121
<i>Рейснер М. Л.</i> Феномен собирания мудрости в книге Л. Н. Толстого «Круг чтения» (1905): афористическое наследие Саади	129
<i>Камалетдинова А. Я.</i> Философско-гуманистические основания цивилизации в творчестве Абу Хайян ат-Таухиди	137

CONTENTS

MODERN GLOBAL PROBLEMS

<i>Smirnov A. V.</i> Reason and Civilization	5
--	---

MAN, SOCIETY, CULTURE

<i>Khudyakova N. L., Budykina V. G.</i> Axiological and Value Foundations of Heroic and Patriotic Education	16
<i>Milyaeva E. G., Rezvushkina S. A.</i> Educating Patriotism as a Condition for the State-Civilisation to Exist in the Digital Age	22
<i>Zhilina V. A.</i> The Problem of Assessing the Place of War in Modern Social Interactions	31
<i>Vnutskikh A. Yu., Deniskin S. A.</i> The Concept of Existential Risks and the Possibilities of Their Assessment in the Light of Social Development Paradigms.....	38
<i>Savushkina M. A.</i> Mental Terrorism as a Method of Waging Hybrid Warfare in a Digital Society.....	48
<i>Katasonov V. Yu.</i> Who Owns the US Federal Reserve?	55

THINKERS OF THE PAST AND THE PRESENT

<i>Ionesov V. I., Folomeev S. N.</i> F. Lassalle and I. B. Schweitzer: Evolution of Perspectives about the Role of Trade Unions in the Reconstruction of Society.....	74
<i>Teplykh M. S., Akhmetzyanova M. P.</i> Criticism and Continuity of Ontognoseological Provisions of the Kantian System in the Philosophy of F. G. Hegel.....	84

SCIENTIFIC SCHOOL «HUMAN PHILOSOPHY IN THE CONTEXT OF CULTURE»

<i>Dydov A. A., Solomko D. V., Varlamova A. S.</i> Dialogue about the Philosophical Word and Deed of V. S. Neveleva	91
<i>Neveleva V. S.</i> Living Person as a Value and Problem in Modern Russian Philosophy.....	99
<i>Langans E. G.</i> On the Issui of Reflection as a Human Competence in the Context of a New Anthropoiogical Turn	107
<i>Penner R. V.</i> «Dialogue» with Birds and Other Non-Humans: an Anthropomorphic Essay	114

BASED ON MATERIALS FROM THE CONFERENCE

«THE IDEA OF HUMANISM IN THE DIALOGUE OF CULTURES: RUSSIA AND IRAN»

<i>Ivanov V. B.</i> Turning Points in the History of the Persian Language.....	121
<i>Reysner M. L.</i> The Phenomenon of Collecting Wisdom in L. N. Tolstoy's Book «Reading Circle» (1905): The Aphoristic Legacy of Saadi	129
<i>Kamaletdinova A. Ya.</i> Philosophical and humanistic foundations of civilisation in the works of Abu Hayyan al-Tawhidi	137

ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

MODERN GLOBAL PROBLEMS

От редакционной коллегии

В начале года с членами регионального отделения Российского философского общества провёл встречу Президент РФО, академик РАН Андрей Вадимович Смирнов.

Редакционная коллегия журнала выражает признательность ведущему философу России, академику Смирнову А. В., за то, что он представил к публикации статью по материалам более чем шестичасовой встречи.

*Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 7 (489). С. 5–15.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(7(489):5-15.*

Научная статья

УДК 130.2; 165

doi: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-5-15

СОЗНАНИЕ И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Андрей Вадимович Смирнов

Институт философии РАН, Москва, Россия, public@avsmirnov.info, 0000-0001-9671-9156

Аннотация. Выделены три типа ошибочных подходов к истолкованию цивилизации: отрицание оправданности понятия «цивилизация» (цивилизации как «воображаемые сообщества»), классификация цивилизаций по случайному признаку, чаще всего религиозному (историки и социологи — представители «цивилизационного подхода»), универсалистское толкование цивилизации в единственном числе, как общечеловеческой. Показано особое место Н. Я. Данилевского, разработавшего учение о всечеловеческом характере всемирного цивилизационного процесса и обосновавшего невозможность его понимания как общечеловеческого. Ключевое значение имеет его положение о том, что «начала» культурно-исторического типа вырабатываются каждым из них самостоятельно и не могут быть заимствованы, в отличие от любых конкретных достижений, обмен которыми их взаимно обогащает. Положение о всечеловеческом (а не общечеловеческом) характере всемирного цивилизационного процесса непосредственно связано с тезисом о том, что в основании цивилизационного развития каждого культурно-исторического типа лежит особый вариант смыслополагания. В прояснение противопоставления «всечеловеческое-общечеловеческое» введены ещё два ряда понятий: культура, большая культура, цивилизация; сознание, смыслополагание, разум. Культура всегда конкретна и эмпирически дана как сверхбогатый сплав языковых, этнических, географических, религиозных, исторических, социально-психологических и других характеристик. Большая культура — абстрактное понятие, обозначающее содружество культур, объединённых типом смыслополагания, исторически подвижное, но в каждый момент конкретное по своему составу. Цивилизация — институциональное закрепление форм общественно-политической и духовной жизни, разворачиваемых большой культурой. Обоснована типология смыслополагания и разума как типология вариантов разворачивания связности, способность к которой составляет отличительное свойство человеческого сознания. Российскую цивилизацию предложено понимать как исторический процесс открытия и закрепления форм всечеловеческого общежития, достигаемого как общее дело. Всечеловеческое творчески преодолевает разобщённость типов смыслополагания и представляющих их больших культур и цивилизаций.

Ключевые слова: большая культура, цивилизация, Данилевский, всечеловеческое, общечеловеческое, смыслополагание, соборность, общее дело

Для цитирования: Смирнов А. В. Сознание и цивилизация // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 7 (489). С. 5–15. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-5-15.

Original article

REASON AND CIVILIZATION

Andrey V. Smirnov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, public@avsmirnov.info, 0000-0001-9671-9156

Abstract. There are three types of inaccurate approach in civilization studies. Firstly, interpretation of civilization as an “imaginary community” resulting in denial of validity for “civilization” concept. Secondly, classifying civilizations on the basis of a peculiar randomly specified feature, most often religious (“civilizational approach” elaborated by historians and sociologists). Thirdly, explaining civilization as one and universal for humankind developing along a single line of progress. N. Ya. Danilevsky developed a theory of vsechelovecheskoye (embracing and gathering humanity but not “unifying” it by certain common criteria) way of civilizational progress for humanity, arguing that it cannot be explained as obshechelovecheskoye (universal in the sense of a single basic model for any “progressive” society). According to Danilevsky, the “basics” (nachala) for civilizational development are created by every cultural-historical type independently and cannot be imported from others, unlike specific civilizational achievements which mutually enrich all of them as they borrow them from one another. Since civilizational progress of any cultural-historical type is based on a specific type of sense-positing and specific type of reason, only vsechelovecheskoye, and not obshechelovecheskoye way of human civilizational progress is possible. To clarify the distinction between vsechelovecheskoye and obshechelovecheskoye, two other sets of notions are introduced: culture, big culture, civilization; consciousness, sense-positing, reason. Culture is always concrete and empirically experienced as a super-rich alloy of linguistic, ethnic, religious, socio-psychological, historical, geographical and other characteristics. Big culture is an abstract concept denoting a community of cultures sharing the same type of sense-positing. The cultures that the big culture embraces change over time, coming into existence and vanishing, though the big culture persists. Civilization is the institutional expression of the forms of socio-political and spiritual life developed by the big culture. Typology of sense-positing and reason is proposed as a set of lines along which human consciousness is capable of developing svyaznost’ (linkage, coherence, connectivity) as its basic specific ability. Russian civilization elaborates different aspects and forms of vsechelovecheskoye society and culture developed as a common deed. Vsechelovecheskoye type of civilization creatively heals the discord between different types of sense-positing and thus overcomes the disunity of big cultures and civilizations that represent those types.

Keywords: big culture, civilization, Danilevsky, vsechelovecheskoye, obshechelovecheskoye, sense-positing, sobornost’, common deed

For citation: Smirnov AV. Reason and civilization. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024; (7(489):5-15. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-5-15.

Разговор о цивилизации становится сегодня всё более востребованным. Во второй половине прошлого века цивилизационный подход развивали прежде всего наши востоковеды, для которых была очевидна неспособность господствовавшего тогда в советской философии универсалистского формационного подхода объяснить развитие западных обществ, культур, цивилизаций. Востоковеды обострённо ощущали оправданность представления об этих культурах как о целостных образованиях, прошлое которых неразрывно связано с их настоящим бытованием, несмотря на все трансформации, вызванные глобализацией. Однако формационный подход оставался тогда господствующим, предпринимались даже настойчивые попытки провести эту линию в объяснении истории «стран Востока» (как тогда говорили), правда, никакого успеха такие попытки не имели.

Сегодня цивилизационный подход переживает новое рождение, о нём заговорили всерьёз представители едва ли не всех наук об обществе: фи-

лософы, историки, социологи, политологи. Это радует; но у такого взрывного роста интереса к цивилизационным исследованиям есть и оборотная сторона. Наблюдается определённая инфляция понятия цивилизации, стирание и обесценивание от слишком частого употребления: слово «цивилизационный» порой вставляется «для галочки», не даёт содержательной прибавки, так что текст ничего не теряет, если это слово снять. С другой стороны, прилагательное «цивилизационный» употребляется слишком широко, как если бы «цивилизационным» подходом заменили прежний «формационный»: как тот служил универсальным объяснительным средством, так и этот применяют, не задумываясь порой о его внутренней сложности и не делая различия между принципиально разными подходами мыслителей, которые говорят о цивилизации во множественном числе.

Необходимо найти такое истолкование понятия «цивилизация», которое наведёт хотя бы предва-

рительный порядок в этом хаосе, покажет подлинный смысл этого понятия и его связь с другими, которые употребляются в разговоре об обществе и культуре. Я предложу своё решение, но прежде кратко обозначу три типа неверных подходов к истолкованию понятия «цивилизация».

Первый заключается в том, чтобы отрицать его оправданность. Представление о цивилизации как о «воображаемом сообществе» (Б. Андерсон) получило, к сожалению, некоторое распространение в нашей политологии. К этому примыкают попытки представить любые цивилизационные теории как «эссенциалистские» и «примордиалистские», толкующие (якобы) о некоей вечной и неизменной природе культур и цивилизаций и представляющие их как закрытые и неизменные монады. Что касается первого мнения, то оно построено на недоразумении: сообщество объявляется воображаемым на том основании, что его члены не входят между собой в прямое общение. Однако овладение языком и прочими навыками в ходе социализации разве не является общением и приобщением, причём не только с ныне живущими, но и с прошлыми поколениями? И разве не протягивает это нить преемственности в будущее? Что касается второго, то разве проблема неизменности сущности и постоянного обновления того, что обладает этой сущностью, не решена ещё Аристотелем? Рассуждающие о «примордиализме» ладно бы открывали велосипед, но ведь они открывают велосипед без колёс и жалуются, что он не едет.

Второй заключается в том, чтобы брать яркий, но одиночный и в этом смысле случайный признак в качестве основы классификации цивилизаций. Это — общая черта тех теорий, которые обычно причисляют к разряду цивилизационных (Шпенглер, Тойнби, Сорокин¹ и др.). Однако никакой одиночный содержательный признак, даже религиозный, не объясняет целостность цивили-

¹ Серьёзной ошибкой является причисление Н. Я. Данилевского к этому ряду. Сформулированный им закон развития культурно-исторических типов, заключающийся в том, что основания развития, вырабатываемые каждым из них, не передаются другому культурно-историческому типу (см.: [Данилевский 1895: 95]), содержит в нераскрытой форме положение о логических основаниях и типе рациональности, обосновывающих классификацию цивилизаций. Можно ставить вопрос о том, насколько согласован этот закон с перечислением культурно-исторических типов и с положением о «разрядах» культурной деятельности, но не видеть принципиального отличия теории Данилевского от теорий перечисленных авторов нельзя.

зации и потому не может служить основой классификации. Поэтому все такие классификации оказываются произвольными.

Третий, самый древний и простодушный, заключается в том, чтобы считать ту цивилизацию, которую автор знает по собственному опыту социализации, единственной, цивилизацией как таковой. Он основан, с одной стороны, на естественном эгоцентризме человека как биологического существа, а с другой — на том, что человеку присуще считать другого собственным отражением, проецировать на другого представления о самом себе. От этого ошибочного герменевтического ожидания излечивает только опыт. Такое универсалистское представление о единой *общечеловеческой* цивилизации бытует во множестве вариантов. Интересно, что перечисленные выше авторы, придерживающиеся т. н. цивилизационного подхода, на деле исповедуют универсалистское представление о цивилизации, поскольку различают цивилизации только содержательными, т. е. случайными, признаками, тогда как логика развития и структура описания цивилизаций у них оказывается единой и универсальной.

Вот почему непростительной ошибкой является причисление Данилевского к этому ряду: он утверждал неоправданность представления об общечеловеческой цивилизации и необходимость положения о *всечеловеческом* её характере. Первый («общечеловеческий») подход предполагает встраивание всех культур и цивилизаций в единую логическую матрицу, нивелирующую их логическое многообразие; второй предполагает сохранение логического (а значит, и содержательного) многообразия цивилизаций и *собрание* их во *всечеловеческом* общении во имя *общего дела*. Первое проявляется сегодня в продвижении западного глобалистского проекта: именно теория общечеловеческого служит его фундаментальным обоснованием. Представление о *всечеловеческом* логически сильнее проекта общечеловеческого, привлекательнее его и имеет сегодня все шансы на то, чтобы эффективно противодействовать западному глобалистскому проекту.

Чтобы понять, как выстраивается представление о *всечеловеческом содружестве цивилизаций*, введём три ряда категорий: культура, большая культура, цивилизация; общечеловеческое, всечеловеческое; разум, сознание, смыслополагание. Дальнейшее рассуждение будет опираться на этот категориальный каркас и вместе с тем раскрывать его содержание.

Предварительное представление о паре общечеловеческое-всечеловеческое мы дали. Культура — конкретное понятие, и эмпирически мы всегда имеем дело с той или иной культурой, определяемой по языковым, этническим, социально-психологическим, религиозным, географическим, историческим (культуры возникают и умирают) признакам. Культура конкретна, будучи сверхбогатым сплавом всех этих (и многих других) признаков. Большая культура — абстрактное понятие. Это подвижное, исторически всегда конкретное содружество культур, объединённых типом смыслополагания. Большой культурой является, например, европейская, представленная исторически менявшимся ансамблем конкретных культур. Если сравнить состав этого содружества на заре развития европейской большой культуры (эпоха Древней Греции) и сейчас, мы не найдём ни одного совпадения. И тем не менее это — одна большая культура, объединённая единственным общим признаком — типом смыслополагания. Цивилизация развивается постепенно по мере того, как формы общественно-политической и духовной жизни, вырабатываемые большой культурой, получают институциональное закрепление. Цивилизация в этом смысле соответствует большой культуре. Но эмпирически мы всегда имеем дело с той или иной культурой, сквозь феномены которой просвечивает большая культура, к содружеству которой принадлежит эта культура, и цивилизация, институционально закрепляющая данную большую культуру.

Наконец, последний ряд: разум, сознание, смыслополагание. Смыслополагание — самое широкое понятие, его можно предварительно определить как задание типа связности. Сознание можно понимать как практику способности к связности. Разворачивание этой способности в утончённых формах — черта именно человеческого сознания, отличающая его от сознания животных. Разум — самое узкое понятие в этом ряду; предварительно ограничимся отсылкой к кантовскому его пониманию. Связность здесь — ключевое слово, поэтому остановимся на нём чуть подробнее. Проще всего показать что такое связность на примере человеческой речи. Мы говорим не словами, а предложениями — либо в полной, либо в усечённой форме. А предложение всегда (в своей минимальной и нередацируемой форме) — связность подлежащего и сказуемого: «трава зелёная» — это нечто одно как вещь, но вещь оказывается связностью двух. Эти два — «что-то», что мы выделяем как основание

устойчивости («трава»), и «какое-то» («зелёная»), задающее качественную окраску этого «что», наполняющее его содержательностью и задающее возможность обновления: «какое» может меняться, оставляя «что» неизменным. Трава может выгореть на солнце и пожелтеть, но это — *та же* трава, взятая *иначе*: способность к связности и есть способность к *то же иначе*, именно человеческая способность. Итак, способность к связности — это способность полагать «что-и-какое» как неразъёмную, но и неслиянную единицу, как нередацируемую множественность, являющуюся одновременно единством. Мы видим вещи (чувственное восприятие) и мы мыслим вещи (теоретическое мышление) всегда как связность «что-и-какое» — не как множество качественных признаков.

Способность к связности как ключевая способность сознания может осуществляться различно, на основе разных интуиций; это различие задаёт исходную типологию смыслополагания, сознания, разума и в конечном счёте — больших культур и цивилизаций. Интуиция замкнутого пространства и интуиция протекания между началом и концом обеспечивают две исходно различные возможности выполнить одно и то же — полагать связность «что-и-какое»¹. Первая хорошо концептуализирована как круги Эйлера, вторая выражена Фахр ад-Дином ар-Рази и А. Бергсоном (см.: [Смирнов, 2021: 78–83, 167–215]). Первая даёт начало метафизике субстанции, вторая — метафизике действия. Первый тип метафизики задал линию развития европейской философии, второй — арабо-мусульманской. В первом случае «что» — субстанция (обладающая бытием и пребывающая во времени), а «какое» — акциденции, дополнительные признаки, которые могут меняться,

¹ Выше было показано, что «что-и-какое» — *то же иначе*; в самом деле, субстанция как «что» — *то же*, что все её качественные признаки, но взятая *иначе*. Человек как субстанция и есть разумность и жизнь, иначе выраженные. Протекание действия как «что» — *то же*, что действительное и претерпевающее, но взятые *иначе*. «Письмо» (действие писания) — *то же*, что пишущая рука и записываемые знаки, но взятое *иначе*. Далее, выясняется, что интуиции, обеспечивающие связность «что-и-какое», также служат *то же иначе* друг для друга, поскольку обеспечивают одно и то же (связность) взаимно-инаковыми интуициями полагания границы на пространстве и на протекании. *То же иначе* как базовая способность нашего сознания рефлексивна и сама всегда оказывается *тем же*, взятым *иначе*. Значит, *то же иначе* как начало не полагаемо ничем, но само всегда полагает. Это решает проблему произвольности начала, которая всегда стояла перед философией.

обеспечивая обновление пребывающей во времени субстанции. Здесь мир устойчив как субстанциальный. Во втором случае «что» — действие, а его «какое», его качественная определённость — действитель и претерпевающее. Здесь мир устойчив как непрерывное повторение действий, и если говорить о вероучении и метафизике классического периода, то это — действия Действителя, повторяющиеся ежемгновенно и никогда не прекращающиеся: «что» как действие, «какое» как обновление действителя и претерпевающего. Логический императив обновления «какое» действия (т.е. его действителя и претерпевающего) создаёт проблемы для вероучения, настаивающего на неизменности Действителя, но логика побеждает догматику в учении Ибн Араби, который находит непротиворечивое (и выходящее далеко за вероучительные рамки) решение проблемы и фактически подводит итог классическому этапу развития философской мысли (см.: [История 2020: 196–220]). Время в автохтонной метафизике арабо-мусульманской большой культуры — череда дискретных моментов, а не континуум. Действие не пребывает во времени, а повторяется: его устойчивость — устойчивость повторения, а не дления.

И европейская, и арабо-мусульманская большая культуры отдают предпочтение единству перед множественностью. В первом случае объяснить мир значит свести его к единству субстанции (даже современная физика мечтает об объединении всех взаимодействий, в которых участвуют элементарные частицы), во втором — к единству действителя, обеспечивающего единство всех действий (в смысле их возведения к одному истоку). Однако логически равноправен приоритет не единства, а множественности; так задаётся возможность ещё двух типов смыслополагания, которые лежат в основании (выскажу осторожную догадку) индийской и китайской больших культур [Смирнов, 2021: 325–348].

Следовательно, мы можем вести речь о четырёх больших культурах: европейской, арабо-мусульманской, индийской (южноазиатской), китайской (дальневосточной). Они развивались на протяжении тысячелетий и сполна развернули себя, создав свои автохтонные цивилизации. Это значит, что они сумели выработать на основе характерного для них типа смыслополагания, а затем институционально закрепить развёрнутые системы права и этики, политической и общественной организации, экономической жизни, мировоззрения, науки, эстетической сферы, ко-

торые в каждом случае основаны на определённом, автохтонном типе разума. Однако величие и блеск этих цивилизаций — в прошлом. Они развернули цивилизационные проекты, каждый из которых мог бы претендовать на статус общечеловеческого; однако именно их множественность и разнологичность свидетельствуют против возможности придать общечеловеческий статус какому-либо из них.

Сегодня мы свидетельствуем состояние «растрёпанного человечества»: оно по-прежнему разделено на четыре большие культуры, одна из которых, европейская, агрессивно продвигает свой цивилизационный проект под маркой глобализации, а три другие активно обороняются, пытаясь вернуть свои цивилизационные формы в условиях современности. Границы между большими культурами — это границы типов смыслополагания и хотя они не прочерчены ни на земле, ни на бумаге, они не становятся оттого пронизываемыми. Такое состояние разбалансированности, вообще говоря, всегда было характерно для человечества, развивавшегося разными путями в рамках больших культур, но только в последние два века, благодаря успехам европейской техники, большие культуры и созданные ими цивилизации оказались в состоянии постоянного общения и взаимодействия. Именно вследствие этого сегодня встаёт исторически новая задача, прежде не стоявшая перед человечеством: *собрать* большие культуры и их цивилизации, тем самым сняв их разнологичность (но не уничтожив эту разнологичность, напротив, опираясь на неё). Такое собирание возможно во имя *общего дела*. Это задача построения *всечеловеческой* архитектуры, которая может быть названа также архитектурой соборного человечества, или архитектурой *всесубъектности*. Категория «всечеловеческое» активно разрабатывалась именно в противопоставлении категории «общечеловеческое» в отечественной мысли последние два века, и история России может и должна быть осмыслена как продвижение по пути всечеловеческого цивилизационного проекта. Вот в чём состоит самобытность российской цивилизации: она сама выстраивается на принципах всечеловеческого, а не общечеловеческого, устройства, а значит, перед ней стоит задача всечеловеческого масштаба, задача проложить путь к новому состоянию человечества.

Эта задача *всечеловеческого собирания*, которую предстоит выполнять России и всему человечеству, имеет внутрисосудийский и планетарный планы.

И в том, и в другом случае такое собрание осуществляется как *общее дело* путём *сотрудничества* всех в нём участвующих деятелей. Это предполагает неотъемлемое правомочие каждого участника, дело которого может выполнить лишь он сам, и никто иной. Общее дело выстраивается как синергия всех дел, осуществляемых всеми деятелями.

Что же может претендовать сегодня на статус такого общего дела? *Всечеловеческим общим делом является преодоление разобщённости типов смыслополагания.* Только после этого можно приниматься всерьёз за решение того, что называют глобальными проблемами, ибо иначе каждая из больших культур будет придерживаться сугубо своего, а не слаженного с другими, взгляда на их решение, полагая его единственно истинным, так что разбалансированность и разлаженность в области смыслополагания сполна проявится в области действий, которые не станут слаженным *общим делом.* Точно так же представление о планетарной этике или планетарной общественно-политической и экономической организации может быть только всечеловеческим, но не общечеловеческим, ибо в противном случае будет иметь место продавливание варианта одной из больших культур вместо слаженного сотрудничества всех.

Вообще говоря, преодоление разобщённости возможно двумя путями. Можно, во-первых, подавить или как минимум вытеснить на периферию все прочие способы смыслополагания, кроме одного, который в таком случае станет *общечеловеческим.* Это отрицательный путь, путь вычитания (мы получим единицу как остаток за вычетом всего прочего), путь смертельной и бездумной, бесчеловечной конкуренции. А можно собрать все способы смыслополагания, достигнув их *всечеловеческой* синергии. Это противоположный первому путь, путь собирания и интегрирования: мы также получаем единицу, но такую, которая собирает, а не отрицает множественность.

Первый путь — силовой, он предполагает фактическое исчезновение всех больших культур, кроме одной; сегодня это — европейская большая культура, стремящаяся в ходе глобализации обеспечить планетарное господство, вплоть до силовых методов подавления государств, представляющих другие большие культуры. А второй путь не может не быть привлекательным для всех культур *доброй воли.*

Выбор между добром и злом — изначальный, зависящий только от воли выбирающего, будь то человек или культура. Оправдание добра как целост-

ности — одна из ведущих тем русской философии. Не господство индивида или группы (опирающееся на понимание человека как атомарного индивида), а тоска по целостности. Целостность — это различённая множественность, не позволяющая никакого убытка и утрачиваемая целиком с малейшим ущербом. Тоска по целостности — лейтмотив и русской философии, и русской мысли. Наиболее яркое её выражение — вопрос о слезинке ребёнка Достоевского. Если целостность — сверхидея русской истории и русского мирозерцания, то рассуждение о «слезинке ребёнка» — лучшее её выражение; это и есть «русская идея» (а не то, что неоднократно присваивало себе, не по праву, это имя в сочинениях русских авторов). Целостность, сохраняющая правомочие и дееспособность каждого как неутрачиваемую — это и есть всесубъектность.

Цивилизационный процесс в российской истории разворачивается как постепенное нащупывание и закрепление форм всесубъектности.

О Пушкине Достоевский говорил, что он «лишь один из всех мировых поэтов умеет перевоплощаться вполне в чужую национальность» [Достоевский, 1984: 145–146]¹. В этом заключается непостижимый для европейца гений Пушкина: способность к всесубъектности, способность к тому, чтобы *собрать* локальные идентичности. И дело не в том, что стихи, вообще говоря, плохо переводятся, поскольку теряется их особая мелодика. Пушкинский стих теряет не только это; и это не главное. Пушкинский текст теряет в переводе то, что я называю «соборная всесубъектность»: способность, оставаясь собой, быть каждым, и быть собой именно постольку, поскольку способен быть каждым, и способность быть каждым именно потому, что остаёшься собой. Ощущение неутрачиваемой целостности, несовместимое с европейским индивидуализмом и идентичностью как самотождественностью². Это особая

1 Чуть раньше Достоевский говорит: «Самые величайшие из европейских поэтов никогда не могли воплотить в себе с такой силой гений чужого, соседнего, может быть, с ними народа, дух его, всю затаённую глубину этого духа и всю точку его призвания, как мог это проявлять Пушкин. Напротив, обращаясь к чужим народностям, европейские поэты чаще всего перевоплощали их в свою же национальность и понимали по-своему. Даже у Шекспира его итальянцы, например, почти сплошь те же англичане» [Достоевский, 1984: 145].

2 Не случайно понятие «соборность» так и не удалось перевести на европейские языки [Цыганков, Гуляихин, 2022]; и дело не в недостатке знания о русских текстах и не в неумении переводчика, а в *несовпадении типов смыслополагания.*

логика, нетронутое гигантское поле исследования, ждущее своих первооткрывателей. Единица, собирающая множественность и претворяющая её в себя и себя — в неё. Предстоит, исследовав эту логику «в материале», понять, как можно её вычленил из этого материала, представив в явном виде на обозрение.

Советский период был удивительным, трагичным и блестящим одновременно, сплавом великих достижений и великих трагедий. Здесь нельзя подводить баланс, говорить, «чего больше»: человеческие жизни и судьбы не прикинуть на весах и не посчитать арифмометром. Однако в результате этих великих в своей трагичности перемен возникло то, что официальная советская идеология именвала бесцветным словосочетанием «советский народ». Казалось бы, неудачное именование: ведь «советский» отправляет к форме государственного устройства, а какое это имеет отношение к характеристике народа¹? Но ведь советы в той своей форме, в которой они были рождены ещё революцией 1905 года, были попыткой нащупать адекватную форму того, что классические евразийцы назовут позже «государство правды» [Шахматов, 2008, Алексеев, 1927]. Критика правового государства у них — это критика формального правомочия и попытка найти возможность реального правомочия каждого, утрачиваемой субъектности деятелей, *всесубъектности*. Можно спорить о том, были ли советы в изначальной своей форме адекватным выражением такого стремления, но не видеть этого стремления и его логического отличия от европейских форм политического устройства нельзя. Коли так, то и выражение «советский народ» становится не столь уж самопротиворечивым: речь о народе, сохраняющем реальное правомочие, утрачиваемую субъектность, и вместе с тем синергично вершащем общее дело. Скептики скажут, что это утопия. Конечно. Но это правильная и нужная утопия: никакое реальное дело не делалось без прежде того высказанных утопических мечтаний. Поэтому советский народ был, при всей бесцветности этого именованья, действительно новой исторической общностью, всечеловеческим содружеством народов — общностью, которая не успела закрепиться на пространстве Советского Союза, но которая непременно должна сохранить себя как современная Россия.

¹ По той же логике И. А. Ильин критиковал словосочетание «советский патриотизм» [Ильин, 1947]. Мы увидим, что эта логика не безупречна и не продумывает до конца смысл понятия «советский».

Каждая из больших культур строится как разворачивание своего особого типа смыслополагания и закрепляет себя в соответствующих цивилизационных формах и институтах. Значит, задача всечеловеческого культурного и цивилизационного собиранья требует прочитывания архива всех больших культур человечества. В этих многотысячелетних архивах закреплён когнитивный опыт человечества, разворачивавшийся вдоль разных линий. Прочитывание этих архивов, если речь о неевропейских больших культурах, требует сочетания усилий востоковедения и философии. Востоковедения — потому что эта синтетическая дисциплина нацелена на то, чтобы дать исследователю возможность пройти тот путь, который носитель изучаемой культуры проходит естественно, в ходе социализации, овладевая языком и включаясь во всё многообразие культурных практик. Философии — потому что каждая из больших культур, разворачивая особый тип смыслополагания, тем самым разворачивает и особый тип разума — разума в кантовском смысле. Если мы читаем архив другой большой культуры — той, к которой сами не принадлежим по рождению и социализации, по когнитивной выучке, — мы должны выстроить теоретические инструменты, которые дадут возможность адекватно прочесть этот архив, в ходе чтения данного архива. Больше нам взять их неоткуда, поскольку априори мы ими не обладаем. Такова задача, кажущаяся парадоксальной, но подлежащая разрешению и разрешимая. Учёный, разгадывающий утраченную тайну письменности исчезнувшей цивилизации (как Ю. В. Кнорозов разгадывал письменность майя), открывает язык, на котором надо прочесть текст, в ходе чтения этого текста: не обладая инструментом прочтения, он изготавливает его в ходе самого этого прочтения. То же самое должен делать востоковед-философ (или философ-востоковед): прочитывая архив арабо-мусульманской, индийской или китайской большой культуры, открывать в ходе этого прочтения инструменты рациональности, адекватные прочитываемому архиву. Это требует в качестве предварительного условия совершить самое коренное из возможных *эпохе*², взять в скобки

² Такое *эпохе* фактически совершает Д. Зильберман, когда исследует отличие индийского мышления от европейского (см., напр., совершенно замечательное и точное наблюдение о различиях процедуры абстракции у европейца и индийца [Зильберман, 2015: 382]), хотя в других местах отказывается от такого *эпохе*: эта позиция проведена у него фактически, в ходе исследования, но не заявлена теоретически.

не только наличный мир, но и собственную рациональность, собственный способ смыслополагания¹. Учёный, разгадывающий письменность исчезнувшей цивилизации, находится в схожем положении, он также отвлекается от любого известного ему языка, поскольку тот не может быть инструментом прочтения текста; но такой учёный остаётся не с пустыми руками (тогда бы он не мог ничего сделать), поскольку у него остаётся ощущение языка, что-то, что называют языковой способностью или как-то ещё. Остаётся способность говорить на языке. Так же и мы, отказываясь от привычного способа смыслополагания, от привычной рациональности и беря в скобки инструменты привычного разума, остаёмся не с пустыми руками, не ни с чем: мы остаёмся с базовой способностью нашего сознания — способностью к связности. Древний, как сама европейская философия, спор сторонников теории врождённых идей и теории «чистой доски» разрешается именно так: человеческое сознание в своём минимальном, нередуцируемом виде — это способность к связности, ещё не реализованная, но ждущая своей реализации. Социализация и всё многообразие культурных практик той или иной большой культуры разворачивают эту способность как осуществление одного из вариантов смыслополагания, а значит, и как один из вариантов разума. Человеческое сознание, несомненно единое в «точке Альфа», в исходной точке способности к связности, разделяется на (как минимум) четыре рукава в ходе осуществления этой способности, задавая четыре типа смыслополагания, четыре типа разума и четыре большие культуры с их цивилизациями. Задача собрать разделившиеся рукава человеческого сознания в «точке Омега» это задача всечеловеческого собирания, стоящая перед всем человечеством и прежде того — перед российской большой культурой.

Это долгий путь, на десятилетия, если не на века. Но первый шаг делать надо, и делать его как можно скорей. Достоевский говорил устами одного из своих героев, что в России уже двести лет только щепки летают, пора бы уже чему-нибудь да построиться. И с ним нельзя не согласиться.

¹ Замечательный французский философ-китаист Ф. Жюльен обозначил это как построение «другой точки зрения», целиком независимой от той, что привычна исследователю [Жюльен, 2001:7]. Жюльен не говорит о типологии разума или типологии смыслополагания; однако решить поставленную им задачу нельзя иначе нежели на этом пути.

Для нас первым существенным препятствием на этом пути будет европейничанье — застарелая болезнь значительной части российской интеллигенции, диагностированная Н. Я. Данилевским² и подтверждённая спустя более чем полвека Н. С. Трубецким [Трубецкой, 1920: III–IV]. И сегодня в этом плане ничего не изменилось. Избавление от этого заболевания возможно только на пути всечеловеческого российского цивилизационного проекта: европейский сегмент нашей большой культуры должен быть органично встроено в её всечеловеческую матрицу. Это творческое преодоление, избавление на пути сохранения и приумножения, а не устранения или подавления.

Европейничанье, конечно же, болезнь не только российская, но и мировая. Это естественно возникающая реакция на давление другой, более мощной большой культуры. Сам факт европейничанья свидетельствует о том, что европеизм неорганичен и не свойственен для той большой культуры, в которой он возникает и живёт, поскольку европейничанье по сути своей имитационно, от внешних проявлений (одежда, повадки) и речи (посмотрите, что делается с русским языком, переживающем цунами неоправданных англицизмов) до некритического пересказа любых новомодных теорий (догоняющая модернизация, капиталистическая мир-система, отмирание национальных государств и т. д.). В самом деле, разве можно представить себе феномен европейничанья в какой-либо из культур, принадлежащих европейской большой культуре? Может ли существовать европейничающий немец или француз, итальянец или бельгиец? Нет, конечно, разве что в каком-то совсем уж необычном смысле.

² «Все формы европейничанья, которыми так богата русская жизнь, могут быть подведены под следующие три разряда: 1) искажение народного быта и замена форм его — формами чуждыми, иностранными; — искажение и замена, которые, начавшись с внешности, не могли не проникнуть в самый внутренний строй понятий и жизни высших слоёв общества — и не проникать всё глубже и глубже; 2) заимствование разных иностранных учреждений и пересадка их на русскую почву — с мыслью, что хорошее в одном месте должно быть и везде хорошо; 3) взгляд как на внутренние, так и на внешние отношения и вопросы русской жизни с иностранной, европейской точки зрения, рассматривание их в европейские очки, так сказать, в стёкла, поляризованные под европейским углом наклона, причём нередко то, что должно бы нам казаться окружённым лучами самого блистательного света, является совершенным мраком и темнотою, и наоборот» [Данилевский, 1895: 288].

А вот европейничанье в любой из больших культур, кроме европейской, представить себе вполне можно, и этот феномен действительно распространён в них.

Это можно считать общим законом: когда большая культура оказывается под подавляющим влиянием другой большой культуры, в ней возникают явления шпенглеровской псевдоморфозы, проявляющиеся в социально-психологическом плане как какое-то «-анье». Это ведь не обязательно европейничанье, может быть и по-другому. Когда европейская большая культура встретила в арабской Испании с давлением культурно неизмеримо более мощной арабо-мусульманской большой культуры, в ней возник феномен, названный «арабизмом»¹: европейцы, особенно талантливая молодёжь, изычно изъяснялись на арабском, носили арабские платья, собирали библиотеки арабских рукописей, сочиняли на арабском, плохо зная латынь и едва разбирая христианские тексты, поскольку не находили в христианской литературе ничего достойного внимания [Крчковский, 1937: 11–12]. Разве это не то же самое, что наше европейничанье? Разница лишь в том, что Запад преодолел соблазн «арабизма» достаточно быстро, в отличие от нашего образованного класса, боящегося не только мыслить самостоятельно, но и говорить по-русски, не вставляя через слово любую тарабарщину, лишь бы она была иностранной. Уж слишком надолго у нас задержалось европейничанье, и даже советский период весьма причудливым образом, внешне противостоя этому, на деле укреплял европейничанье.

Почему? Потому что европейничанье — психологическое и социально-психологическое проявление европоцентризма. Европейничанью нельзя противостоять иначе, нежели преодолев его глубинную основу — эпистемологический европоцентризм. В самом деле, иде-

¹ Его носители именовались «мосарабы» — искажённое *муста'риб* «арабизировавшийся» [Леви-Провансаль, 1967: 56].

ологически с европоцентризмом очень легко справиться, отказавшись от него на словах, что любят делать сегодня даже европейцы. Но такой отказ ничего не стоит до тех пор, пока не осознан и не преодолен европоцентризм эпистемологический. Вот это сделать действительно трудно, поскольку в своей основе европоцентризм — это неспособность пользоваться какими-либо инструментами разума, кроме европейского, и, шире, разворачивать смыслополагание иначе, нежели на пути европейского смыслополагания. Именно об этом и идёт речь в этой статье, на это нацеливает логико-смысловой подход: понять, как выстроено смыслополагание в четырёх больших культурах, понять, как возможны четыре варианта разума, тем самым осознав их границы и научившись преодолевать эти границы, не стирая их (это самое главное) на пути *всечеловеческого собирания*.

А может быть, не стоит ставить таких сложных задач? Почему надо преодолевать европейничанье, коль скоро оно уж несколько веков как прижилось в нашем образованном классе?

Если бы европейничающие были действительно, как они заявляют, европейцами, они бы не европейничали. Это ясно из вышесказанного: европейцу не надо притворяться европейцем. И этому учит пример Запада, преодолевшего соблазн «арабизма» — соблазн получить даром плоды более высокой большой культуры, не проходя вместе с ней её тяжкого пути творчества и пристроившись к ней как сбоку припёка. Европеец не позволяет себе не быть собой, в отличие от любого европейничающего — вот в чём дело. Европейская большая культура не сворачивала со своего пути; и чтобы поступать, как европеец, надо делать то же самое: не сворачивать со *своего* пути, а значит, быть собой, а не европейничать. Альтернатива этому — превратиться, как говорил Н. Я. Данилевский, в «этнический материал» для более успешной большой культуры. Стать собой или раствориться в других. Задачу осознать неизбежность этой развилки, а затем сделать свой выбор нам и предстоит решать.

Список источников

1. Алексеев Н. Н. Евразийцы и государство // Евразийская хроника / под ред. П. Н. Савицкого. Париж. 1927. Вып. 9. С. 31–39.
2. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1895.
3. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 26. Дневник писателя. Гл. 2. Пушкин (очерк). Л.: Наука, 1984.

4. Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик (стратегия смысла в Китае и Греции). М.: Московский философский фонд, 2001.
5. Зильберман Д. Б. К пониманию культурной традиции / отв. ред. О. И. Генисаретский. М.: ННФ «Институт развития им. Г. П. Щедровицкого. Политическая энциклопедия, 2015.
6. Ильин И. А. Советский Союз — не Россия. Памятка культурного эмигранта. Мюнхен, декабрь 1947. <https://nbgmu.ru/pdf/Default.aspx?filename=F47%2f47-1-542.pdf>, последнее обращение 22.06.2024 (1-542 Архив Ильина в Научной библиотеке МГУ, хранение ОРК27).
7. История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология / под ред. А. В. Смирнова. М.: Академический проект; ООО «Садра», 2020.
8. Крачковский И. Ю. Арабская культура в Испании. М., Л.: Издательство Академии наук СССР, 1937.
9. Леви-Провансаль Э. Арабская культура в Испании. Общий обзор. М.: Наука, 1967.
10. Смирнов А. В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский дом ЯСК, 2021.
11. Трубецкой Н. С. Европа и человечество. София: Российско-болгарское книгоиздательство, 1920.
12. Цыганков А. С., Гуляихин В. Н. Философский диалог России и Запада: трансляция смыслов и герменевтические «сбои» (на примере нидерландских переводов творческого наследия С. Л. Франца 1930-х гг. // Вопросы философии. 2022. № 9. С. 173–181.
13. Шахматов М. В. Государство правды. М.: ФонДИВ, 2008.

References

1. Alekseev NN. Eurasians and the State // Eurasian Chronicle / Edited by P.N. Savitsky. Paris; 1927. Pp. 31-39. (In Russ.).
2. Danilevsky NYa. Russia and Europe: a look at the cultural and political relations of the Slavic world to the Romano-Germanic world. St. Petersburg: Tip. brat. Panteleevs; 1895. (In Russ.).
3. Dostoevsky FM. Diary of a Writer. Ch. 2. Pushkin (essay). Complete Works in 30 vol. L.: Nauka; 1984. (In Russ.).
4. Julien F. Path to the Goal: Bypass or Straight (Strategy of Meaning in China and Greece). Moscow: Moscow Philosophical Foundation; 2001.
5. Zilberman DB. Toward an Understanding of Cultural Tradition / ed. by OI. Genisaretsky. Moscow: NSF “Institute of Development named after G.P. Shchedrovitsky”, Political Encyclopedia, 2015. (In Russ.).
6. Ilyin IA. The Soviet Union is not Russia. Memo of a cultural emigrant. Munich, December 1947. <https://nbgmu.ru/pdf/Default.aspx?filename=F47%2f47-1-542.pdf>, last accessed 22.06.2024 (1-542 Ilyin Archive at the Scientific Library of Moscow State University, storage ORK27).
7. History of Arab-Muslim Philosophy: Textbook and Anthology / ed. by AV. Smirnov. Moscow: Academic Project; Sadra LLC; 2020. (In Russ.).
8. Krachkovsky IY. Arab culture in Spain. M., L.: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR; 1937. (In Russ.).
9. Levy-Provençal E. Arab culture in Spain. General review. Moscow: Nauka; 1967. (In Russ.).
10. Smirnov AV. Logic of Meaning as Philosophy of Consciousness: an Invitation to Reflection. Moscow: YASK Publishing House; 2021. (In Russ.).
11. Trubetskoy NS. Europe and Mankind. Sofia: Russian-Bulgarian book publishing house; 1920. (In Russ.).
12. Tsygankov AS, Gulyaikhin VN. Philosophical dialog between Russia and the West: translation of meanings and hermeneutical “failures” (on the example of Dutch translations of S.L. Franz’s creative heritage of the 1930s. *Voprosy filosofii*. 2022;9:173-181. (In Russ.).
13. Shakhmatov MV. The State of Truth. Moscow: FondIV; 2008. (In Russ.).

Информация об авторе

А. В. Смирнов — доктор философских наук, академик РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН.

Information about the author

A. V. Smirnov — Doctor of Philosophy Sciences, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Main Research Fellow at the Institute of Philosophy, RAS.

Статья поступила в редакцию 26.06.2024; одобрена после рецензирования 15.08.2024; принята к публикации 20.08.2024

The article was submitted 26.06.2024; approved after reviewing 15.08.2024; accepted for publication 20.08.2024.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА

MAN, SOCIETY, CULTURE

Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 7 (489). С. 16–21.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(7(489):16-21.

Научная статья

УДК 101

doi: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-16-21

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ И ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВАНИЯ ГЕРОИКО-ПАТРИОТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ¹

Наталья Леонидовна Худякова¹, Вера Геннадьевна Будыкина²

^{1,2}Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

¹hudyakovanl@gmail.com, 0000-0003-1250-6490

²vbudykina@gmail.com, 0000-0003-1488-0769

Аннотация. В статье обосновывается тезис о том, что наиболее эффективным средством патриотического воспитания являются образы героев, как жившие или живущие носители ценностных оснований отношения человека к Родине (Отечеству). Предлагается базовая структура системы целей героико-патриотического воспитания как основания отбора образа героев.

Ключевые слова: героико-патриотическое воспитание, личностные ценности, традиционные ценности, родовое и культурно-исторически значимое

Для цитирования: Худякова Н. Л., Будыкина В. Г. Аксиологические и ценностные основания героико-патриотического воспитания // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 7 (489). С. 16–21. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-16-21.

Original article

AXIOLOGICAL AND VALUE FOUNDATIONS OF HEROIC AND PATRIOTIC EDUCATION

Natalya L. Khudyakova¹, Vera G. Budykina²

^{1,2}Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russian

¹hudyakovanl@gmail.com, 0000-0003-1250-6490

²vbudykina@gmail.com, 0000-0003-1488-0769

Abstract. The article substantiates the thesis that the most effective means of patriotic education are the images of heroes as living or living bearers of the value foundations of a person's attitude to the Motherland (Fatherland). The basic structure of the system of goals of heroic and patriotic education is proposed as the basis for the selection of images of heroes.

Keywords: heroic and patriotic education, personal values, traditional values, ancestral and culturally and historically significant

For citation: Khudyakova NL, Budykina VG. Axiological and value foundations of heroic and patriotic education. Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(7(489):16-21. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-16-21.

Введение

В современной России патриотическое воспитание является основным направлением воспитания подрастающего поколения. Через воспитание патриотизма устанавливается персональная идентичность человека со своей Родиной, Отечеством, народом, нацией. По этому поводу

И. Ильин пишет: «Мы — одно целое; мы — живое тождество...» [1]. Таким образом, именно патриотизм выступает основанием единства индивидуальной и общественной сторон бытия человека,

¹ Первая часть исследований описана в статье: Худякова Н. Л. Система личностных ценностей как цель воспитания: аксиологический подход // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 4 (486). С. 49–59.

что в наибольшей степени соответствует природе человека. Смысл патриотического воспитания усматривается в формировании ценностных основ отношений человека к Родине (Отечеству). При этом, речь идет о формировании ценностных основ как внешних для человека отношений: с другими людьми, с природой и т. п., так и внутренних отношений, устанавливаемых в процессе самопознания.

В качестве целей патриотического воспитания называются и особенный тип сознания, и определенные качества личности, и её чувства и эмоциональные состояния. Так, в изданных 2022 г. методических рекомендациях по патриотическому воспитанию написано: «Целью *патриотического воспитания* является формирование у населения патриотического сознания, гражданской ответственности, любви и уважения к Родине на основе единых патриотических ценностей, гордости за собственную страну, её историю и культуру, достижения в экономике, науке и спорте, готовности к служению Отечеству и созидательной защите интересов Российской Федерации» [3]. В другом месте этого документа уточнено, что целью патриотического воспитания является формирование у граждан «любви и уважения к Родине, ответственного отношения к своей стране, чувства верности своему Отечеству, готовности защищать его интересы и вносить свой деятельный вклад в его процветание» [3].

Предлагаемый перечень качеств личности и её состояний не позволяет определить целостный предмет и продукт преобразования в воспитательном процессе как педагогическом. Следовательно, не могут быть определены научно обоснованные педагогические условия его преобразования. Соотнести эти отдельные характеристики личности человека с системой личностных ценностей, являющейся элементом личностного опыта, позволяет аксиология.

Знания о природе ценностей, выработанные аксиологией, позволяют рассматривать в качестве целей патриотического воспитания определённую систему личностных ценностей, которая должна быть сформирована и описана в соответствии с *требованиями к определению* ценностей (ценностно-ориентировочных компетенций) в качестве целей воспитания и *требованиями к описанию* целей воспитания. Источником определения содержания целей патриотического воспитания являются знания о ценностях, традиционных для определенной культуры, но по-разному описанных. В методических рекомендациях

2022 года поставлена задача «популяризации подвигов героев и видных деятелей российской истории» [3], но важно определить почему нужна эта популяризация и важно связать это средство воспитания с его конкретными целями и задачами.

Теория ценностей нам говорит, что носителями и реализаторами ценностей являются живые люди. Это делает героико-патриотический подход основным средством патриотического воспитания, так как только пример реально живших и живущих людей может убедить новое поколение в индивидуальной и общественной значимости определенных действий. Что мы можем возразить, например, на утверждение, что для человека главной ценностью является собственная жизнь? Только примеры самопожертвования, совершаемого ради жизни других людей: детей, родителей, своих товарищей и т. п.

Итак, содержание героико-патриотического воспитания представлено *героическими образами и героическими идеологемами*, отражающими воспитываемые личностные ценности.

Героические идеологеми — это сформированные в сознании и актуализированные в языке отсылки к коллективным представлениям о героическом в определенном временном и культурном контексте; устойчивые словесные формулы, в которых укладывается вся совокупность сложных представлений о героическом.

Героические образы (идеологеми) рассматриваются нами как *форма закрепления знаний о традиционных ценностях*, отражающих родовое значимое в его культурно-исторических формах. Проектирование системы героико-патриотического воспитания начинается с определения его цели (образа результата воспитания), в качестве которой выступает определённая система личностных ценностей, являющаяся ценностным основанием отношения человека к своей Родине. Героические образы, используемые как средство патриотического воспитания, выступают примерами носителей воспитываемых систем личностных ценностей и наиболее полно отражают все закономерности их существования. Главной задачей исследователей становится правильный отбор и описание личностных ценностей героев, такой, который бы сделал воспитание результативным и эффективным. При этом, следует выполнять следующее методологическое условие: проблема патриотического воспитания, как воспитания любви к Родине не должно приводить к воспитанию ненависти к людям, имеющим другую Родину. Это важно и для самой российской

многонациональной и многоконфессиональной культуры, и для установления отношений с людьми других культур.

Основная часть

Методология. Методологическим основанием проектирования и организации героико-патриотического воспитания выступают:

- Аксиологический подход, позволяющий установить основные характеристики процесса героико-патриотического воспитания, обусловленные природой ценностей, являющихся его целью.
- Ценностный подход, позволяющий установить предметное содержание ценностей как цели героико-патриотического воспитания.
- Антрополого-культурологический подход, позволяющий соотнести предметные характеристики традиционных ценностей, выступающие в качестве целей и содержания героико-патриотического воспитания, с родовым и культурно-историческим значимым, а через это выявить в ценностях общезначимое для культур разных народов.

Результаты

Аксиология, как теория о природе ценностей, позволила установить некоторые характеристики героических образов, используемых как основное средство героико-патриотического воспитания.

Во-первых, героями считаются люди, устойчиво существующие стремления которых реализуются в их действиях и в результатах, обладающих высокой степенью общезначимости, т. е. признаваемых таковыми большинством общества.

Во-вторых, героические действия всегда соотносимы с определёнными видами отношений и определёнными видами деятельности. Так, можно выделить *героев-защитников*, которые, в свою очередь, могут быть как защитниками Родины, так и защитниками конкретных людей, идей и т. п. Другую группу героев представляют *герои труда* физического, или интеллектуального, или организационно-управленческого, или художественно-творческого. Ценностные основания деятельности и поведения героев, отличившихся в разных видах отношений и разных видах деятельности, будут различными. Таким образом, на основе своих героев могут быть организованы разные направления воспитания: нравственное, военно-патриотическое, интеллектуальное и т.п.

В-третьих, ценностные основания деятельности и поведения героев представлены иерархическими системами личностных ценностей. Иерархические связи между ценностями, включенными

в такую систему, заключаются в том, что одни ценности задают границы реализации других ценностей. За счет этого первые ценности и становятся иерархически выше вторых. В то же время, в разных отношениях, переживаемых человеком, ценности его системы личностных ценностей могут меняться местами: то, что является наиболее значимым в одних отношениях, в других — могут обладать меньшей степенью общезначимости. Образ героя, отражающих его поведение в разных видах отношений и в разных ситуациях, позволяет показать динамичность иерархической системы личностных ценностей героев. Это позволяет воспитанникам понять относительность значимости определенных ценностей. Наши исследования показали, что только Любовь, рассматриваемая как отношение Любви как таковое, может претендовать на роль универсальной ценности, а точнее, на ценностно-образующее основание.

В-четвертых, образ героев складывается как из его общих качеств, обозначаемых одним словом, так и из описаний его конкретных действий, конкретных форм поведения, в которых проявляется названное качество. Это позволяет представить предметные характеристики воспитываемых ценностей на разном уровне абстрагирования и установить общие и особенные ценностные ориентации героев разных культур.

Как было установлено, общими ценностными основаниями поведения и деятельности людей, принадлежащих к разным культурам, могут быть только традиционные ценности, отражающие родовое значимое, т. е. значимое для любого человека как человека [4]. Как правило, образы героев разных культур являются способом выражения ценностей родового значимого в особенных культурно-исторических формах их поведения и деятельности. Понимание этого явления часто затруднено особенностями описания образа героев через национальные языки.

Всё сказанное выше является обоснованием того, что образы героев являются наиболее эффективным средством патриотического воспитания. Организация такого воспитания начинается с определения его целей и соответствующего этим целям содержания. И то, и другое формируется как на основе ценностей, указанных в нормативно-законодательных документах системы образования, так и на основе различных литературных источников, описывающих образы героев — носителей соответствующих ценностей. Создание педагогической системы героико-

патриотического воспитания предполагает решение ряда проблем. Первой является проблема отбора и упорядочивания через иерархическую структуру ценностей в качестве целей героико-патриотического воспитания. Вторая проблема — это создание соотносимых друг с другом описаний личностных ценностей как целей воспитания с описанием образов героев.

Создание системы целей героико-патриотического воспитания начинаем с определения системообразующей ценности, в качестве которой выступает Любовь к Родине, которая рассматривается как основная характеристика патриота. С этим нельзя не согласиться, но в качестве результата патриотического воспитания должна рассматриваться *деятельная любовь*, т. е. любовь, которая проявляется в деятельности человека, направленной на благо Родины. Согласно исследованиям А. Б. Невелева, ценностно-образующим основанием ценностей является универсальная Любовь [2]. То есть, личностные ценности являются предметно определённой любовью человека, а, точнее, деятельной любовью, так как любое стремление человека проявляется в его деятельности. Таким образом, все личностные ценности воспитанников, выступающие целями патриотического воспитания, есть форма существования и проявления любви к Родине.

Описанные выше характеристики личностных ценностей позволяют нам определить основную структуру системы целей героико-патриотического воспитания.

Целями героико-патриотического воспитания являются личностные ценности, составляющие ценностное основание отношения человека к Родине. Системообразующей ценностью в системе патриотических ценностей выступает «Любовь к Родине». Следует осознавать, что выражение «Любовь к Родине» — это лишь *обозначение* личностной ценности, но не её описание. Цель же воспитания должна содержать описание личностной ценности в её наиболее важных характеристиках. Таким образом, цель воспитания, отражающая направленность на воспитание Любви к Родине, может быть описана как «*стремление* человека действовать на благо Родины». Эта ценность выражает *функциональную значимость* патриотического отношения к Родине. Она одинакова для всех людей. Культурно-исторические различия предметных характеристик ценностей выражают *смысловую значимость*, которая должна передавать смыслы тех слов, которые сложились в определённой культуре в определенное время.

Декомпозиция этой общей цели патриотического воспитания может быть осуществлена через определение ценностей, которые раскрывают то значимое, что выражает собой «*благо Родины*». С позиций функциональной значимости она может быть представлена следующим образом: «стремление действовать на благо Родины» может проявляться как: 1) стремление защищать Родину от военных вторжений, негативных политических и культурных воздействий; 2) стремление решать те проблемы, которые мешают благополучию Родины во внутренних и внешних (международных) отношениях через творческую, результативную, эффективную профессиональную деятельность, через создание традиционной семьи, через участие в добровольной помощи другим людям и т. п.; 3) стремление достойно представлять Родину перед другими, т. е. вести себя, ориентируясь на общезначимые ценности.

Как именно защищать свою Родину, как решать её проблемы и быть её достойным, конкретизируется, с одной стороны, на основе подчинения смыслу, заложенному системообразующей для её народа ценностью, а с другой — на основе смыслов, отражающих культурно-исторический опыт этого народа. Из этого следует, что смысловое значимое «блага Родины» в разных культурах разное. Для одних культур — это благополучие её народа, сохранение её природы, развитие её культуры за счёт усилий, за счёт труда собственного народа, за счёт взаимовыгодных отношений с народами других стран. Для других — благом Родины является её господство над другими народами и достижение своего благополучия за счёт этих народов. С нашей точки зрения для большинства россиян благо Родины заключается в первом, так как для них системообразующей ценностью является «отношение Любви как таковое».

Определять смысловое значимое необходимо на основе анализа знаний о традиционных для России ценностях. Эти знания помогут конкретизироваться предметные характеристики ценностей как целей воспитания, из них сложится и содержание воспитания. Не думаем, что эти знания могут быть выражены текстом одного исследователя, даже внимательно изучившего историю и культуру России, или образом одного героя. Возможно описание традиционных ценностей с раскрытием их смысловой для большинства российского народа значимости может быть оформлено как хрестоматия, к которой подобраны тексты писателей и поэтов, философов, историков,

культурологов, политиков; сказки, пословицы и поговорки; религиозные тексты. Главное, чтобы смысловая значимость традиционных ценностей раскрывалась по-разному и, в то же время, передавала общий для российской культуры смысл, практически объединивший народы разных этносов и разных конфессий в единый народ. С этими в чем-то разными, но в главном одинаковыми смыслами и должны мы знакомить воспитанников, но не для того, чтобы они всё заучили, а для того, чтобы через призму этих знаний они воспринимали всё, что происходит с ними и с их Родиной, опираясь на эти знания анализировали и оценивали происходящее, и выбирали для себя.

Личностные ценности как предметно определённые стремления человека к тому, что он пережил как значимое, формируются постепенно. Обязательным условием возникновения определённых ценностей — промежуточным этапом — является формирование *положительного отношения* к предмету стремлений. Одной из форм такого отношения к Родине, к её культуре, народу и т. п. является уважение. Таким образом, и положительное отношение, и уважение не могут выступать в качестве конечных целей воспитания, но могут выступать целями его промежуточных этапов.

Выводы

Образы героев являются наиболее эффективными средствами патриотического воспитания, так как в них отражены и через них могут быть осознаны воспитанниками все особенности природы личностных ценностей:

- существование личностных ценностей как стремления человека к тому, что переживается им как значимое само по себе и обязательно реализуется в поведении и деятельности героев;
- высокая степень общезначимости (степень универсальности) предметных характеристик личностных ценностей (предметов стремлений) героев — того, что ведет героев, что признается значимым другими людьми — большинством в обществе;
- существование личностных ценностей в форме различных иерархических систем, выступающих ценностными основаниями разных типов

отношений человека с действительностью, разных видов деятельности, что позволяет говорить о различных типах героев;

- описание различных ситуаций в жизни героев позволяет воспитанникам понять динамичность иерархических систем личностных ценностей, т. е. изменение иерархической соподчиненности ценностей, входящих в систему, в зависимости от того, какие именно отношения переживаются героями;
- отражение в образах героев, в их системах личностных ценностей, традиционных ценностей как ценностей родового значимого в его культурно-исторических формах, складывающихся в определённых условиях жизни разных людей;
- личностные ценности героев должны быть обозначены как одним словом, так и описанием их конкретных действий, конкретных форм поведения, через которые эти ценности реализуются.

Цели героико-патриотического воспитания отражают ценностные основания отношения человека к Родине (Отечеству). Системообразующей ценностью при этом выступает «Любовь к Родине (Отечеству)», которая как личностная ценность существует в форме «стремления человека действовать на благо Родины». Смысловая значимость ценности «благо Родины» определяет содержание всех остальных ценностей, включаемых в систему целей патриотического воспитания. Сформированная система целей героико-патриотического воспитания становится критерием отбора героических образов и идеологем, выступающих в качестве основного средства такого воспитания.

Заключение

Единым основанием героико-патриотического воспитания для людей разных этносов и культур может быть только система ценностей, отражающая общее для всех людей родовое значимое. При этом необходимо осознать и донести до воспитанников, что родовое значимое всегда существует в культурно-исторических формах, т. е. одно и то же родовое значимое может быть выражено в разных культурах отличающимися друг от друга образами и словесными обозначениями.

Список источников

1. Ильин И. О национальном высокомерии <https://omiliya.org/article/o-natsionalnom-vysokomerii-ivan-ilin?ysclid=ls308xph9x462596179>.
2. Невелев А. Б. Невелева В. С. Ценностно-образующее основание и ценности: предметно-энергетическая демаркация / Избранные труды. Челябинск : Из-во Челяб. Гос. Ун-та, 2019. 104–109 с.
3. Основы патриотического воспитания граждан Российской Федерации: Методические рекомендации. М.: Федеральное государственное бюджетное учреждение «Российский центр гражданского и патриотического воспитания детей и молодежи». 2022. 73 с. https://patriot.nso.ru/sites/patriot.nso.ru/wodby_files/files/document/2022/12/documents/metodicheskie_rekomendacii_osnovy_patr_vospitaniya.pdf?ysclid=lrhx3mgq6k780653325
4. Худякова Н. Л. Некоторые проблемы традиционных ценностей / Бытие человека: проблема единства во многообразии современного мира: материалы X Междунар. науч. конф. Челябинск, ноябрь, 2023 г. Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та. 2023.

References

1. Il'in I. O nacional'nom vysokomerii. Available from: <https://omiliya.org/article/o-natsionalnom-vysokomerii-ivan-ilin?ysclid=ls308xph9x462596179>. (In Russ.).
2. Nevelev AB, Neveleva VS. Cennostno-obrazuyushchee osnovanie i cennosti: predmetno-energijnaya demarkaciya / Izbrannye trudy. Chelyabinsk : Iz-vo Chelyab. Gos. Un-ta; 2019. 104-109 s. (In Russ.).
3. Osnovy patrioticheskogo vospitaniya grazhdan Rossijskoj Federacii: Metodicheskie rekomendacii. M.: Federal'noe gosudarstvennoe byudzhethoe uchrezhdenie «Rossijskij centr grazhdanskogo i patrioticheskogo vospitaniya detej i molodezhi». 2022. 73 s. Available from: https://patriot.nso.ru/sites/patriot.nso.ru/wodby_files/files/document/2022/12/documents/metodicheskie_rekomendacii_osnovy_patr_vospitaniya.pdf?ysclid=lrhx3mgq6k780653325. (In Russ.).
4. Hudyakova NL. Nekotorye problemy tradicionnyh cennostej / Bytie cheloveka: problema edinstva vo mnogoobrazii sovremennogo mira: materialy X Mezhdunar. nauch. konf., Chelyabinsk, noyabr' 2023 g. Chelyabinsk: Izd-vo Chelyab. gos. un-ta; 2023. (In Russ.).

Информация об авторах

Н. Л. Худякова — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии факультета Евразии и Востока.

В. Г. Будыкина — кандидат филологических наук, доцент, декан факультета Евразии и Востока.

Information about the authors

N. L. Khudyakova — Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, Faculty of Eurasian and Oriental Studies.

V. G. Budykina — PhD (in Linguistics), Associate Professor, Dean of Faculty of Eurasian and Oriental Studies.

Статья поступила в редакцию 20.06.2024; одобрена после рецензирования 15.08.2024; принята к публикации 20.08.2024

The article was submitted 20.06.2024; approved after reviewing 15.08.2024; accepted for publication 20.08.2024.

Вклад авторов: оба автора сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

УДК 321.01+177.1+179.9

doi: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-22-30

ВОСПИТАНИЕ ПАТРИОТИЗМА КАК УСЛОВИЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ ГОСУДАРСТВА-ЦИВИЛИЗАЦИИ В ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ

Екатерина Галимулловна Миляева¹, Софья Александровна Резвушкина²

¹ Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, morning_demon@mail.ru, 0000-0001-6771-1219

² Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия, finntundra@gmail.com, 0009-0004-6208-2950

Аннотация. Статья посвящена проблеме патриотического воспитания в условиях геополитического противостояния и аксиологической суверенизации российского общества. Рассматривая современную российскую систему высшего образования как западную и навыкоцентричную, авторы акцентируют внимание на её принципиальной несовместимости с традиционными российскими духовно-нравственными ценностями. В статье предпринимается попытка предложить способы и пути формирования суверенной российской системы образования, которая будет воспитывать не человеческий капитал, а ответственного, духовно и личностно развитого, ориентированного на развитие своей Родины, гражданина.

Ключевые слова: государство-цивилизация, традиционные российские духовно-нравственные ценности, патриотизм, суверенитет, воспитание, аксиологическая система, цифровизация

Благодарности. Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда, конкурс «Проведение фундаментальных научных исследований и поисковых научных исследований отдельными научными группами» (региональный конкурс) 22-18-20011 «Цифровая грамотность: междисциплинарное исследование (региональный аспект)».

Для цитирования: Миляева Е. Г., Резвушкина С. А. Воспитание патриотизма как условие существования государства-цивилизации в цифровую эпоху // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 7 (489). С. 22–30. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-22-30.

Original article

EDUCATING PATRIOTISM AS A CONDITION FOR THE STATE-CIVILISATION TO EXIST IN THE DIGITAL AGE

Ekaterina G. Milyaeva¹, Sofya A. Rezvushkina²

¹ Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, morning_demon@mail.ru, 0000-0001-6771-1219

² Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, finntundra@gmail.com, 0009-0004-6208-2950

Abstract. The article is dedicated to the issue of patriotic education in the context of geopolitical confrontation and the axiological sovereignty of Russian society. In light of the contemporary Russian system of higher education, which is perceived as Western and skill-centred, the authors argue that it is fundamentally incompatible with traditional Russian spiritual and moral values. The article presents a proposal for the formation of a sovereign Russian educational system, which would educate not human capital, but a responsible, spiritually and personally developed citizen, oriented to the development of his homeland.

Keywords. State-civilization, traditional Russian spiritual and moral values, patriotism, sovereignty, education, axiological system, digitalization.

Acknowledgments. The work was supported by the Russian Science Foundation Competition «Conducting fundamental scientific research and exploratory scientific research by individual scientific groups» (regional competition) 18/22/20011 «Digital literacy: interdisciplinary research (regional aspect)».

For citation: Milyaeva EG, Rezvushkina SA. Educating patriotism as a condition for the state-civilisation to exist in the digital age. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(7(489):22-30. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-22-30.

Введение

Современная геополитическая ситуация, выработанная в цивилизационном противостоянии со странами глобального Запада, ставит перед российским обществом «сверхзадачу» по формированию суверенной идентичности России как государства-цивилизации. Однако глобализационные процессы и движущая их цифровизация, под влиянием которой меняются социальные и культурные нормы и ценности, делает феномен идентичности всё более расплывчатым, флюидным, космополитичным, нонконформистским. Более того, транслируемая посредством цифровых технологий, западная массовая культура и вовсе призывает человека к отказу от какой-либо стабильной идентичности (этнической, гендерной, религиозной), с целью формирования полностью инклюзивного, имеющего минимум травматических расширений глобального общества [1, с. 12–15]. Такой подход предполагает, что не имеющие идентичности люди рано или поздно откажутся от концепции государственности как таковой, поскольку управление человеческими массами будет осуществляться ризоматически, без какого-либо суверенного центра.

Такой подход кажется логичным продолжением постмодернистской философии, социологии и политологии и вроде даже не вызывает противоречий до момента вопрошания: а кто будет устанавливать новые нормы, формировать новые смыслы и распределять социальные блага? В этот момент происходит консервативный переворот сознания человека вопрошающего, поскольку становится очевидно, что онomatетом нового миропорядка и его главным бенефициаром является всё тот же глобальный Запад — именно его частные нормы и принципы предлагаются в качестве универсалий для всего человечества. Таким образом, глобализация начинает восприниматься как инструмент для десуверенизации политических образований и эпистемологической колонизации различных цивилизаций с целью создания однополярного мира.

22 февраля 2022 г. президент РФ В. В. Путин в своём обращении к гражданам подчеркнул, что одной из целей специальной военной операции, проводимой Россией на территории фактически лишённой суверенитета Украины, является противостояние мировой гегемонии глобального Запада [2]. Однако, технологии когнитивных войн, разработанные и успешно применяемые нашими геополитическими противниками, привели к тому, что внутри России сформировалась прослойка лидеров общественного мнения, аксиологически разделяющая прозападные идеа-

лы «свободы и демократии». Д. Ольшанский пишет об этом так: «Наша огромная и почти никем не замечаемая проблема состоит в том, что западный мир создал такую грандиозную машину по производству форматов, образцов и культурных стандартов для каждого молодого, образованного и небедного человека в мире, что противопоставить этой машине можно только сидящее в глухой обороне государство...» [3].

Таким образом, современная Россия оказывается в ситуации экстренной суверенизации собственной аксиологической системы. Особенно это важно для сферы образования, ведь, как известно из старинной китайской мудрости: «Хочешь победить врага — воспитай его детей». Не секрет, что начиная с 1990-х г. прошлого столетия, российское образование было отдано на откуп западным грантам и фондам, распространяющим, в основном, русофобские и глобалистские нарративы с акцентом на приоритете материального над духовным и космополитизме как норме государственной идентичности. На наш взгляд, современная система образования, сложившаяся под влиянием рыночной экономики, создаёт ситуацию, в которой человек, вероятнее всего эффективный в экономическо-социальной перспективе, «ненадёжен» в аксиологически-смысловом плане. Более того, за счёт отсутствия ощущения фундированности в истории и традициях своей страны, такой человек является практически космополитом — но не человеком мира, а скитальцем, «Иваном, не помнящим родства».

Сегодня, когда российское государство переживает серьёзное внешнее давление, угрожающее суверенитету, необходимо актуализировать патриотизм. Но возникает вопрос — можно ли научить патриотизму как навыку, да и стоит ли учить любить Родину по аналогии с таблицей умножения? По мнению авторов, невозможно говорить о научении «навыку патриотизма», но возможен разговор о воспитании любви к Родине как одного из ценностных компонентов идентичности и его значимости для формирования суверенной аксиологической системы. Однако, как это сделать — проблемный вопрос, который может быть рассмотрен в философско-антропологическом ракурсе.

Развитие навыков или воспитание ценностей — *Zugzwang* современной системы высшего образования

Современная российская система высшего образования до февраля 2022 года во многом являлась переложением западной системы. И

речь идёт не столько об опрометчивом переходе на Болонскую систему, сколько о смещении образовательной парадигмы с воспитания ценностей, на развитие навыков и практико-ориентированный подход. Здесь необходимо дать небольшой экскурс в специфику западной системы труда, чтобы понять основания приоритизации системы навикоцентричности для их образования.

Акцент на развитие навыков является важным в капиталистической системе труда по нескольким причинам. В первую очередь, чем лучше развиты навыки работника, тем более квалифицированный и компетентный он становится в своей области. Это способствует увеличению производительности труда и повышению эффективности предприятий, что является одним из основных факторов успеха в капиталистической системе. Во-вторых, квалифицированные работники могут принести новые идеи, методы и подходы в своей области, что способствует развитию и росту бизнеса. Люди с хорошо развитыми профессиональными навыками имеют больше возможностей на рынке труда, это дает им больше шансов достичь финансового успеха и социального статуса — несомненных ценностей эпохи капитализма. Стоит отметить, что и образование в интересах устойчивого развития является серьёзной задачей, стоящей перед страной и миром, как условие достижения «способности будущих поколений удовлетворять свои собственные потребности» [4].

С экономической позиции парадигма навикоцентричности имеет значение для России, что приводит к её отражению в государственных стратегиях.¹ Так, согласно направлению «Кадры для цифровой экономики», в 2024 г. будет принято на обучение по IT-специальностям не менее полумиллиона человек [5]. Это составляет примерно треть от общего числа детей, родившихся в 2006 г. и поступающих в вузы в 2024 г. [6]. Навикоцентричность, несомненно, позволит стране достичь высокой отдачи от инвестиций в высокотехнологичные отрасли и стимулирует экономический рост и развитие, способствуя конкурентоспособности России на международной арене. Но каким образом отразится такая ситуация на других сферах жизни российского общества —

¹ В качестве примера можно привести национальную программу «Цифровая экономика Российской Федерации», утвержденную протоколом заседания президиума Совета при Президенте Российской Федерации по стратегическому развитию и национальным проектам от 4 июня 2019 г. № 7.

медицине, культуре, производстве, в программе не указано, так как проект предусматривает работу с человеческим капиталом, но не с человеком.

В условиях приоритизации навыков для развития цифровой экономики и повышения рентабельности производства развитие человеческих качеств, требующее времени и усилий, может быть затруднено или ограничено. Это обусловлено тем, что власть и бизнес сосредотачиваются на непосредственных экономических результатах, развивая человеческий капитал [7, с. 275–289], упуская долгосрочные выгоды, которые могут быть связаны с развитием человеческого потенциала. Стоит отметить и то, что, несмотря на серьёзную поддержку государства, сегодня в России существует характерное для капиталистического общества неравенство в доступе к образованию. Социально незащищённый слой населения сталкивается с ограничениями в получении качественного образования и доступе к возможностям развития, что зачастую не учитывается навикоцентричным подходом, оперирующим усредненными статистическими данными. И, пожалуй, самая значимая проблема связана с тем, что в тот момент, когда нужны профессионалы и специалисты именно как человеческий капитал, не делается значимый акцент на развитии человеческих качеств, необходимых для гражданина и патриота.

Порочность навикоцентричности образования выражается в том, что закончившая российские вузы молодежь с высоким профессиональным потенциалом уезжает из России. Мы видим здесь проблему в том, у неё изначально задан ориентир на капиталистические ценности (возможность сверхпотребления, популярность, более высокий профессиональный статус), но не сформирован смыслообразующий стержень личности, тот самый патриотизм, который позволил бы направить энергию на благо страны, а не отдельно взятого человека. Навикоцентричность развивает индивидуалиста, полностью размывая и девальвируя социальное измерение, соборность и сопричастность. У большей части современных студентов отсутствует понимание трудового или воинского подвига на благо Отечества, так как сформированные навыки «рыночной личности», готовой к конкуренции на рынке труда и отношений [8], не оставляют места для духовного роста и преодоления сиюминутных потребностей. В условиях геополитического противостояния пул молодых специалистов, не разделяющих суверенные российские духовно-нравственные ценности,

формирует «пятую», а то и «шестую» колонну, внутри России, являясь амбассадором аксиологической системы государства-противника.

В условиях ведения сетевых войн с глобальным Западом количественный перевес этой прослойки может перейти в качественный. Следствием этого станет возникновение предпосылок для гражданской войны, транзита власти к прозападным лидерам и полной утрате суверенитета. Однако, резкий переход на консервативную политику (с запрещением всего прозападного) потенциально способен вызвать как отторжение среди молодёжи, так и «пробуксовку» экономической сферы, которой потребуется время для адаптации к новым реалиям. В итоге мы имеем *Zugzwang* — ситуацию, в которой оба хода потенциально губительны. На наш взгляд, выходом из этой сложнейшей шахматной партии является развитие эпистемологического суверенитета в образовании, в первую очередь достигаемого посредством воспитания суверенных российских духовно-нравственных ценностей, одной из которых является патриотизм.

Патриотизм как ценностная база будущей суверенной личности

Однако, здесь перед жителями многонациональной и многоконфессиональной России встаёт вопрос — что понимать под суверенными духовно-нравственными ценностями? Ответом на это стал Указ Президента Российской Федерации от 09 ноября 2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей», который зафиксировал в нормативно-правовом поле аксиологические ориентиры, значимые для любого жителя Российской Федерации [9]. Согласно этому указу, патриотизм признаётся одной из традиционных российских духовно-нравственных ценностей, а его отрицание и распространение космополитического мировоззрения, приравнивается к пропаганде деструктивной идеологии.

Патриотизм имеет большое значение для формирования личности. Он способствует развитию гражданственности, включает любовь к своей Родине, сопричастность к её истории, культуре и достижениям. Он помогает личности осознать свою принадлежность к обществу и Отечеству, а также понять свои права и обязанности по отношению к ним. Он помогает формированию гражданских, политических, трудовых, экологических, экономических, социальных и куль-

турных прав и обязанностей. Российский философ В. Соловьёв определял патриотизм как «любовь к отечеству», утверждая, что идея патриотизма выводится «в силу естественной любви и нравственных обязанностей к своему Отечеству полагать его интерес и достоинство главным образом в тех высших благах, которые не разделяют, а соединяют людей и народы». Таким образом, для Соловьёва, патриотизм — приверженность своей культурной среде или своей родной стране. Это естественное чувство сочетается с моральным значением патриотизма, который выражается через обязанности и добродетель. Чёткое осознание своих обязанностей перед Отечеством и их преданное исполнение формируют добродетель патриотизма [10].

Патриотизм неотделим от других традиционных духовно-нравственных ценностей и, в первую очередь, исторической памяти. Ведь, как следует из этимологии, корень «*πατριός*» означает «отеческий» — т. е. имеющий связь с семьёй и, в то же время, фундированный в опыте предшествующих поколений. Историческая память важна, поскольку она позволяет создать в сознании человека понимание цивилизационного и культурного континуитета, значимости событий прошлого для формирования картины будущего. С целью избежания постмодернистского понимания истории как малых субъективных нарративов 08.05.2024 г. президентом В. В. Путиным был издан Указ № 314 «Об утверждении Основ государственной политики Российской Федерации в области исторического просвещения». В данном нормативно-правовом акте были определены цели, принципы, задачи и механизмы реализации государственной политики РФ в области исторического просвещения, под которыми понимается распространение достоверных и научно обоснованных знаний в области истории [11]. Здесь следует отметить, что цитируемый выше философ В. Соловьёв в цикле «Воскресные письма» для журнала «Русь», говоря о судьбе России, особо подчёркивал: «Будущность принадлежит не «народу», не «интеллигенции» и ничему подобному, а только истине», имея в виду, в первую очередь, истину историческую [12].

Историческое просвещение сущностно завязано на воспитании патриотизма, поскольку его декларируемыми целями, в том числе, являются:

1. Сохранение памяти о значимых событиях истории России, исходящее из понимания преемственности в развитии Российского государства и его исторически сложившегося единства.

2. Осознание многонациональной природы социокультурного развития России.

3. Популяризация достижений отечественной науки и культуры.

4. Сохранение памяти о защитниках Отечества и недопущение умаления значения подвига народа при защите Отечества.

5. Сохранение памяти о выдающихся личностях в российской истории, внесших важный вклад в развитие и процветание России.

6. Формирование активной гражданской позиции в отношении важности исторического просвещения и сохранения исторической памяти.

7. Расширение и совершенствование просветительской работы с соотечественниками, проживающими за рубежом, направленной на сохранение их самоидентификации как части Русского мира» [11].

Очевидно, что государство в текущих геополитических условиях как никогда заинтересованно в создании суверенной российской аксиологической системы, которая не будет противоречить экономической эффективности, но, при этом, будет способна воспитать не только профессионала, но и патриота. Такой аксиологической системой стала предложенная А. Д. Харичевым модель «пентабазиса», которая представляет собой концептуальную идею, используемую в социологии и культурологии для анализа и систематизации мировоззренческих ориентиров, формируя образ жизни общества в целом [13, с. 7–23]. Эта модель представляет собой набор аксиологических принципов, которые определяют суверенную социокультурную систему российского общества. Система пентабазиса состоит из пяти компонентов, каждому из которых соответствует своя ценностная доминанта:

1. Человек — Созидание.
2. Семья — Традиции.
3. Общество — Согласие.
4. Государство — Доверие к институтам.
5. Страна — Патриотизм.

Таким образом, мы видим, что воспитание патриотизма формирует будущее страны в целом, позволяя сохранить суверенитет России как государства-цивилизации и обеспечить ей достойное место на геополитической арене. Комментируя эту ценностную доминанту, А. Г. Лигостаев пишет: «Любовь к Отечеству на уровне ценностных установок означает идентифицировать себя со страной, связывать свою жизнь со страной, видеть в ней будущее своих детей, гордиться страной, понимать важность защиты целостности, суверенитета, независимости пути России» [14].

Так как научить Родину любить?

Заметки на полях дневника преподавателя университета

В современных педагогических исследованиях активно рассматривается вопрос о том, как научить патриотизму или воспитать его у молодого поколения. Например, Е. М. Мороз отмечает, что в начальной школе для воспитания патриотизма стоит добавить тематические внеурочные занятия, которые будут влиять на понимание нравственных жизненных ценностей и могут стать фундаментом для формирования чувства патриотизма [15, с. 24–25]. В русле современной аксиологической политики государства предлагается формировать у подростков патриотизм, начиная со школьной скамьи, как посредством изучения социогуманитарных учебных дисциплин, например, истории и обществознания, так и очень спорного и по форме, и по содержанию нововведения «Разговоры о важном». Последние, к сожалению, зачастую реализуются именно в формальном ключе и в итоге дают совершенно противоположный эффект, так как дети чувствуют неискренность учителей в оглашаемых тезисах. Здесь российская школа повторяет ошибку советского периода, когда идеология, прививаемая по приказу сверху, может дать крайне негативные результаты благодаря юношескому нигилизму и нонконформизму [16, с. 7–28].

В вузах научение патриотизму проводится посредством изучения курса «Основы российской государственности», который представляет собой попытку ответить на такие вопросы как: «Что такое Россия?», «Каков смысл понятия «Российское государство-цивилизация?», «Что представляет собой российское мировоззрение, и что является ценностями Российской цивилизации?» и т. д. Опыт преподавательской деятельности в течение года с начала этого курса подсказывает, что и это начинание рискует превратиться в «агитку». Особенно «провальные» результаты курса демонстрируют группы преподавателей, которые не разделяют консервативные ценности и имеют либеральное, космополитическое мировоззрение. Всё это заставляет предположить, что успех аксиологоориентированного курса во многом зависит от личной харизмы преподавателя, его убеждений и их аттрактивной подачи. С этим тезисом согласуется позиция П. Г. Мартысюк, который утверждает, что научить патриотизму можно через личный пример, когда родители, учителя и другие взрослые являются примером для ребенка в патриотических вопросах, проявляя любовь

к своей стране и уважение к её истории и культуре. Исследователь считает, что важную роль играет участие в патриотических мероприятиях, таких как празднование Дня Победы, Дня России, Дня народного единства и т. д., чтобы проявлять свою любовь к своей стране и уважение к её истории и культуре на практике [17, с. 629–631].

Исследуя патриотическое воспитание молодёжи, Н. В. Ходякова пишет: «В процессе обучения, взаимодействие в русле патриотического воспитания, включая познание истории, культурных традиций, инноваций и достижений своей страны, владение русским языком и т. д. под руководством педагогического субъекта может способствовать формированию патриотической позиции у молодёжи. Кроме того, исследователем упоминается выбор личностно-релевантных видов патриотической деятельности, способов пробы сил и познания своих возможностей как гражданина» [18, с. 116–120]. Исследователь отмечает, что эффективность конкретных методов воспитания патриотизма может зависеть от многих факторов, включая индивидуальные особенности молодых людей и условия среды, поэтому не существует универсального ответа на этот вопрос. Патриотические ценностные отношения рассматриваются в рамках целостности более высокого порядка — личностной патриотической позиции. Однако конкретные механизмы, через которые патриотизм может влиять на формирование личностной идентичности у молодых людей, не описаны в данном источнике [18, с. 116–120].

На наш взгляд, патриотизм в контексте любви к Родине может рассматриваться как ценностная база суверенной личности, в которой соединяются любовь, вера и причастность к целостности, чувство укоренённости. Это является результатом сложнейшей работы мысли и духа и требует развитого мировоззрения личности, понимающей необходимость развития не только в горизонтальной материальных благ и социального успеха, но и в вертикали духовного роста, самокультивации человека. Но для этого необходим эмоционально вовлечённый наставник, некий «патриотический пассионарий», который сможет не «научить Родину любить», а зажечь в сердце своего подопечного огонь любви к Отчизне.

Цифровизация, будучи инструментом глобалистского размывания ценностей, как ни парадоксально, способна помочь в вопросах патриотического воспитания при её корректном использовании. Русскоязычный сегмент интернета насыщен

яркими блогерами-патриотами¹, интересными видео- и аудиоматериалами², интегрируя которые в канву образовательного процесса, преподаватель сможет компенсировать недостаток собственной пассионарности. Так, на платформе «ДНК-России» размещена богатейшая подборка видеороликов, посвящённых наиболее интересным и острым темам, касающимся традиционных духовно-нравственных ценностей и культурного наследия России [19]. Более того, современные системы связи позволяют по возможности проводить прямые включения с героями СВО, ветеранами ВОВ или патриотическими лидерами общественного мнения. Опыт показывает, что студенты, вне зависимости от специальности, живо откликаются на такой цифровой материал и используют его для подготовки к другим дисциплинам социогуманитарного цикла. Это свидетельствует о том, что современная российская молодёжь готова к восприятию суверенной ценностной системы. Особенно, если она доносится до реципиентов на их языке и их средствами.

Заключение

Говоря о перспективах и тенденциях российского образования для будущего страны в условиях цифровизации необходимо помнить о том, что Россия идет по своему особому цивилизационному пути, на котором развивалась особая экзистенциальность россиянина, которая является чем-то большим, чем принадлежность к национальности или конфессии, и задается всей многовековой историей нашей страны и её культурным многообразием. Отечественные философы описывали российский характер, исследуя загадку русской души, возникшей на стыке европейской и азиатской цивилизации. Б. П. Вышеславцев писал, что для россиянина характерны противоречие между низшими и высшими устремлениями, тяга к социальной справедливости, поиск мировой гармонии и желание выйти за пределы наличного опыта [20, с. 112–121]. Н. О. Лосский описывает диалектическое сочетание доброты и жестокости, свободолюбия и покорности, силы воли и лени [21]. Н. А. Бердяев, исследуя историю России, также углубляется в диалектичность экзистенции русского человека, говоря о сочета-

¹ Из опыта преподавания курса «Основы российской государственности» было замечено, что особый отклик вызывают у студентов YouTube-канал о. Андрея Ткачёва и телеграм-канал А. Г. Дугина.

² Например, проект «Азбука традиционных ценностей», транслирующийся на телеканале «Царьград».

нии религиозного аскетизма и телесности язычества, о самоотверженности и покорности, о силе и милосердии [21]. Антиномичность и противоречивость российского менталитета, напряжённое существование в экстремумах экзистенции сопротивляется навязанным проектам и планам, эффективным, но не позволяющим реализовать весь потенциал русского самосознания.

По нашему мнению, сегодня концепция эффективного человеческого капитала противостоит идее человека вообще — имеющего прошлое и будущее, чьи ценности суверенны и исходят из его духовно-нравственных потребностей. Ориентация на навыкоцентричность же представляет собой капиталистический подход, где человек ценен как функция производственного процесса. В XXI веке, в условиях тотальной цифровизации, необходимо противопоставить измеримому человеку человека целостного, иначе мы рискуем потерять не только патриота, но и человека вообще. Развитие технологий и доступ к информации сделали мир более связанным и доступным. Человек легко может получать информацию о других странах и культурах, что влияет на патриотическое сознание и вызывает зачастую неразрешимые вопросы о своей принадлежности и идентичности. Экономические трудности и социальное расслоение, характерные для капитализма, могут вызывать у россиян недовольство и критику в отношении правительства, что может отразиться на патриотическом сознании в негативном

ключе, так как человек зачастую отождествляет власть и Отечество. Проблемы внешней политики и военные конфликты могут вызвать усиление патриотических настроений или, наоборот, посеять сомнения и разочарование.

Но именно в ситуации испытания, угроз и вызовов люди могут укреплять привязанность к своей стране и её ценностям, ориентируясь не на сиюминутные выгоды, а на традиционные и суверенные духовно-нравственные ценности, характерные и единые для россиян, несмотря на культурное и национальное разнообразие нашей страны. Сейчас вновь стоит переосмыслить наследие российских философов конца XIX — начала XX вв., говоривших о загадке русской души, о мессианском пути России в мире, о значении духовного для созидания нового. Сегодня, в цифровую эпоху и время быстрых перемен, необходимо выработать новый язык для разговора о человеке в русле аксиологическо-смысловой вертикали. Компетентностная, навыковая парадигма закрывает доступ к решению задач российского образования по воспитанию нравственности и духовности. В реформистско-проективной горизонтали человек развивается с акцентом на социальную основу бытия, которая в современных условиях ничем не фундирована. Только гуманистическая позиция, признающая приоритет духовного бытия человека перед материальным, позволит задать фундаментальные основания для подлинного патриотизма.

Список источников

1. Формирование понятийного аппарата в области гармонизации «межнациональных» (межэтнических) и межрелигиозных отношений: этносоциологическое обоснование (методические определения, статьи, стенограмма заседания) // Под ред. Коровина В. М. М. 2017. 82 с.
2. Обращение президента Российской Федерации В. В. Путина от 22. февраля 2022 г. // Президент России [официальный сайт]. URL: <http://kremlin.ru/events/president/news/67843> (дата обращения: 04.05.2024).
3. Ольшанский, Д. Клиенты глобальной культурной машины. / Д. Ольшанский // газета «Завтра»: [сайт]. URL: https://zavtra.ru/blogs/klienti_global_noj_kul_turnoj_mashini (дата обращения: 04.06.2022).
4. Raitskaya, L., Tikhonova, E. Education for Sustainable Development: Glocal Implications for Universities // Journal of Language and Education. 2021. № 7 (1). Pp. 4–13.
5. Кадры для цифровой экономики // Цифровая экономика РФ [официальный сайт Министерства цифрового развития, связи и массовых коммуникаций]. URL: <https://digital.gov.ru/ru/activity/directions/866/> (дата обращения: 04.05.2024).
6. Рождаемость, смертность и естественный прирост населения по субъектам РФ // Росстат [официальный сайт Федеральной службы государственной статистики]. URL: https://www.gks.ru/bgd/regl/b07_13/IssWWW.exe/Stg/d01/04-22.htm (дата обращения: 04.05.2024).
7. Римская О. Н., Анохов И. В., Кранбихлер В. С. Человеческий капитал в Индустрии 4.0. Настоящее и будущее // Экономика науки. 2021. № 7. С. 275–289.
8. Фромм Э. Искусство быть. М.: Издательство АСТ, 2015. 352 с.
9. Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государствен-

ной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» // Официальный интернет-портал правовой информации [сайт]. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202211090019?index=1> (дата обращения: 04.05.2024).

10. Соловьев В. С. Патриотизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – СПб., 1898. Т. XXIII. С. 36–38. Цит. по электронной версии. URL: http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_1898_patriotizm.shtml (дата обращения: 04.05.2024).

11. Указ Президента Российской Федерации от 08.05.2024 № 314 «Об утверждении Основ государственной политики Российской Федерации в области исторического просвещения» // Официальный интернет-портал правовой информации [сайт]. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/document/0001202405080001?index=4> (дата обращения: 04.05.2024).

12. Соловьев В. С. Воскресные письма // Собрание сочинений В. Соловьева. – СПб, 1914. Т. 9. Цит. по электронной версии. URL: <https://predanie.ru/book/218725-voskresnye-pisma/> (дата обращения: 04.05.2024).

13. Полосин А. В. Шаг вперед: проблема мировоззрения в современной России // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2022. № 3. С. 7–23.

14. Лигостаев А. Г. Раскрытие терминов ПЕНТАБАЗИСА // Новосибирский государственный педагогический университет: [сайт]. URL: <https://prepod.nspu.ru/mod/page/view.php?id=152635> (дата обращения: 04.06.2022).

15. Мороз Е. М. Воспитание патриотизма учащихся в начальной школе // Интерактивная наука. 2023. № 1. С. 24–25.

16. Афанасьева Т. П., Елкина И. М., Логвинова И. М., Молодых Е. Н «Разговоры о важном»: что думают старшеклассники о диалоге с учителем о традиционных российских ценностях // Отечественная и зарубежная педагогика. № 3. 2023. С. 7–28.

17. Мартысюк П. Г. Патриотизм как важнейший компонент духовно-нравственного воспитания личности // Большая Евразия: развитие, безопасность, сотрудничество. 2023. № 6. С. 629–631.

18. Ходякова Н. В. Патриотизм как традиционная российская духовно-нравственная ценность и его воспитание // Академическая мысль. 2023. № 1. С. 116–120.

19. Российское общество «Знание»: [офиц. сайт]. URL: <https://znanierussia.ru/cinema/collections/dnk-rossii> (дата обращения: 04.06.2022).

20. Вышеславцев Б. П. Русский национальный характер // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 112–121.

21. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М.: Политиздат, 1991. 368 с.

22. Бердяев Н. А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 176 с.

References

1. Formirovanie ponyatijnogo apparata v oblasti garmonizacii «mezhnacional'nyh» (mezhetnicheskikh) i mezhreligioznych otnoshenij: etnosociologicheskoe obosnovanie (metodicheskie opredeleniya, stat'i, stenogramma zasedaniya) // Pod red. Korovina VM. M; 2017. 82 s. (In Russ.).

2. Obrashchenie prezidenta Rossijskoj Federacii VV Putina ot 22. fevralya 2022 g. Prezident Rossii: [ofic. sajt]. Available from: <http://kremlin.ru/events/president/news/67843> (data obrashcheniya: 04.05.2024). (In Russ.).

3. Ol'shanskij, D. Klienty global'noj kul'turnoj mashiny. *Gazeta «Zavtra»*: [sajt]. Available from: https://zavtra.ru/blogs/klienti_global_noj_kul_turnoj_mashini (data obrashcheniya: 04.06.2022). (In Russ.).

4. Raitskaya, L, Tikhonova, E. Education for Sustainable Development: Glocal Implications for Universities. *Journal of Language and Education*. 2021;(7(1):4-13.

5. Kadry dlya cifrovoj ekonomiki // Cifrovaya ekonomika RF [ofic. sajt Ministerstva cifrovogo razvitiya, svyazi i massovyh kommunikacij]. Available from: <https://digital.gov.ru/ru/activity/directions/866/> (data obrashcheniya: 04.05.2024). (In Russ.).

6. Rozhdaemost', smertnost' i estestvennyj prirost naseleniya po sub'ektam RF. Rosstat [ofic. sajt Federal'noj sluzhby gosudarstvennoj statistiki]. Available from: https://www.gks.ru/bgd/regl/b07_13/IssWWW.exe/Stg/d01/04-22.htm (data obrashcheniya: 04.05.2024). (In Russ.).

7. Rimskaya ON, Anohov IV, Kranbihler VS. Chelovecheskij kapital v Industrii 4.0. Nastoyashchee i budushchee. *Ekonomika nauki*. 2021;(7):275-289. (In Russ.).

8. Fromm E. *Iskusstvo byt'*. M.: Izdatel'stvo AST; 2015. 352 s. (In Russ.).

9. Ukaz Prezidenta Rossijskoj Federacii ot 09.11.2022 № 809 «Ob utverzhdenii Osnov gosudarstvennoj politiki po sohraneniyu i ukrepleniyu tradicionnyh rossijskih duhovno-nravstvennyh cennostej» // Oficial'nyj internet-portal pravovoj informacii [sajt]. Available from: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202211090019?index=1> (data obrashcheniya: 04.05.2024). (In Russ.).

10. Solov'ev VS. Patriotizm. Enciklopedicheskij slovar' Brokgauza i Efrona. SPb., 1898. T. XXIII.S. 36-38. Cit. po elektronnoj versii. Available from: http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_1898_patriotizm.shtml (data obrashcheniya: 04.05.2024). (In Russ.).

11. Ukaz Prezidenta Rossijskoj Federacii ot 08.05.2024 № 314 «Ob utverzhdenii Osnov gosudarstvennoj politiki Rossijskoj Federacii v oblasti istoricheskogo prosveshcheniya». Oficial'nyj internet-portal pravovoj informacii [sajt]. Available from: <http://publication.pravo.gov.ru/document/0001202405080001?index=4> (data obrashcheniya: 04.05.2024). (In Russ.).

12. Solov'ev VS. Voskresnye pis'ma. Sobranie sochinenij V. Solov'eva. SPb, 1914. T.9. Cit. po elektronnoj versii. Available from: <https://predanie.ru/book/218725-voskresnye-pisma/> (data obrashcheniya: 04.05.2024). (In Russ.).

13. Polosin AV. Shag vpered: problema mirovozzreniya v sovremennoj Rossii. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 12. Politicheskie nauki*. 2022;(3);7-23. (In Russ.).

14. Ligostaev AG. Raskrytie terminov PENTABAZISA // Novosibirskij gosudarstvennyj pedagogicheskij universitet: [sajt]. Available from: <https://prepod.nspu.ru/mod/page/view.php?id=152635> (data obrashcheniya: 04.06.2022). (In Russ.).

15. Moroz EM. Vospitanie patriotizma uchashchihsya v nachal'noj shkole. *Interaktivnaya nauka*. 2023;(1); 24-25. (In Russ.).

16. Afanas'eva TP., Elkina IM., Logvinova IM., Molodyh EN. «Razgovory o vazhnom»: chto dumayut starsheklassniki o dialoge s uchitelem o tradicionnyh rossijskih cennostyah. *Otechestvennaya i zarubezhnaya pedagogika*. 2023;(3);7-28. (In Russ.).

17. Martysyuk PG. Patriotizm kak vazhnejshij komponent duhovno-nravstvennogo vospitaniya lichnost'. *Bol'shaya Evraziya: razvitie, bezopasnost', sotrudnichestvo*. 2023;(6):629-631. (In Russ.).

18. Hodyakova NV. Patriotizm kak tradicionnaya rossijskaya duhovno-nravstvennaya cennost' i ego vospitanie. *Akademicheskaya mysl'*. 2023;(1):116-120. (In Russ.).

19. Rossijskoe obshchestvo «Znanie»: [ofic. sayt]. Available from: <https://znanierussia.ru/cinema/collections/dnk-rossii> (data obrashcheniya: 04.06.2022). (In Russ.).

20. Vysheslavcev BP. Russkij nacional'nyj harakter. *Voprosy filosofii*. 1995;(6):112-121. (In Russ.).

21. Losskij NO. Usloviya absolyutnogo dobra: Osnovy etiki; Harakter russkogo naroda. M.: Politizdat; 1991. 368 s. (In Russ.).

22. Berdyaev NA. Smysl istorii. M.: Mysl'; 1990. 176 s. (In Russ.).

Информация об авторах

Е. Г. Миляева — старший преподаватель кафедры философии Челябинского государственного университета.

С. А. Резвушкина — аналитик учебно-научного центра «Высшая политическая школа имени И. Ильина» Российского государственного гуманитарного университета.

Information about the authors

E. G. Milyaeva — Senior Lecturer at the Department of Philosophy, Chelyabinsk State University.

S. A. Rezvushkina — Analyst at the I. Ilyin Higher Political School Educational and Research Center of the Russian State University for the Humanities.

Статья поступила в редакцию 05.07.2024; одобрена после рецензирования 12.08.2024; принята к публикации 20.08.2024

The article was submitted 05.07.2024; approved after reviewing 12.08.2024; accepted for publication 20.08.2024.

Вклад авторов: оба автора сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 141.201

ББК 87.52

doi: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-31-37

ПРОБЛЕМА ОЦЕНКИ МЕСТА ВОЙНЫ В СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯХ

Вера Анатольевна Жилина

Магнитогорский государственный технический университет им. Г. И. Носова, Магнитогорск, Россия,
vera-zhilina@yandex.ru, 0000-0003-2954-109X

Аннотация. Статья посвящена сложной проблеме политической философии — войне как форме раскрытия общественных отношений. Обосновано, что нынешнее кризисное состояние социальности, в частности, вызванное тенденциями принятия войны в качестве определенной «нормы» состояния человечества, имеет глубокие исторические корни. Данная статья исходит из предположения, что реальные онтологические корни войны как состояния социальных взаимодействий обнаруживаются в соотношениях власти и насилия. Отсюда в анализе традиционных подходов к войне констатирована парадоксальность теории естественного права, общественного договора. Особое внимание уделено последствиям развития теоретического тезиса «война всех против всех». В сравнительном анализе традиционного метафизического анализа и достижений неклассической философии раскрыты основные тенденции отождествления власти и насилия. Предпринята попытка критики войны через анализ симулякра свободы человека. Прослежены варианты современного поглощения общества войной. Раскрыты основания отчуждения права в современном социальном развитии. Показано, что игнорирование проблем идентификации современного человека чревато расширением поля насилия, террора. В контексте концепции «цивилизационных столкновений» предпринята попытка исследования причин становления теории религиозного насилия. Доказательно определены риски камуфляжа насилия религией. Особое внимание уделено анализу современной богословской мысли в вопросах соотношения религии, войны и насилия. Специально акцентирован факт идеологизации проблемы войны. Затронуты аспекты активного состояния войны и проблемы Блага человека. В частности, обращается внимание на зависимость трансформации концепции «права сильного» от традиционной идеологии общества на примере актуальной ситуации отношения США и исламского мира.

Ключевые слова: человек, политика, культура, война, право, деструкция, идентичность, реальность

Для цитирования: Жилина В. А. Проблема оценки места войны в современных социальных взаимодействиях // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 7 (489). С. 31–37. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-31-37.

Original article

THE PROBLEM OF ASSESSING THE PLACE OF WAR IN MODERN SOCIAL INTERACTIONS

Vera A. Zhilina

Nosov Magnitogorsk State Technical University, Magnitogorsk, Russia, vera-zhilina@yandex.ru, 0000-0003-2954-109X

Abstract. The article is devoted to a complex problem of political philosophy — war as a form of disclosure of public relations. It is proved that the current crisis state of sociality, in particular, caused by the tendencies to accept war as a certain «norm» of the human condition, has deep historical roots. This article proceeds from the assumption that the real ontological roots of war as a state of social interaction are found in the relations of power and violence. Hence, in the analysis of traditional approaches to war, the paradoxical theory of natural law and social contract

is stated. Special attention is paid to the consequences of the development of the theoretical thesis “the war of all against all”. In a comparative analysis of traditional metaphysical analysis and the achievements of non-classical philosophy, the main trends in the identification of power and violence are revealed. An attempt is made to criticize the war through the analysis of the simulacrum of human freedom. The variants of modern absorption of society by war are traced. The grounds of alienation of the right in modern social development are revealed. It is shown that ignoring the problems of identification of a modern person is fraught with an expansion of the field of violence and terror. In the context of the concept of “civilizational clashes”, an attempt has been made to investigate the causes of the formation of the theory of religious violence. The risks of camouflage of violence by religion have been evidently identified. Special attention is paid to the analysis of modern theological thought in relation to religion, war and violence. The fact of ideologizing the problem of war is specially emphasized. The aspects of the active state of war and the problem of human welfare are touched upon. In particular, attention is drawn to the dependence of the transformation of the concept of “the right of the strong” on the traditional ideology of society on the example of the current situation of the relationship between the United States and the Islamic world.

Keywords: man, politics, culture, war, law, destruction, identity, reality

For citation: Zhilina VA. The problem of assessing the place of war in modern social interactions. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(7(489):31-37. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-31-37.

Введение

Современное геополитическое состояние человечества уверенно строится на дифференцированном отношении к войне. При этом акцентирование «права сильного» существенно меняет правовые отношения между странами. Ситуация усложняется тем, что и внутренняя политика отдельных государств начинает ориентироваться на избирательное отношение к насилию в целом. В результате целые страны, народы, этнические культуры начинают открыто отрицаться. Культура сталкивается с доминированием культа насилия в функционировании практически всех своих институтов. В условиях существенных трансформаций самого человека [3] кризисное состояние человечества становится устойчиво стабильным. Особого внимания заслуживает идентификация религии, в частности ислама, в качестве одной из основных террористических угроз. Данные факторы актуализируют проблему оценки человеком места войны в развитии общественных отношений.

Методы и материалы

Проблема войны традиционно является предметом анализа и гуманитарного, и философского знания. В данной статье акцентировано внимание на традиционных для классической метафизики концепциях «войны всех против всех» [2], общественного договора и естественного права. Вместе с тем, в анализе современного социального развития актуальны выводы философских исследований неклассической философии. В частности, наибольший интерес в исследовании обозначенной проблематики представляют выводы Фуко о месте насилия в системе социальных взаимодействий [10]. Особого внимания заслужива-

ют трансформации идеологического поля в условиях видимого отсутствия открытой идеологической борьбы [4]. При написании статьи активно использованы результаты исследования проблем войны и насилия современной зарубежной философской мысли [6, 11, 17]. В раскрытии логики развития оценки войны как состояния человечества использованы современные концепции цивилизационных столкновений [11], а также обращается внимание на имеющиеся в теоретической литературе выводы современных богословов о соотношении религии и террора. Статья написана в рамках структурно-генетического подхода к исследованию феномена войны.

Результаты и обсуждение

Война, насилие и «естественное» течение человеческой истории

Война как самостоятельный феномен социального развития человека не может не находиться в фокусе наиболее острых проблем. Само состояние войны парадоксально, потому что в этот момент человек сознательно отказывается от основополагающей ценности — ценности жизни. Осознанность такого выбора, в свою очередь, ставит под сомнение разумность как родовое свойство, так как последняя неотрывно связана со стремлением к Благу. С философской точки зрения война — это форма отрицания человеком самого себя. И неслучайно историческая наука в анализе войн с традиционным выявлением политических, экономических и т. д. причин не может ответить на простой вопрос здравого смысла: почему вообще война допустима? И именно здравый смысл как инструмент фиксации социального опыта способен поставить под сомнение выделяемые наукой причины вследствие того, что все они

изнутри социально не рентабельны. Парадоксален и тот факт, что в социально-гуманитарном научном знании война вписывается в «естественный» процесс социальной динамики. В теоретическом анализе война и власть всегда находятся в соприкосновении. Начиная с «Левиафана» Гоббса «война всех против всех», пусть и через теорию общественного договора, вписана в концепции возникновения и функционирования государства. Для самого Гоббса война не может не присутствовать в жизни человека, так как коренится в самой его природе, и её причинами выступают соперничество, недоверие и жажда славы [2, гл. 13]. Из этого «безобидного» метафизического допущения сама теория сохранности власти в соответствии с её договорными обязательствами достаточно скоро уступает место теоретическим оправданиям политического насилия. Косвенно в тех же исторических науках такую миссию выполняет теория выдающихся личностей в истории. В гуманитарном знании в целом в данном направлении анализа часто происходит сползание в область идеологических противостояний. Философия неклассического периода пытается преодолеть возникающие парадоксы. Так, например, Фуко неоднократно указывает на то, что насилие — это сложное состояние общественных отношений. Если его с необходимостью встраивать во власть государства, то неизбежен парадокс: оно сразу претендует быть гарантом мира как состояния противоположного состоянию войны. Но тогда в простой логике этика общественного договора теряет изначальную гуманистическую ориентацию. Она с необходимостью вынуждена признавать обязательность санкций по отношению к тем, кто сопротивляется государственным притязаниям, что ставит под сомнение понятие справедливости. Более того, по мнению Фуко, следствием «войны всех против всех» будет вовсе не прерывание «естественного» состояния человеческого общежития, а поглощение общества войной: «...государство, оснащённое военными учреждениями, постепенно подменило собой общество, полностью пронизанное военными отношениями» [10, с. 212]. А такая метаморфоза общества начинает питать насилие. Расширение состояний агрессии, насилия в современном обществе, к сожалению, практикой подтверждает данный теоретический прогноз.

В свете современных социальных реалий становится очевидным разрыв концепций естественного права, общественного договора и теории войны всех против всех с действительным раз-

витием социального. Так, провозглашенная Гоббсом война всех против всех не имеет отношения к войне как реальному социальному феномену. В стремлении объяснить наличие насилия, появление власти естественными причинами Гоббс смешивает разные уровни жизненного мира человека. Знаменитый тезис далек от войны как формы социальной динамики. Это фиксация особенностей субъективного восприятия человеком собственной воли и связанных с этим человеческих страхов. Война всех против всех — это представления человека об опасности другого человека в случае использования им насилия и воображаемые риски и последствия собственного насилия. Следует отметить, что теоретическая мысль критически воспринимает концепции такого рода. Впервые целостно подход Гоббса к определению природы человека критикует Прудон [8]. Именно Прудон указывает на противоречие: желание Гоббса реконструировать становление государства в светском аспекте, тем не менее, реализовано в абсолютно теологическом решении. Гоббс не только абсолютизирует религию в плане отождествления её с властью священников, но и воссоздает картину грехопадения, поставив на место Абсолюта механизм контроля над конкуренцией людей в лице Государства. Прудон не случайно пытается ввести экономический фактор в динамику социальных отношений. Ведь теоретический вывод в «Левиафане» о том, что лучшее правительство всегда установлено силой ведёт к серьёзным последствиям. Во-первых, власть полностью отождествлена с силой. Во-вторых, сила становится гарантом существования, а право базируется на покорном соглашении, при этом право на применение силы отрицается. В-третьих, отсюда неизбежно принятие права как способности вседозволенности в действиях человека [17]. Сами по себе эти следствия — это истоки рождения самого серьезного симулякра — симулякра свободы [9].

Ещё серьёзней последствия своеобразной легитимности насилия. Политическая сфера социальных взаимодействий на самых разных уровнях социума сегодня пытается убедить человека в естественности войны всех против всех, когда война тождественна прямому насилию над любой формой Иного. В общественном сознании начинают формироваться элементы, которые пытаются вытеснить Смысл Насилием. Философия демонстрирует риски такого состояния общества через инверсию известного утверждения «война — это простое продолжение политики иными

средствами» [5] в утверждение «политика — это продолжение войны иными средствами» [10]. В современных условиях эти рассуждения представляются наиболее актуальными, так как раскрывают ложность бинарной оппозиции: «мир — война», которая чревата оправданиями простого произвола. Особого внимания заслуживает этика политического порядка и стабильности, ценности которой будут изначально искажены отождествлением власти, насилия, господства. По сути расширение положений теории естественного права и общественного договора отчуждают право и абсолютизируют насилие. Между тем, война и сила — это разные феномены, о чем свидетельствуют многообразные формы войн. Например, информационные войны видимо далеки от насилия как принуждения физической силой, но в срезе жизненного мира не менее опасны, чем реальные военные баталии. Очевидно, в предвидении такого глобального расширения состояния войны и в желании минимизировать риски деструкции, например, Фуко в своё время настаивает на признании насилия в качестве обязательного элемента переговоров.

Идентификация, насилие, террор и политизация религии

Сложность проблемы войны в современном обществе усугубляется нарастанием неопределённости идентификации человека XXI века [4]. Не определив свою идентичность, человек теряет в срезе собственных интересов. О сложности социального взаимодействия в измененном геополитическом мире в настоящем свидетельствуют теории «цивилизационных столкновений». «В мире после «холодной войны» наиболее важные различия между людьми уже идеологические, политические или экономические. Это культурные различия. Народы и нации пытаются дать ответ на самый простой вопрос, с которым может столкнуться человек: «Кто мы есть?». И они отвечают традиционным образом — обратившись к понятиям, имеющим для них наибольшую важность. Люди определяют себя, используя такие понятия, как происхождение, религия, язык, история, ценности, обычаи и общественные институты» [11, с. 23]. И в этих скрепах религия начинает играть доминирующую роль, так как именно в этой форме закрепления социального опыта человек обнаруживает желаемую идентичную определённость в культуре. Одновременно религия становится удобным инструментарием камуфляжа насилия.

После американской трагедии 11 сентября видимо нарастает тенденция отождествления террора и ислама. Сам Хантингтон убеждён, столкновение цивилизации с христианским наследием и идентичностью и цивилизации с исламским наследием и идентичностью — это данность современной истории. При этом следует отметить, что, например, Льюис уже видит здесь риск одностороннего подхода, когда, сравнивая Европу и ислам в одноимённой книге, обращает внимание на то, что само сравнение не корректно. Термин «Европа» обнажает территориальную привязку или в лучшем случае широкую трактовку определённого поля культуры, а ислам — это религия [6]. Тем не менее, в общественном мнении ислам все более идентифицируется в качестве террористической угрозы.

Социальные последствия таких тенденций человечество переживает кризисно: террор остается самым опасным риском в сохранности жизни. При этом такое втягивание религии в активные фазы войны принципиально отлично от самих религиозных войн. Та же просвещенная Европа в XVI-XVII вв. переживала кровавые столкновения католиков и протестантов, но там насилие не имело деления на религиозное и нерелигиозное. В настоящей ситуации такова, что «с одной стороны, существует законное, так называемое нерелигиозное насилие, а с другой — незаконное, так называемое религиозное насилие» [16]. Интересен тот факт, что современные теологи пытаются раскрыть причины таких метаморфоз религии в политике. Так, американский католический богослов Кавано, многократно пытаясь развенчать миф о существовании религиозного насилия, его истоки видит в эпохе колонизации, когда именно местные религии становятся идентификатором коренных народов. Такая своеобразная приватизация религии, по его мнению, позволила тогда колонизаторам сместить местные властные элиты. На самом деле разделение религиозного и нерелигиозного насилия скрывает реальные политические проблемы. Так, Кавано указывает, что именно такая позиция позволяет США «не видеть» конкретные проблемы и претензии мусульманского мира, в том числе, касающиеся и отношений США со всем миром.

Льюисовское противопоставление: Европа — ислам выливается в противопоставление рационального светского культурного Запада и религиозного мира Иных. «В Соединенных Штатах это помогает развивать идею о том, что светские

политические порядки по своей сути мирны, так что мы убеждаемся, что нация, которая тратит на свои вооруженные силы больше, чем все остальные страны мира вместе взятые, на самом деле является самой миролюбивой страной в мире» [12, с. 226]. Реальная опасность обществу кроется в том, что вместо борьбы с террором в этой ситуации государство позиционирует себя как силу, которая способна укротить религию и чьё насилие не имеет границ и легитимно. Следует отметить, что истоки нынешнего отношения к религии и её места в деструктивных явлениях социальной динамики коренятся всё в тех же концепциях общественного договора и естественных прав человека. Несмотря на различия — у Гоббса церковь институт государства, у Локка она вне государства, церковь, согласно этим теориям, признает (а впоследствии часто и освящает) монополию государства на насилие. По мнению Кавано, ситуация станет другой, если только Церковь вернётся к тому, что религия — это частное дело, и, следовательно, Церковь должна противостоять монополии государства на насилие. Тогда у политики существенно сократится поле возможностей втягивать религию в свои игры. Ведь в том же исламе в настоящее время политика намеренно стирает грань между религиозной доктриной и ваххабизмом — её собственном детищем, выросшем на теле религии. Обращает также на себя внимание процесс активной идеологизации насилия в современном мире. В частности, в отождествлении ислама и террора Америка успешно задействует собственную идеологию об исключительности. Получается оправдательный замкнутый круг: Америка, будучи исключительной демократией, не может применять насилие против мусульман, но одновременно её исключительность означает, что США не могут не применять насилие против мусульман. Это открыто обнажается в случае прямого насилия — убийства Каддафи, Хусейна и в случае скрытого насилия — в межэтнических отношениях.

Выводы

В анализе традиционных метафизических подходов, достижений неклассической философии, современной философской мысли и результатов

исследований гуманитарного знания обнаруживается, что эскалация войны в современных условиях во многом детерминирована изменением оценки насилия. В частности, обращает на себя внимание складывающаяся негативная тенденция позиционировать войну в качестве «естественного» состояния человечества. Современная политическая философия акцентирует внимание на рисках поиска «козлов отпущения», когда усугубляется противоречие между презумпцией ненасилия и критикой государственного насилия [15, 17]. Более всего страдает сфера этического среза общественных отношений. Помимо краха системы традиционных ценностей и замены смысла насилием, например, разрушается система этики политической стабильности. В этом аспекте следует отметить, что абсолютизация насилия в современных условиях складывается в рамках кризиса идеологии [4]. Отождествление насилия, власти и силы служит источником рождения новых мифов в общественном сознании. Одним из наиболее опасных среди них выступает миф о мусульманском насилии [13, 16]. Результатом такого кардинального изменения оценки войны становится отчуждение права в системе общественных отношений.

Заключение

Таким образом, анализ современного социального состояния человечества, а также исследований в области проблемы оценки войны убедительно показывает, что в настоящее время преодоление деструктивных явлений в социальном общежитии напрямую зависит от серьезного исследования ментального среза культуры в данной области. Тенденции отождествления войны, насилия и власти вызывают к жизни попытки сведения террора к определённой новой норме войны в состоянии социума. Особую актуальность представляют расширение форм насилия и войн. Представляется, что именно сфера политической философии должна стать ядром новых форм диалога всех имеющихся направлений теоретической мысли, включая философию, гуманитарные и социальные науки, богословие и общую культурологию [1, 14] в исследовании современного феномена войны.

Список литературы

1. Бауман З. Индивидуализированное общество. Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Логос, 2005. 390 с.
2. Гоббс Т. Левиафан / *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*. URL: https://librebook.me/leviathan_or_the_matter_forme_and_power_of_a_common_wealth_ecclesiasticall_and_civil/vol2/13 (дата обращения 1 сентября 2024 г.).

3. Жилина В. А. Социотехническая системность и универсальность современной инженерии: Homo Technology // Вестник Магнитогорского государственного технического университета им. Г. И. Носова. 2023. Т. 21. № 1. С. 109–117.
4. Жилина В. А., Жилина Е. А. Самозамкнутость идентификации современного человека // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 10 (468). С. 24–30.
5. Клаузевиц К. О войне. URL: <https://libcat.ru/knigi/nauka-i-obrazovanie/istoriya/323145-8-karl-klauzevic-o-vojne.html#text> (дата обращения 5 сентября 2024 г.).
6. Льюис Б. Европа и ислам URL: https://4italka.site/dokumentalnaya_literatura_main/publitsistika/348478/fulltext.htm (дата обращения 5 сентября 2024 г.).
7. Маклюен М. Понимание медиа: внешние расширения человека. М.: Кучково поле, 2003. 464 с.
8. Прудон П.-Ж. Избранные сочинения. URL: http://az.lib.ru/p/prudon_p/ (дата обращения 23 августа 2024 г.).
9. Фромм Э. Бегство от свободы. М.: АСТ, 2017. 288 с.
10. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Серия «Новая наука политики». Пер. с франц. С. Ч. Офертаса под общей ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова. М.: Праксис, 2002. 384 с.
11. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. URL: http://jezmmm.ru/wp-content/uploads/2020/09/hantington_s._stolknovenie_civilizaciyi.a6.pdf (дата обращения 23 августа 2024 г.).
12. Cavanaugh, William T. 2014. «Religious Violence as Modern Myth. » *Political Theology*, 15 (6), 486–502 <https://doi.org/10.1179/1462317X14Z.00000000094>.
13. Floyd, J. Political Philosophy's Methodological Moment and the Rise of Public Political Philosophy. *Soc59*, 129–139 (2022). <https://doi.org/10.1007/s12115-022-00710-2>.
14. Kestler, T. The Motivational Power of Ideas in Institutions and Collective Action. / *Hum Stud* 46, 59-78 (2023). <https://doi.org/10.1007/s10746-023-09661-x>
15. Mendus, S. Contingency in Political Philosophy. *Philosophia*45, 477–486 (2017). <https://doi.org/10.1007/s11406-016-9802-z>.
16. Schmiedel, U. The myth of Muslim violence: Theorizing religion in the war on terror. *Z Religion Ges Polit* 7, 729-750 (2023). <https://doi.org/10.1007/s41682-023-00158-z>.
17. Stevens, S., Kinna, R. Anarchism: war, violence and scapegoating. *Contemp Polit Theory* (2024). <https://doi.org/10.1057/s41296-024-00704-1>.

References

1. Bauman Z. Individualizirovannoe obshchestvo. Per. s angl. pod red. VL Inozemceva. M.: Logos; 2005, 390 s. (In Russ.).
2. Gobbs T. Leviathan / Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil. Available from: https://librebook.me/leviathan_or_the_matter__forme_and_power_of_a_common_wealth_ecclesiasticall_and_civil/vol2/13 (data obrashheniya 1 sentyabrya 2024 g.). (In Russ.).
3. Zhilina VA. Sociotekhnicheskaya sistemnost' i universal'nost' sovremennoj inzhenerii: Homo Technology. *Vestnik Magnitogorskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta im. G.I. Nosova*. 2023;(21(1)):109-117. (In Russ.).
4. Zhilina VA, Zhilina EA. Samozamknutost' identifikacii sovremennogo cheloveka. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2022;(10(468)):24-30. (In Russ.).
5. Klauzevicz K. O vojne. Available from: <https://libcat.ru/knigi/nauka-i-obrazovanie/istoriya/323145-8-karl-klauzevic-o-vojne.html#text> (data obrashheniya 5 sentyabrya 2024g). (In Russ.).
6. L'yuis B. Evropa i Islam. Available from: https://4italka.site/dokumentalnaya_literatura_main/publitsistika/348478/fulltext.htm (data obrashheniya 5 sentyabrya 2024g). (In Russ.).
7. Maklyuen M. Ponimanie media: vneshnie rasshireniya cheloveka. M.: Kuchkovo pole. 2003, 464 s. (In Russ.).
8. Prudon P-Zh. Izbrannyye sochineniya. Available from: http://az.lib.ru/p/prudon_p/ (data obrashheniya 23 avgusta 2024g). (In Russ.).
9. Fromm E. Begstvo ot svobody. M.: AST; 2017, 288 s. (In Russ.).
10. Fuko M. Intellektualy' i vlast': Izbrannyye politicheskie stat'i, vy'stupleniya i interv'y'u / Per. s francz.

S Ch Ofertasa pod obshhej red. VP Vizgina i BM Skuratova. M.: Praxis; 2002, 384 s. (Seriya «Novaya nauka politiki»). (In Russ.).

11. Xantington S. Stolknovenie civilizacij. Available from: http://jezmmm.ru/wp-content/uploads/2020/09/hantington_s_stolknovenie_civilizaciji.a6.pdf (data obrashheniya 23 avgusta 2024 g.). (In Russ.).

12. Cavanaugh, William T. «Religious Violence as Modern Myth.» *Political Theology*. 2014;(15(6):486-502. Available from: <https://doi.org/10.1179/1462317X14Z.00000000094>.

13. Floyd, J. Political Philosophy's Methodological Moment and the Rise of Public Political Philosophy. *Soc* 59; 2022, 129–139. Available from: <https://doi.org/10.1007/s12115-022-00710-2>.

14. Kestler, T. The Motivational Power of Ideas in Institutions and Collective Action. *Hum Stud* 46; 2023, 59–78. Available from: <https://doi.org/10.1007/s10746-023-09661-x>.

15. Mendus, S. Contingency in Political Philosophy. *Philosophia* 45; 2017, 477–486. Available from: <https://doi.org/10.1007/s11406-016-9802-z>.

16. Schmiedel, U. The myth of Muslim violence: Theorizing religion in the war on terror. *Z Religion Ges Polit* 7; 2023, 729–750. Available from: <https://doi.org/10.1007/s41682-023-00158-z>.

17. Stevens, S., Kinna, R. Anarchism: war, violence and scapegoating. *Contemp Polit Theory*; 2024. Available from: <https://doi.org/10.1057/s41296-024-00704-1>.

Информация об авторе

В. А. Жилина — доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии.

Information about the author

V. A. Zhilina — Doctor of Philosophy Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 05.07.2024; одобрена после рецензирования 12.08.2024; принята к публикации 20.08.2024

The article was submitted 05.07.2024; approved after reviewing 12.08.2024; accepted for publication 20.08.2024.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 101.1:316

ББК 60.032.33

doi: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-38-47

КОНЦЕПЦИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫХ РИСКОВ И ВОЗМОЖНОСТИ ИЗ ОЦЕНКИ В СВЕТЕ ПАРАДИГМ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ

Александр Юрьевич Внутских¹, Сергей Александрович Денискин²

¹Пермский национальный исследовательский политехнический университет, Пермский государственный национальный исследовательский университет, Пермь, Россия, avnut@inbox.ru, 0000-0003-4162-1033

²Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, amd-55@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена выявлению связи концепции экзистенциальных рисков с основными парадигмами социальной философии — цивилизационной и формационной. Исследуются предпосылки и элементы этой концепции в свете представлений об общественном развитии в работах И. Канта, К. Маркса, В. Вернадского, Р. Генона, Н. Бострома и других учёных. Показано, что в формационной парадигме для концепции экзистенциальных рисков особенно важна идея единого, прогрессивно направленного развития общества, а в цивилизационной парадигме — идея множества цивилизаций, каждая из которых сталкивается с уникальным комплексом факторов и рисков. Для адекватного понимания экзистенциальных рисков необходим синтез идей двух парадигм с учётом аргумента Вернадского и представлений об «отборе цивилизаций». Констатируется необходимость объективной интегративной оценки экзистенциальных рисков, связанных как с природными факторами, так и с возникающими технологиями; по мнению авторов, известный проект «Часы Судного Дня» в настоящее время нельзя считать адекватным способом оценки этих рисков.

Ключевые слова: цивилизационная парадигма, формационная парадигма, экзистенциальные риски, «Часы Судного Дня», «отбор цивилизаций»

Для цитирования: Внутских А. Ю., Денискин С. А. Концепция экзистенциальных рисков и возможности из оценки в свете парадигм общественного развития // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 7 (489). С. 38–47. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-38-47.

Original article

THE CONCEPT OF EXISTENTIAL RISKS AND THE POSSIBILITIES OF THEIR ASSESSMENT IN THE LIGHT OF SOCIAL DEVELOPMENT PARADIGMS

Alexander Yu. Vnutskikh¹, Sergey A. Deniskin²

¹Perm National Polytechnic University, Perm State University, Perm, Russia, avnut@inbox.ru, 0000-0003-4162-1033

²Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, amd-55@mail.ru

Abstract. The article deals with link of existential risks conception with civilization and formation conceptions of social philosophy. The authors research prerequisites and elements of the conception of existential risks in the light of ideas about social development in the works of I. Kant, K. Marx, V. Vernadsky, R. Guénon, N. Bostrom and other scientists and philosophers. On the one hand, the formation paradigm's idea of a unified and progressive development of society is especially important for the concept of existential risks. On the other hand, the civilization paradigm's idea of multiple civilizations, each of which faces a unique set of factors and risks is important for the concept of existential risks too. A scientific understanding of existential risks requires a synthesis of the ideas of these two paradigms, taking into account Vernadsky's argument and idea of "selection of civilizations". The authors suggest that we need an objective integrative assessment of existential risks associated with natural factors and emerging technologies. However, well-known project "Doomsday Clock" can't be considered an adequate way of this assessment.

Keywords: civilization paradigm, formation paradigm, existential risks, "Doomsday Clock", "selection of civilizations"

For citation: Vnitskikh AY, Deniskin SA. The concept of existential risks and the possibilities of their assessment in the light of social development paradigms // *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024. (7(489):38-47. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-38-47.

Введение

В 1947 г. одним из проектов журнала «Бюллетень учёных-атомщиков» (Bulletin of the Atomic Scientists) стал проект «Часы Судного Дня» (Doomsday Clock), в котором на основании оценок экспертного сообщества отмечается условное время, оставшееся до ядерной катастрофы, которая либо уничтожит человечество, либо приведет к его глубокой деградации. За без малого 80 лет, прошедших с начала этого проекта, многое изменилось: менялся состав экспертов проекта; в зависимости от геополитической ситуации и интенсивности военных приготовлений «часы» переводились двадцать шесть раз; в последние годы помимо ядерной угрозы экспертами Бюллетеня начали учитываться и другие экзистенциальные риски, например, глобальное потепление и развитие искусственного интеллекта, что позволяет интерпретировать данный проект теперь уже как попытку интегральной оценки экзистенциальных рисков (ЭР).

Общая тенденция, фиксируемая этим интегральным показателем, выглядит неутешительно: начав свой отсчет с 7 минут в 1947 г. и, за исключением кратких периодов стабилизации в 1960–1963, 1969–1972, 1988–1991 гг., «часы» в целом демонстрируют неуклонный рост вероятности глобальной катастрофы, вызванной развитием технологий. В январе 2023 г. «часы» установили «антирекорд», показав 90 секунд до Судного Дня. В 2024 г. оценка экспертов осталась прежней [1]. Многочисленные публикации в СМИ, посвященные этому проекту, а также множество научных публикаций (поисковая система Google Scholar фиксирует около 5100 научных публикаций на английском и русском языках со словосочетаниями «часы судного дня» и «doomsday clock») свидетельствуют о важности и высоком уровне актуальности изучения экзистенциальных рисков для исследователей, в первую очередь, специалистов в области социальных и гуманитарных наук.

Отметим, что представления о катастрофических событиях, наступление которых можно интерпретировать как экзистенциальную катастрофу, появились очень давно. Помимо эсхатологических представлений в мифах и авраамических религиях, можно вспомнить о концепции экипрозиса у Гераклита и о разрушении миров в учениях атомистов; представления И. Канта о возмож-

ности завершения истории человечества на «вечном кладбище»; идеи Г. Уэллса, полагавшего, что строго доказать невозможность роковой для человечества глобальной катастрофы невозможно; классификацию катастроф у А. Азимова; работы американских и советских ученых, исследовавших климатические последствия ядерной войны.

Однако, насколько нам известно, интегральные способы оценки ЭР в свете базовых социально-философских подходов, как и концепция экзистенциальных рисков в целом, по крайней мере, в отечественной литературе, специально не исследовались. Проблемное поле нашего исследования можно очертить с помощью следующих вопросов:

- Каковы предпосылки концепции экзистенциальных рисков и каково её актуальное состояние?
- Как связано учение об экзистенциальных рисках с основными парадигмами общественного развития?
- Насколько объективной можно считать интегративную оценку ЭР на примере проекта «Часы Судного Дня»?

Базовые понятия и подходы

В социальной философии известны две основные парадигмы в понимании развития общества: *цивилизационная и формационная*. Каждая из них представлена различными, иногда достаточно различающимися интерпретациями. Однако в любом случае важнейшим признаком первой парадигмы является отсутствие единой человеческой истории. Поскольку каждая локальная цивилизация подчиняется специфическим законам собственной уникальной культуры, в первую очередь, культуры духовной. Напротив, важнейшим признаком второй парадигмы является наличие единой истории, причем истории в целом закономерной и прогрессивно направленной, детерминированной развитием экономического базиса — производственными отношениями, в конечном счете зависящими от производительных сил.

Что такое *экзистенциальные риски* (ЭР)? Их множество следует рассматривать как подмножество глобальных катастрофических рисков (ГКР). Редакторы одноименного сборника статей Ник Бостром и Милан Чиркович из Института будущего человечества (Оксфорд) понимают ГКР так: «риск, который мог бы потенциально при-

чинить серьёзный урон человеческому благополучию в глобальном масштабе». Подмножеством множества ГКР являются экзистенциальные риски («угрозы существованию» — *existential risks*), связанные с возможным вымиранием человечества или необратимым ограничением его потенциала [2, pp. 1, 3].

Предложенная в данной работе классификация рисков катастроф, угрожающих существованию человечества, включает три их типа:

- первый тип — природные риски (сверхновые, солнечные вспышки, астероидная опасность, супервулканизм и т. п.);
- второй тип — риски из-за непреднамеренных последствий деятельности человека (климатические изменения, эпидемии, общий искусственный интеллект и т. п.);
- третий тип — риски из-за намеренных враждебных действий (ядерная война, биотерроризм, наноружие и т. п.)

Сразу заметим, что если исходить из данной классификации, проект *Doomsday Clock* охватывает лишь некоторые риски второго и третьего типов, не включая риски первого типа, и в этом состоит первая ограниченность соответствующей оценки. Впрочем, Н. Бостром и М. Чиркович справедливо указывают, что риски разных типов связаны. Например, гипотетический ядерный конфликт связан с колоссальными климатическими изменениями [2, p. 7]. И наоборот, природные катастрофы опасны не только сам по себе, но и коллапсом сложных и потому очень уязвимых социальных систем [3]. Российский футуролог С. Б. Переслегин в этой связи даже предложил понятие «экосистемной войны», т. е. войны, направленной против совокупности условий существования противника, по его мнению, наилучшим образом отражающее методы и содержание войн ближайшего будущего [4].

Отметим также важный для нашего исследования момент (важный в силу того, что обсуждение категории риска так или иначе связано с признанием наличия случайных процессов): и в рамках цивилизационного, и в рамках формационного подхода *проблема соотношения случайного и необходимого в развитии общества может решаться различными способами*. Основные из этих способов следующие: *абсолютизация необходимого как общего*, т. е. признание необходимости, предопределённости всех событий общественной жизни и отрицание многообразия возможностей её реализации, связанные с пониманием случайного как субъективного незнания

причинно-следственных связей; *абсолютизация случайного как единичного*, т. е. признание определяющей роли случая в общественной жизни и многообразия возможностей её реализации, связанные с отрицанием необходимости её объективных законов; *диалектическая позиция*, согласно которой случайности, как и многообразие реальных возможностей (и потому риски) объективно существуют. Однако случайности единичных событий следует рассматривать в контексте общей необходимости — как её проявление и дополнение, которые помогают реализоваться соответствующему закону.

Обсуждение

Известно, что *формационная парадигма* была в полной мере сформулирована К. Марксом и Ф. Энгельсом. Однако одним из важнейших источников марксизма, а значит, и этой парадигмы, как известно, была немецкая классическая философия.

Одним из первых философов, осознавших возможность гибели человечества в ходе военного конфликта, был И. Кант, 300-летие которого отмечаем в 2024 году. В трактате *Zum ewigen Frieden* («К вечному миру») немецкий философ отмечал возможность начала войны нового типа, «в которой могут быть уничтожены обе стороны...». Такая «истребительная война» «привела бы к вечному миру лишь на гигантском кладбище человечества (...) подобная война и применение средств ведущих к ней, должны быть безусловно запрещены» [5, с. 264].

Вместе с тем И. Кант рассматривал войну как вынужденное средство в «естественном» состоянии человечества, продолжая в этом отношении мысль Т. Гоббса, согласно которому государства «находятся между собой в естественном состоянии, т. е. в состоянии вражды» [6, с. 403]. Поэтому он считал войны неизбежным феноменом, а любой мир, заключённый в современном ему обществе — временным перемирием, закладывающим основания для неизбежной будущей войны. Кант предполагал, что единственным способом избежать войн в будущем (в т. ч. войны «истребительной») является реализация особого принципа публичного права (как трансцендентального, так и положительного одновременно), который сформирует «правовое» состояние межгосударственных отношений, идущее на смену их современному «естественному» состоянию. Реализация этого принципа должна привести к формированию

федерации государств, направленной на исключение военных столкновений [5, с. 307–308].

Итак, И. Кант считал, что из природы человека равным образом вытекает как необходимость войн, так и необходимость «всеобщего гражданства». Причем он допускал то, что в отношении достижения всеобщего гражданства и правового состояния межгосударственных отношений не сделано, совершится в итоге «само собой, хотя и с большими трудностями». Нужно лишь по аналогии с ситуацией внутри государства «так направить (...) столкновение немирных устремлений (...) чтобы они сами заставили друг друга подчиниться принудительным законам и таким образом необходимо осуществили состояние мира, в котором законы имеют силу» [5, с. 286]. Таким образом, Кант исходил из наличия у человечества единой истории (которую мыслил, скорее, как прогрессивную, хотя и движимую духовными факторами), в ходе которой возможно как диалектическое соединение феноменологически-необходимого и ноуменально-свободного начал на пути формирования «вечного мира», так и возможность феноменологически-необходимой «истребительной войны», которая приведёт человечество к «гигантскому кладбищу». Более того, Кант допускает и возможность «конца всего сущего», анализируя три возможных варианта этого конца:

– *естественный* — соответствующий целям провидения;

– *сверхъестественный* — из-за причин, недоступных нашему пониманию;

– *противоестественный* — вызванный самим человеком из-за непонимания «конечной цели» [7].

Наличие же нескольких возможностей-сценариев общественного развития – конечно, если это варианты, связанные с постижимыми человеком изменениями в материальных системах – в принципе, допускает оценку соответствующих рисков.

Некоторые предпосылки формационной парадигмы, подразумевающей единство в целом закономерной человеческой истории, на идеалистической платформе в дальнейшем развиваются Г. Гегелем. В концепции Гегеля войны неизбежны и даже благотворны [8, с. 359–360], а «конец истории», в силу окончательного познания духом что он есть, оказывается неизбежным, хотя и не связанным с экзистенциальной катастрофой [9, с. 408–410].

Затем, уже исходя из принципов материалистического понимания истории, формационная парадигма развивается в трудах К. Маркса и Ф.

Энгельса. В отличие от И. Канта и Г. Гегеля, основоположники марксизма понимали единство истории человечества как определяемое прогрессом производительных сил (важнейшая из которых — сам человек) и производственных отношений. Этот путь выглядит как колоссальное нагромождение случайностей, которые, однако, в своей совокупности образуют систему, способствующую реализации общественного прогресса — необходимой последовательности общественно-экономических формаций (ОЭФ) [10].

Маркс и Энгельс понимали войну как результат классовых противоречий в антагонистических обществах. Они предполагали, что войны исчезнут вслед за исчезновением разделения общества на классы в коммунистическом социуме; возможность в смысле Канта «истребительной» войны ими, насколько мы можем судить, не рассматривалась. Вместе с тем, Энгельс признавал необходимость гибели человеческой цивилизации (очевидно, уже достигшей уровня коммунистической ОЭФ) в силу действия природного фактора — неизбежной гибели Солнца [11, с. 359–360, 599–600]. В этой концепции Энгельса можно увидеть нарушение диалектического принципа развития (в последовательной диалектике развитие рассматривается как бесконечное, в т. ч. не ограниченное простейшим и сложнейшим уровнем в рамках круговорота/круговоротов), а также игнорирование диалектической связи случайного и необходимого: необходимость гибели человечества предстает, так сказать, «в чистом виде». Соответственно, понятия риска и его оценки оказываются излишними. Также Маркс и Энгельс не рассматривали ЭР, связанные с технологическим развитием (т. е. ЭР 2-го и 3-го типа по классификации Бострома). Эту линию, в большинстве своем, продолжали и марксисты советского периода.

Наш великий соотечественник В. И. Вернадский, будучи естествоиспытателем, относился к философским концепциям с известным подозрением. Вместе с тем, его учение о закономерном переходе биосферы в ноосферу имеет стихийно-материалистический характер и принципиально не противоречит формационной парадигме. Более того, на языке естествознания это учение вписывает развитие общества в общий мировой процесс развития. Для нашего исследования важно, что Вернадский формулирует контраргумент как в отношении утверждения Энгельса о неизбежной гибели человечества из-за природных факторов (причем до начала космической эры),

так и в отношении более поздних концепций, подразумевающих возможность гибели человечества в силу катастрофических процессов 2-го и 3-го типа. «Реальная возможность экзистенциальной катастрофы Вернадским отвергалась, поскольку «ноосфера — биосфера, переработанная научной мыслью, подготовлявшаяся шедшим сотни миллионов, может быть миллиарды лет, процессом, создавшим *Homo sapiens faber* — не есть кратковременное и преходящее геологическое явление [выделено авторами – А. В., С. Д.]. Процессы, подготовлявшиеся многие миллиарды лет, не могут быть преходящими, не могут остановиться. Отсюда следует, что биосфера неизбежно перейдет (...) в ноосферу (...) в истории народов, её населяющих, произойдут события, (...) нужные для этого, а не этому процессу противоречащие (...). Все страхи и рассуждения обывателей, представителей гуманитарных и философских дисциплин о возможности гибели цивилизации связаны с недооценкой силы и глубины геологических процессов, каким является происходящий ныне, нами переживаемый, переход биосферы в ноосферу» [12]. Таким образом, аргумент Вернадского можно сформулировать следующим образом: поскольку порождение биосферы, а затем порождение человека биосферой и начавшееся с этого момента движение к ноосфере являются закономерным продолжением объективных тенденций развития природы (например, тенденции ускорения геохимических процессов), то факторов, способных уничтожить человечество, не существует.

Аргумент В. И. Вернадского кажется существенным, дающим естественно-научные основания для известного оптимизма в наше непростое время. Однако, Вернадский умер в 1944 году — до испытания и применения ядерного оружия, до резкого обострения всех глобальных проблем человечества, включая экологическую. Кроме того, как и гибель человечества у Энгельса, у Вернадского неизбежность формирования им ноосферы предстает как необходимость «в чистом виде», что исключает рассмотрение её диалектической связи со случайностью. Разумеется, при таком подходе понятия риска и его оценки также оказываются излишними.

Известный марксист и сторонник формационного подхода В. В. Орлов, отмечая упомянутые выше ограниченности концепции Энгельса [13, с. 8–9, 51–54], особо подчеркивал, что с началом практического освоения космического пространства земным человечеством его гибель уже не должна рассматриваться как предопределен-

ная. Однако, она возможна в силу объективного существования случайностей — как из-за действия природных факторов (ЭР 1-го типа), так и из-за неразумного или злонамеренного применения результатов технологического развития в обществе «позднего капитализма» (ЭР 2-го и 3-го типа) [13, с. 107, 170]. Вместе с тем, ЭР и их оценка не стали предметом специального изучения в концепции пермского философа и его учеников.

В полной мере концепция ЭР развивается упомянутым Н. Бостромом и его многочисленными последователями. Социально-философскую позицию Бострома можно охарактеризовать как технологический детерминизм, подразумевающий единую историю человечества, связанную технологическим фактором. Однако кризисный характер современного этапа этой истории вынуждает Бострома отказаться от тезиса о её в целом закономерном и прогрессивном характере и всерьёз заняться как классификацией, так и изучением собственно содержания всех типов ЭР. В одной из своих последних работ, посвящённых развитию концепции ЭР, Бостром отстаивает гипотезу «уязвимого мира» [14].

Рассматривая именно ЭР 2-го и 3-го типа, он предлагает метафору «урны» с шарами разных цветов, представляющих собой изобретаемые человечеством технологии. Белые шары — технологии без очевидного негативного эффекта; серые — технологии, способные породить умеренно-вредные эффекты; чёрные шары — технологии, связанные с ЭР, т. е. способные уничтожить цивилизацию. Положить чёрный шар обратно в урну мы не сможем, мы можем его только вытаскивать. До сих пор земному человечеству везло и оно вытаскивало преимущественно белые шары. Гипотеза уязвимого мира состоит в том, что наша урна содержит как минимум один чёрный шар. И поскольку технологическое развитие неизбежно продолжится, то в какой-то момент будет сформирован набор возможностей, которые сделают реализацию ЭР чрезвычайно вероятной, если цивилизация не выйдет из современного, как его называет Бостром, «полуанархического состояния». Это состояние характеризуется тремя признаками: существенными ограничениями превентивной полицейской деятельности; ограниченными возможностями глобального управления; разнообразием человеческих мотиваций [14].

Один из авторов данной статьи в свое время делал попытку осмысления философских принципов концепции ГКР/ЭР [15, 16]. Было показано

следующее. «Концепция ГКР исходит из позитивистских и постпозитивистских принципов, которые в смысле эпистемологическом акцентируют внимание на абсолютизации автономности субъективного в познании, а также на принципиальной ограниченности познавательных способностей человека в силу конечности сферы его опыта и доступности ему лишь незначительной части единичных явлений (проистекающей в том числе из когнитивных искажений и эффектов наблюдательной селекции). Онтологический аспект концепции ГКР глубоко не разработан; однако подразумевается, что характер процессов в мире в силу «равноправия» возможностей («возможно всё») в целом случаен, непредсказуем и не может характеризоваться как закономерный интегральный прогресс» [16, с. 535].

Однако концепция иерархии возможностей, различающихся по степени общности [17, с. 79–84] и подтвержденные в последние годы эффекты квантовой нелокальности (подразумевающие мгновенную корреляцию единичных квантовых событий) [18], возможно, помогут в рамках единой теории совместить необходимость направленного развития со случайностями, включая случайности глобальных катастроф, а идея связи бесконечного и конечного в человеческом опыте [16, с. 532–534] может свидетельствовать в пользу репрезентативности нашего опыта в отношении бесконечного мира.

Такие представления об ЭР подразумевают также возможность существования множества цивилизаций *в космосе*, подверженных действию селективного процесса, так называемого «Великого Фильтра», действие которого, возможно, объясняет парадокс «молчания Вселенной» (парадокс Ферми). С этой точки зрения получается, что многим цивилизациям в Метагалактике уже не повезло и они уже вытянули свой чёрный шар или пали жертвой экзистенциальных катастроф 1-го типа. Впрочем, в свете упомянутых концепций иерархии возможностей и квантовой нелокальности, происходящие катастрофы должны приводить к *перестройкам вероятностей ещё не произошедших событий*. В этом смысле «урны с шарами» различных гипотетических цивилизаций определённым образом коррелированы. В свете этих аргументов мнение Бострома о том, что большинство цивилизаций уже погибли, а «молчание Космоса» не сулит и земной цивилизации ничего хорошего, можно поставить под сомнение.

Во всех рассмотренных концепциях подразумевается наличие единой истории земного че-

ловечества — и в этом отношении они близки формационной парадигме (хотя причину этого единства, как и соотношение случайного и необходимого в общественном развитии, они интерпретируют по-разному). Напротив, сторонники *цивилизационной* парадигмы отрицают наличие единой истории человечества. Основоположниками и известными последователями цивилизационного подхода считаются Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби, С. Хантингтон [19, 20, 21, 22]. Каждый из них полагал конец любой локальной цивилизации на Земле неизбежным в силу циклического характера развития каждой из них, но экзистенциальные риски (ЭР), относящиеся к гибели всего земного человечества в целом, насколько нам известно, ими специально не анализировались.

Однако в рамках данной статьи мы остановимся на цивилизационной концепции Р. Генона — французского философа первой половины XX века. Дело в том, что по справедливому мнению ряда исследователей, признание многообразия несопоставимых локальных цивилизаций, например, у Тойнби и Хантингтона, «надстраивается» над имплицитно подразумеваемым европоцентризмом, представляет собой попытку реанимировать идентичность западной культуры, «размываемую» процессом глобализации [23]. Напротив, Генон — традиционалист. По его мнению, «западная цивилизация предстает в истории как настоящая аномалия: из всех более или менее нам известных, эта цивилизация является единственной, развивавшейся в чисто материальном направлении, и это чудовищное развитие (...) фатально сопровождалось, как это и должно было быть, соответствующей интеллектуальной регрессией». Причем «самое необычное... это претензия сделать из этой ненормальной цивилизации образец любой цивилизации, рассматривать ее как «цивилизацию» по преимуществу» [24].

Далее Генон, фактически, говорит об экзистенциальных рисках, применяя их, правда, исключительно к западной цивилизации. «Сами представители западной цивилизации хорошо чувствуют, что их господство (...) далеко не окончательно обеспечено, что она может оказаться во власти событий, которые невозможно предвидеть и ещё менее помешать им (...) то, что опирается только на материальный порядок (...) может иметь только временный успех; изменение, которое является законом этой, по существу, нестабильной области, может иметь худшие во всех отношениях последствия (...). Пусть подумают о непрерывном

совершенствовании средств разрушения, о всё более и более значительной роли, которую они играют в современных войнах (...) и пусть не пытаются отрицать такую возможность» [24].

Где же выход? Генон отмечает, что поскольку Восток стабилен, а меняется именно Запад — причем без конца и без смысла — то можно надеяться, что ментальность последнего, наконец, изменится благоприятным образом и его конфронтация с Востоком будет преодолена [24]. Таким образом, если исходить из концепции Генона, получится, что феномен ЭР и их оценка совместимы только с материалистической концепцией прогрессивно направленного общественного развития, т. е. с европоцентричным формационным подходом. Последовательная цивилизационная концепция сама по себе с ними не сталкивается.

Впрочем, известно, что в социальной философии неоднократно обсуждалась идея *синтеза рациональных моментов формационной и цивилизационной парадигм* [25, 26]. Представляется, что такой синтез возможен в свете гипотезы существования множества цивилизаций, а также аргумента Вернадского (доказывающего невозможность катастрофического «обрыва» движения к ноосфере), упомянутых представлений об иерархии возможностей (конкретизирующей тезис о единичных случайностях как форме общей необходимости, благодаря которой последняя и реализуется) и квантовой нелокальности (благодаря которой мгновенной корреляцией связываются в единство мирового процесса физически сколь угодно удаленные природные и социальные системы).

Если учесть все эти элементы, то получится следующая картина. Каждая цивилизация на Земле и каждая гипотетическая цивилизация в Метагалактике¹ имеет свой уникальный путь и сталкивается со своими собственными вызовами и совокупностью случайностей природного и социального характера. Однако эти цивилизации представляют собой уровень особенных возможностей в отношении возможностей общих — крупных, наиболее устойчивых этапов развития (например, крупнейших этапов предыстории и истории в смысле Гегеля, Моргана и Маркса, этапов становления ноосферы по Вернадскому). Последнее предполагает существование *направленности развития* в целом. И ряд принципов естествознания (например, в физике — сильный антропный космологический

принцип по Б. Картеру) и логика (историческая и логическая выводимость регресса из прогресса, но не наоборот) свидетельствуют о наличии такой направленности. Если принять данную картину реальности, то можно говорить об ЭР для цивилизации А — риске того, что следующий крупный этап общественного развития (в масштабе Земли, Метагалактики, Вселенной) реализуется не через цивилизацию А, а через цивилизацию Б, в результате чего цивилизация А или погибнет, или «сойдет» с магистрального направления мирового процесса. Фактически, речь может идти об «*отборе цивилизаций*», как стороне всеобщего селективного процесса [27].

Подчеркнем, что в этом случае формационный подход уже не подразумевает «фронтального прогресса» (он невозможен и никогда не наблюдается ни в природе, ни в обществе в силу отсутствия в таком случае более простой «среды», обуславливающей продолжение прогресса), а предстает скорее как «передача эстафеты», как «движение точки роста» в совокупности цивилизаций. И в этом движении случайности, всегда связанные с рисками на уровне особенного, способствуют реализации необходимости общего характера.

Если эта концепция в целом верна, то аргумент Вернадского о невозможности «срыва» прогрессивно направленного развития природы и общества будет выполняться — но не для каждой отдельной цивилизации (их судьба может быть очень разной), а для всей их совокупности, репрезентирующей наиболее общие возможности мирового и исторического процесса. Завершится ли этот «квазибиологический» процесс «отбора цивилизаций» в рамках «предыстории» с возникновением ноосферы по Вернадскому или «подлинной истории» по Марксу, в ходе которой будут сняты антагонистические противоречия между социальными существами, а также между ними и природой (очевидно, при сохранении противоречий неантагонистических как источника дальнейшего развития) — предмет отдельного исследования.

Теперь вернемся к попытке интегративной оценки ЭР земной цивилизации — проекту «Часы Судного Дня». Думается, что в первые послевоенные десятилетия (до формирования паритета в ядерных вооружениях и обострения иных, прямо не связанных с возможной ядерной войной глобальных проблем) он выполнял функцию оценки ЭР лучше, чем сейчас. Во-первых, в наши дни этот показатель *не вполне выполняет свою интегративную функцию*, ибо практически

¹ В этом смысле можно провести содержательную аналогию между цивилизационным подходом в отношении локальных цивилизаций на Земле и в отношении гипотетических цивилизаций в космосе.

не учитывает ЭР первого типа (природные). Во-вторых, он сосредоточен на оценке уровня развития *уже проявивших себя технологий*, в отношении которых человечество уже выработало определенную систему «противовесов» — балансирующих обратных связей. Таковы, в частности, ядерные технологии, военное применение которых блокируется и достигнутым паритетом этих вооружений, и осознанием гарантированного взаимного уничтожения в случае его массированного применения, и международными договорами (их можно рассматривать как начало движения к правовому состоянию межгосударственных отношений по Канту). Нужно же, в первую очередь, оценивать ЭР, связанные именно с *возникающими технологиями*. Однако соответствующая методология пока недостаточно разработана. Как отмечает А. Грунвальд — один из ведущих экспертов в области социальной оценки техники — если техника уже создана, «время для общественного воздействия на неё уже упущено (...) вместо последствий следует делать акцент на её развитие (генезис) (...) на стадии разработки, формирующее социальное воздействие на неё ещё возможно». Проблема состоит в том, что «необходимость оценки последствий находится в постоянной конфронтации с неполнотой и недостоверностью имеющего знания. (...) Такого рода оценка должна (...) попытаться указать на ошибки и исправить неверные оценки, а такие понятия как обратимость и терпимость к ошибкам приобретают новое значение» [29, с. 120]. В-третьих, принципы разметки шкалы «Часов» и степень объективности решений экспертов проекта вызывают вопросы. Например, при знакомстве с работой этих экспертов возникает ощущение чрезмерного влияния на их оценки внутриполитической повестки в США. Получается, что образ «Часов» — это скорее влиятельная в медиапространстве «страшилка», нежели объективная интегральная оценка ЭР.

Самое же тревожное то, что серьёзных исследовательских проектов, нацеленных на объективное изучение и интеграцию представлений о ГКР и ЭР становится не больше, а меньше. Например, Институт будущего человечества, который на протяжении многих лет возглавлял Ник Бостром, 16 апреля 2024 года прекратил свое существование...

Заключение

Резюмируем сказанное.

- Исследование экзистенциальных рисков имеет давнюю предысторию — его предпосылки можно найти, например, у И. Канта.

- Наиболее «продвинутой» версия концепции ЭР, на наш взгляд, имеется в работах Н. Бострома, которая, однако, с философской точки зрения имеет ряд недочетов.

- Учение об ЭР более тесно связано с формационной парадигмой социальной философии, хотя очень важные моменты для концепции ЭР есть и в цивилизационной парадигме, что, в частности, демонстрируют работы Р. Генона. Кроме того, можно представить себе синтез этих парадигм (возможно лучше определить их поэтому как конкурирующие исследовательские программы в смысле И. Лакатоса), основанный на гипотезе существования множества цивилизаций во Вселенной, на идее прогрессивной направленности развития их совокупности (аргумент Вернадского), опосредованного особым отбором и ряда других.

- Проект «Часы Судного Дня» в настоящее время нельзя считать вполне объективным и хорошо выполняющим интегрирующую функцию в отношении оценки ЭР. Основной тенденцией разработки соответствующих средств оценки ЭР должно стать изучение рисков возникающих, а не уже проявивших себя технологий.

Список литературы

1. Doomsday Clock. URL: https://thebulletin.org/doomsday-clock/#nav_menu.
2. Bostrom N., Čirković M. Introduction // Global Catastrophic Risks. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 1–29. DOI: 10.3726/978-3-653-00719-0/3.
3. Hanson R. Catastrophe, Social collapse, and human extinction // Global Catastrophic Risks. Oxford: Oxford University Press. 2012. Pp. 363–378.
4. Переслегин С. В. Экосистемная война. URL: <https://www.yandex.ru/video/preview/17608900629049184235>
5. Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч. в 6 томах. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 257–309.
6. Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Сочинения в 2-х томах. М.: Мысль, 1991. Т. 2. С. 4–590.
7. Кант И. Конец всего сущего // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 279–291.
8. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
9. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 497 с.

10. Маркс К., Энгельс Ф. К критике политической экономии // Собр. соч. 2-е изд. М.: Политиздат, 1959. Т. 13. 771 с.
11. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М.: Госполитиздат, 1961. Т. 20. С. 343–626.
12. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. М., 1991. URL: <https://vernadsky.lib.ru/e-texts/archive/thought.html>.
13. Орлов В. В. История человеческого интеллекта. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1999. Ч 3. 184 с.
14. Bostrom N. The Vulnerable World Hypothesis // *Global Policy*. Vol. 10. Iss. 4. P. 455–476.
15. Внутских А. Ю. Глобальные катастрофические риски в свете концепции единого закономерного мирового процесса. Часть первая // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2017. Вып 3. С. 328–334.
16. Внутских А. Ю. Глобальные катастрофические риски в свете концепции единого закономерного мирового процесса. Часть вторая // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2017. Вып. 4. С. 528–536.
17. Барг О. А. Живое в едином мировом процессе. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1993. 227 с.
18. Внутских А. Ю., Панов В. Ф. О перспективах квантового реализма и квантового антиреализма в свете практического использования феноменов квантовой нелокальности // Новые идеи в философии. 2021. 8 (29). С. 82–88.
19. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 816 с.
20. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М.: Мысль, 1993. 663 с.
21. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник. М.: Рольф, 2002. 592 с.
22. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М: ООО «Издательство АСТ», 2003. 603 с.
23. Малахов В. «Война культур», или Интеллектуалы на границах // Октябрь. 1997. Вып. 7. URL: <http://magazines.russ.ru/october/1997/7/malahov.html>.
24. Генон Р. Восток и Запад. М., 2005. URL: <https://www.universalinternetlibrary.ru/book/35220/ogl.shtml>.
25. Василенко Ю. В. Соотношение формационного и цивилизационного подходов к историческому процессу // Новые идеи в философии. 1997. Вып. 6. С. 134–136.
26. Щукина А. Я., Васильев А. Н., Орлов Я. В. Формационный и цивилизационный подход к социально-экономическому развитию: общее понимание и их соотношение // Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева. 2011. Вып. 23. С. 106–109.
27. Внутских А. Ю. Отбор в природе и обществе: опыт конкретно-всеобщей теории. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2006. 335 с.
28. Грунвальд А. Роль социально-гуманитарного познания в междисциплинарной оценке научного и технического развития // Вопросы философии. 2011. Вып. 2. С. 115–126.

References

1. Doomsday Clock. Available from: https://thebulletin.org/doomsday-clock/#nav_menu.
2. Bostrom N. Čirković M Introduction. *Global Catastrophic Risks*. Oxford: Oxford University Press; 2012. Pp. 1–29. DOI: 10.3726/978-3-653-00719-0/3.
3. Hanson R. Catastrophe, Social collapse, and human extinction. *Global Catastrophic Risks*. Oxford: Oxford University Press; 2012, pp. 363–378.
4. Pereslegin SV. Ecosystem warfare; 2023. Available from: <https://www.yandex.ru/video/preview/17608900629049184235> (in Russ.).
5. Kant I. Toward Eternal Peace. In: Kant I. Works in 6 vol. Moscow: Mysl Publ.; 1966. Vol. 6. Pp. 257–309. (in Russ.).
6. Hobbes T. *Leviathan*. Hobbes T. Works in 2 vol. Moscow: Mysl Publ.; 1991. Vol. 2. Pp. 4–590. (in Russ.).
7. Kant I. The End of All Being. Kant I. Treatises and Letters. Moscow: Nauka Publ.; 1980. Pp. 279–291. (in Russ.).
8. Hegel GWF. *Philosophy of Law*. Moscow: Mysl Publ.; 1990. 524 p. (in Russ.).
9. Hegel GWF. *Phenomenology of Spirit*. Moscow: Nauka Publ.; 2000. 497 p. (in Russ.).
10. Marx K, Engels F. Toward a Critique of Political Economy. Marx K., Engels F. Works, ed. 2, vol. 13. Moscow: Political Literature Publ.; 1959. 771 p. (in Russ.).
11. Engels F. *Dialectics of Nature*. Marx K, Engels F. Works, ed. 2, Moscow: Political Literature Publ.; 1961. Vol. 20. Pp. 343–626. (in Russ.).

12. Vernadsky VI. Scientific thought as a planetary phenomenon. Moscow; 1991. Available from: <https://vernadsky.lib.ru/e-texts/archive/thought.html> (in Russ.).
13. Orlov VV. History of human intellect. Perm: Perm university Publ.; 1999. 184 p. (in Russ.).
14. Bostrom N. The Vulnerable World Hypothesis. *Global Policy*. 2019;(10(4)):455-476.
15. Vnutskih AY. Global catastrophic risks in the light of unified objectively determined universal process concept. Part 1. *Perm University Herald. Series Philosophy. Psychology. Sociology*. 2017;(3)328-334. DOI: 10.17072/2078-7898/2017-3-328-334 (in Russ.).
16. Vnutskih AY. Global catastrophic risks in the light of unified objectively determined universal process concept. Part 2. *Perm University Herald. Series Philosophy. Psychology. Sociology*. 2017;(4):528-536. DOI: 10.17072/2078-7898/2017-4-528-536 (in Russ.).
17. Barg OA. The Living in the Unified World Process. Perm: Perm university Publ; 1993, 227 p. (in Russ.).
18. Vnutskikh AY, Panov VF. About perspectives of quantum realism and quantum antirealism in the light of practical use of quantum nonlocality phenomena. *New Ideas in Philosophy*. 2021;(8(29)):82-88.
19. Danilevsky NY. Russia and Europe. Moscow: Institute of Russian Civilization; 2008, 816 p. (in Russ.).
20. Spengler O. The Decline of the West. Moscow: Mysl Publ.; 1993, 663 p. (in Russ.).
21. Toynbee AJ. Civilization before the Court of History. Moscow: Rolf Publ.; 2002, 592 p. (in Russ.).
22. Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. Moscow AST Publ.; 2003, 603 p. (in Russ.).
23. Malakhov V. "The War of Cultures", or Intellectuals on the Borders. October 1997. Iss. 7. (in Russ.).
24. Guénon R. East and West. Moscow; 2005. Available from: <https://www.universalinternetlibrary.ru/book/35220/ogl.shtml>. (in Russ.).
25. Vasilenko YV. Correlation of Formation and Civilization Approaches to the Historical Process. *New Ideas in Philosophy*. 1997;(6):134-136. (in Russ.).
26. Shchukina AY, Vasiliev AN, Orlov YV. Formational and civilizational approach to socio-economic development: a common understanding and their correlation. *Vestnik of the Volga University named after VN Tatishchev*. 2011;(23):106-109. (in Russ.).
27. Vnutskikh AY. Selection in Nature and Society: Experience of the Specific and General Theory. Perm: Perm University Publ.; 2006, 335 p. (in Russ.).
28. Grunwald A. The role of socio-humanitarian cognition in interdisciplinary of scientific and technological development. *Voprosy filosofii*. 2011;(2):115-126. (in Russ.).

Информация об авторах

А. Ю. Внутских — д. филос. н., доцент, профессор кафедры философии и права (Пермский национальный исследовательский политехнический университет), профессор кафедры философии (Пермский государственный национальный исследовательский университет).

С. А. Денискин — к. филос. н., доцент кафедры философии.

Information about the authors

A. Y. Vnutskikh — Doctor of Philosophy Sciences, Professor of the Department of Philosophy and Law (Perm National Polytechnic University), Professor of the Philosophy Department (Perm State University).

S. A. Deniskin — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 05.07.2024; одобрена после рецензирования 15.08.2024; принята к публикации 20.08.2024

The article was submitted 05.07.2024; approved after reviewing 15.08.2024; accepted for publication 20.08.2024.

Вклад авторов: оба автора сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 101.1:316

doi: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-48-54

МЕНТАЛЬНЫЙ ТЕРРОРИЗМ КАК МЕТОД ВЕДЕНИЯ ГИБРИДНОЙ ВОЙНЫ В ЦИФРОВОМ ОБЩЕСТВЕ

Марина Александровна Савушкина

Михайловская военная артиллерийская академия, Санкт-Петербург, Россия, kr_m@mail.ru

Аннотация. В цифровом обществе меняется демаркация границ войны и мира как форм бытия. Цифровизация настолько расширяет инструментарий применения асимметричной силы в военно-политических конфликтах, что гибридная война между государствами и культурами в цифровом обществе становится глобальной и непрекращающейся. Автор анализирует ментальный терроризм как современный метод ведения гибридной войны и предлагает конкретизировать его понимание, поскольку в современных отечественных научных исследованиях концепт трактуется довольно расплывчато. На основе рассмотрения теории ментальной медицины и ментальной превентологии академика П. И. Сидорова, в статье концептуализируется понятие «ментальный терроризм» и ставится проблема необходимости гуманизации цифрового прогресса.

Ключевые слова: ментальный терроризм, гибридная война, ментальное оружие, цифровое общество, цифровое бытие, цифровизация

Для цитирования: Савушкина М. А. Ментальный терроризм как метод ведения гибридной войны в цифровом обществе // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 7 (489). С. 48–54. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-48-54.

Original article

MENTAL TERRORISM AS A METHOD OF WAGING HYBRID WARFARE IN A DIGITAL SOCIETY

Marina A. Savushkina

Mikhailovskaya Military Artillery Academy, Saint-Peterburg, Russia, kr_m@mail.ru

Abstract. In digital society, the demarcation of the boundaries of war and peace as forms of existence is changing. Digitalization so expands the tools for using asymmetric force in military-political conflicts that the hybrid war between states and cultures in a digital society becomes global and incessant. The author analyzes mental terrorism as a modern method of conducting hybrid warfare and proposes to clarify its understanding, since in modern domestic scientific research the concept is interpreted rather vaguely. Based on consideration of the theory of mental medicine and mental preventology by academician P.I. Sidorov, the article conceptualizes the concept of “mental terrorism” and poses the problem of the need to humanize digital progress.

Keywords: mental terrorism, hybrid warfare, mental weapons, digital society, digital being, digitalization

For citation: Savushkina MA. Mental terrorism as a method of conducting hybrid warfare in a digital society // Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(7(489):48-54. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-48-54.

Введение

Цифровое бытие и цифровое общество как философские концепты не имеют пока однозначной академической валидации для закрепления в онтологии в качестве полноценных философских категорий. При этом трансформационные процессы, происходящие на глубинных уровнях социальной реальности настолько масштабны,

что фундаментальная социально-философская теория нуждается в поиске инструментария для описания, анализа и решения новых социальных проблем, связанных с актуализацией *цифрового* как *нового всеобщего* в современном социуме.

Цифровизация мира и войны в XXI веке привела к транспарентности в границах мирного и военного бытия современного человека. Диалектическая взаимосвязь этих категорий

особенно очевидна в цифровой оптике: современное цифровое общество, сплочённое вокруг признания цифровых технологий в качестве главного атрибута современного бытия и характеризуемое размыванием национальной, культурной и этнической идентичности формирующих его цифровых индивидов, трансформирует также и восприятие пространственно-временного континуума боевых действий. Если в классической культуре понятие «поле боя» имело вполне конкретное ограничение географическими координатами, то в культуре цифровой пространство сражений и боёв с целью разрешения военно-политических противоречий между государствами расширяется в символическую область интернет-коммуникации.

Все аспекты жизни (и смерти) современного человека преломляются сквозь призму цифрового модуса, имманентного его бытию. В современных гуманитарных исследованиях складывается дискурс о *цифровом обществе*, главной движущей силой становления и развития которого выступают процессы цифровизации. Концептуализируя представления о цифровом обществе как о феномене цифровой культуры, Д. Е. Добринская, в качестве основных его характеристик обозначает процессы сетевизации, датификации, алгоритмизации и платформизации [2; С. 251].

Цифровизация приводит к изменениям в военной сфере цифрового общества. Массовое распространение гаджетов с мобильным Интернетом среди всех слоев населения, опосредованность межличностного общения мессенджерами и социальными сетями, возможность одномоментного участия в конкретном акте интернет-коммуникации бесчисленного множества цифровых индивидов бесконечно расширяют инструментарий гибридной войны.

Сочетание прямого и непрямого политического давления, проведение информационно-психологических операций наряду с военно-силовым воздействием человечество использует на протяжении всей истории своего существования [1; С. 29]. Но именно цифровизация придала гибридной войне качество глобальности. Технологические возможности интернет-платформ, мессенджеров, социальных сетей позволяют втягивать в символическое поле военных конфликтов буквально каждого интернет-пользователя, создавая за пределами фронтов реальных боевых действий затруднения социального характера, препятствующие эффективному управлению армией и взаимодействию с собственным народом,

а также нарушающие функционирование социальных институтов и сфер культуры. Дж. Мэттис и Ф. Хоффман актуализируя в 2000-е гг. концепцию гибридной войны в новых информационных условиях, приходят к выводу о том, что её разрушительный эффект проявляется в возможности использовать различные формы влияния на общество за счёт постоянного обновления арсенала «информационного и психологического» оружия и использования достижений науки в области теории информации, психологии и когнитивистики [8]. Расширение пространственно-временного континуума военного конфликта путём вовлечения новых акторов воздействия и его переход из сферы реального бытия в виртуальное, изменяет темпоритмы войны, делая её «нескончаемой», имплицитно включенной в жизненный мир и повседневность человека в цифровом обществе.

Цифровые технологии позволяют включить ментальный фронт в символическое пространство гибридной войны и сформировать расширенный психологический инструментарий применяемых методов. В цифровой культуре происходит ренессанс научных исследований *ментальности* как концепта. Современный гуманитарный дискурс активно использует понятия «ментальная война», «ментальное оружие», «ментальная гигиена», «ментальная экология», «ментальное здоровье», «ментальная безопасность».

В череде этих дефиниций особую роль в ракурсе современной гибридной войны приобретает понятие «*ментальный терроризм*», эпистемологические границы которого довольно расплывчаты. Цель данного исследования — конкретизировать возможности применения термина «ментальный терроризм» в современной цифровой философии и описать его сущность как инструмента гибридного военно-политического противостояния. Решение этой задачи позволит в дальнейшем выработать адекватные цифровому повороту формы обеспечения ментальной безопасности общества.

Что такое «ментальный терроризм»? К вопросу о концептуализации понятия

Современная гибридная война представляет собой явление, аккумулирующее все достижения цифровой культуры. Сложность феномена отражается даже в его названии. Словосочетание образовано из двух понятий, которые символизируют конфликт двух противоборствующих парадигм: «война» олицетворяет линейность классической картины мира, с представлением

об определённом пространственно-временном континууме и бинарной оппозиции война/мир; а слово «гибридная» отражает постнеклассику, основанную на гипертекстуальности и сочетании различного.

Гибридную войну можно рассматривать как комплексное применение оперативно-стратегических (военных) операций в сочетании с социально-политическим давлением и манипуляциями в социокультурной, психологической, ментальной, спортивной, культурной и повседневной сферах жизни общества с целью перераспределения всех видов ресурсов на территории другого государства, а также изменения системы ценностей и форм поведения его граждан. Цифровое общество в сравнении с обществом традиционным, позволяет максимально активно осуществлять переформатирование символического пространства ментальности поскольку цифровизация, включая человека в единое коммуникативное пространство, разрушает классические доминанты идентификации человеком себя как представителя конкретной этнонациональной группы.

В цифровом пространстве интернета индивид выступает как цифровой индивид. «Социальным капиталом» цифрового общества становятся показатели количества лайков, просмотров и комментариев. Сакральные области национальной культуры девальвируются за счет единой интернет-семиотики в виде эмодзи и мемов, а вербализация заменяется визуализацией. Сфера ценностей цифрового индивида, его культурных стереотипов, психологических установок, убеждений и предпочтений становится очень неустойчивой. Цифровые технологии приводят к диссонансу с ожидаемым положительным эффектом от их внедрения в повседневную жизнь, поскольку трансформируют поведенческую, эмоциональную, психологическую составляющие личности пользователя [10].

Включение символического пространства процесса взаимодействия цифрового индивида с гаджетами, предоставляющими ему доступ во многочисленные сферы «всемирной паутины» в инструментарий гибридной войны, привело к формированию представлений о феномене *ментального терроризма*. Причиной возникновения этого нового способа манипуляций, согласно выводам отечественного психиатра П. И. Сидорова, является то, что «интернет стал нейробионическим инструментом глобального общественного сознания и личного ментального здоровья. Опыт ведения информационных войн в «досетевую» эпоху

радикально трансформировался с учётом новых технологических возможностей» [4; С. 41].

Академик П. И. Сидоров создает оригинальную цельную концепцию ментальной экологии человека в условиях нарастающей информатизации мира. В своих многочисленных научных работах, используя синергетический подход к анализу ментальности (определяемой как способ видения мира человеком, на основе его социализации в конкретной культурной среде), он многоаспектно анализирует влияние информационных технологий и интернета на процессы социогенеза, психогенеза, биогенеза и анимогенеза личности [5; С. 6]. Серия междисциплинарных научных исследований периода 2010–2016 гг., посвященная проблемам ментальной медицины и *ментальной превентологии* — науке о путях формирования и поддержания оптимального уровня ментального здоровья, психогигиены и психопрофилактике на мультидисциплинарной синергетической основе, на наш взгляд, опередила своё время. В настоящий момент, когда цифровизация уже охватила все сферы бытия, проблема поиска способов сохранения ментального здоровья в гибридной войне, осуществляемой в виде когнитивных, ментальных, психологических, информационных и культурных операций, становится особенно актуальной.

П. И. Сидорова можно считать основоположником исследований проблемы ментального терроризма в российской науке. Рассматривая разрушение СССР как итог того, что советского руководство попало в американскую «стратегическую ментальную ловушку» [4; С. 42], академик Сидоров приходит к выводу о том, что распаду страны предшествовал ряд гибридных операций по внедрению в советское общественное сознание *ментальных вирусов* — симулякров, изменяющих ментальность.

С появлением Интернета арсенал гибридного оружия расширяется, и ключевую роль в гибридной войне начинает выполнять «*ментальный терроризм* — взрывное меркантильное манипулирование сознанием или совокупность способов и методов целенаправленного разрушительного воздействия на ментальность человека с целью реализации интересов манипулятора» [4; С. 43]. Результатом ментального терроризма являются дестабилизация общества, разрушение национальной идентичности, разжигание национально-этнических противоречий, усиление жестокости и насилия, рост панических настроений, распространение сект и нетрадиционных

религиозных культов, ухудшение ментального здоровья общества. Это неполное перечисление деструкций общества и культуры, к которым приводит ментальный терроризм. По мнению П. И. Сидорова, ментальная террористическая война порождает ментальные эпидемии социума, бороться с которыми призвана специальная наука — *ментальная медицина* [6; С. 35].

Многоаспектность ментального терроризма как метода воздействия на общественное сознание подчеркивают Э. П. Королёва и А. Л. Чернышова, определяя его как «сознательное или бессознательное разрушающее вербальное или семиотическое воздействие на психику человека с целью трансформации индивидуального начала в коллективную неразумность и бессмыслицу» [3; С. 86]. В результате происходит дезорганизация в системе отношений как на уровне взаимодействия социальных групп, так и в межличностном взаимодействии. Возникает цепная реакция распространения чувств злости, агрессии, беспомощности, злобы и ненависти, что приводит к общей социальной дисфункции на уровне города или поселка.

Контент-анализ русскоязычных научных статей последних пяти лет, посвящённых проблеме сохранения ментального здоровья, показывает, что феномен ментального терроризма довольно редко становится предметом отдельных научных исследований. Это можно объяснить существующей эпистемологической сложностью в его описании. Не умаляя достоинств концепций П. И. Сидорова, Э. П. Королёвой и А. Л. Чернышовой, можно сделать вывод о том, что имеющиеся подходы в понимании сущности феномена ментального терроризма, излишне расширяют концептуальные границы этого явления. Создаётся ощущение, что последствием ментального терроризма можно считать всё что угодно — от кардинального слома политического строя до формирования музыкальной моды в молодёжной субкультуре.

Нам представляется, что для того, чтобы сформулировать современную концепцию ментальной безопасности на уровне государства в условиях тотальной гибридной войны, необходимо конкретизировать понимание того, что именно является ментальным терроризмом в современном цифровом обществе. Действительно, цифровизация делает возможности по манипуляции обществом фактически безграничными. Коммуникация в интернете максимально семиотична и обладает большим потенциалом по воздей-

ствию на ментальность в сравнении с традиционными средствами массовой информации и искусством. Однако глубинные изменения в отношении цифрового индивида к миру, другим людям и самому себе происходят в результате комплексных информационно-психологических операций на протяжении довольно длительного времени. Переформатирование ментальности, изменение системы ценностей, аксиологии, этоса личности и социальной группы — результат скорее многочисленных операций цельной *ментальной войны*, нежели ментального терроризма. Мы предлагаем ограничить понимание ментального терроризма исключительно в качестве одного из методов ведения гибридной войны, включающей в себя ментальную войну как неотъемлемую часть военно-политического противостояния государств в современном цифровом обществе.

Ментальный терроризм в цифровом обществе — специальным образом организованное, непродолжительное по длительности информационно-психологическое воздействие в виде распространения фейка, мема, вирусного сообщения в вербальной, визуальной, аудио- или видео- форме в интернете, мессенджерах, социальных сетях, вызывающее негативную эмоциональную и психологическую реакцию большого числа пользователей и провоцирующее вспышку деструктивного социального поведения.

В гибридной войне акты ментального терроризма в комплексе с другими видами гибридного оружия приводят к развитию антипатриотических убеждений в отношении собственной страны, формированию негативного восприятия собственной культуры, трансляции коллективной вины, унижительному пиетету перед носителями языка противника и переформатированию идентичности. Предложенная авторская трактовка ментального терроризма как метода ведения гибридной войны конкретизирует активность, осуществляемую в его рамках, что позволит в дальнейшем разработать комплекс профилактических мер работы с интернет-аудиторией.

Опасность ментального терроризма — в суммарном эффекте разовых акций. Многочисленные ментально-террористические атаки в форме конкретных сообщений дестабилизируют общество, разрушают ощущение сплоченности и единства граждан страны. Проиллюстрировать предложенное определение ментального терроризма можно следующими примерами. Вирусное распространение фейка в виде небольшого видеointервью с якобы возмущенными «родителями»

учеников старших классов о том, что произведения А.С. Пушкина уберут из школьной программы — это акт ментального терроризма, который непродолжителен по воздействию (легко опровержим) и нацелен на формирование массовой эмоции возмущения и чувства растерянности. Многоаспектная же фальсификация отечественной истории специалистами, имеющими профессиональное образование, посредством публикации в интернете псевдонаучных статей и выступлений на интернет-платформах — специальным образом организованная операция ментальной войны, характеризующаяся длительностью воздействия и нацеленная на отложенный результат в виде искажённого восприятия прошлого на уровне многочисленной социальной группы интернет-пользователей, проявляющих интерес к истории.

Ментальный терроризм в цифровом формате, по большей части, анонимен — создатели ментальных вирусов не нацелены на собственную публичность, и, как следствие, его акторы не получают правовое наказание. Долгосрочные же ментальные операции в интернете реализуются зачастую вполне конкретными субъектами: персонажами-символами (актёрами, учёными, журналистами, артистами, спортсменами, блогерами), олицетворяющими определённую, продвигаемую в массы парадигму. Современное ментальное оружие имеет настолько сложную природу, что чётко и однозначно маркировать все его виды невозможно.

Если в российских междисциплинарных исследованиях термин «ментальный терроризм» трактуется пусть с некоторыми оттенками в его понимании, но в целом как форма давления и манипуляции в символических пластах культуры, то западная гуманитарная наука придерживается традиции соотносить понятие «ментальность» с исторической школой анналов. При этом гибридные угрозы и формы ментальной агрессии исследуются, но в их академическом описании прослеживается конкретизированная атрибуция — используются понятия «*психологическое оружие*» и «*кибертерроризм*». К примеру, коллектив авторов научного исследования, посвящённого проблеме кибертерроризма, рассматривает в том числе аспект ментального терроризма, но не использует при этом отдельное наименование и анализирует ментальные последствия в общем ключе кибертеррористического акта [9]. При этом интернет рассматривается как символический фронт, позволяющий вовлекать в реаль-

ный военный конфликт бесконечное количество участников. В результате становится возможна *вседоменная война*, в которой все ранее не связанные друг с другом *домены* — земля, море, воздух, космос и киберпространство — становятся взаимосвязаны и взаимозависимы.

Франкоязычный сегмент интернета применяет понятие «ментальный терроризм» в обыденном дискурсе [7]; в научных же исследованиях и политической публицистике по отношению к манипуляциям общественным сознанием, ценностями культуры и психологическим здоровьем социальных групп чаще применяется дефиниция «*интеллектуальный терроризм*» [11].

Несмотря на то, что ментальный терроризм в академическом дискурсе имеет множество имен и трактовок, проблема влияния цифровизации на психику, повседневные практики современного человека, области семиотики и символизации, экзистенциалы культуры становится всё более острой на фоне ежедневных технических достижений в области интенсивного развития цифровых устройств и искусственного интеллекта. Современный человек как представитель цифрового общества проживает свою жизнь находясь под постоянным информационно-ментальным давлением, осознанно и неосознанно участвуя в гибридной войне государств, парадигм и идеологий.

Цифровизация сделала гибридную войну константой современного бытия. Ментальный терроризм как метод ведения гибридной войны — опасен, поэтому бороться с ментально-террористическими атаками мировое цифровое общество сможет лишь при условии обретения военно-политической стабильности в международных отношениях и путем гуманизации цифровой культуры.

Заключение

Цифровой прогресс трансформировал повседневную жизнь современного человека, формы его включённости в коммуникацию и способы реализации политических, экономических, психологических потребностей. Цифровое бытие изменило восприятие человеком времени и пространства, перформативав традиционные социокультурные ценности и экзистенциалы. Война и мир в цифровом обществе обрели транспарентный характер: несмотря на то, что военные действия по-прежнему ведутся с использованием военной силы, военно-политическое противостояние

расширяется во множество фронтов за пределами линии боевого соприкосновения. Интернет позволяет в прямом эфире наблюдать за происходящим на поле боя, вовлекая в непосредственно военные бои огромное число наблюдателей, которые становятся участниками событий за счёт испытываемых эмоций и создаваемых сообщений.

Цифровизация привела к тому, что бытие современного человека превращается в *бытие в гибридной войне*, задействовав все традицион-

ные социальные институты. В символическом пространстве, порождаемом цифровыми устройствами, при помощи всех видов ментального оружия происходит постоянная борьба за ментальность цифровых индивидов. Предпринятая в статье попытка концептуализировать понятие «ментальный терроризм» и очертить его эпистемологические границы позволит в дальнейшем развивать цифровую философию с целью гуманизации цифрового общества.

Список источников

1. Бартош А. А. Мировая гибридная война. М.: Горячая линия-Телеком. 2023, 544 с.
2. Добринская Д. Е. Цифровая социология для изучения цифрового общества // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2021. Вып. 2. С. 250–259.
3. Королёва Э. П., Чернышова А. Л. Ментальный терроризм как источник социальной напряжённости в монопрофильных населённых пунктах // Дискуссия. 2015. № 9 (61). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/mentalnyy-terrorizm-kak-istochnik-sotsialnoy-napryazhennosti-v-monoprofilnyh-naselennyh-punktah> (дата обращения: 22.04.2024).
4. Сидоров П. И. Ментальный терроризм гибридных войн и синергетика асимметричной обороны // Экология человека. 2014. № 11. С. 38–54.
5. Сидоров П. И. Ментальные эпидемии: виртуальные тени от исторических иллюзий, или когнитивная вирусология общественного сознания // Историческая социология и социология истории. 2016. № 1. С. 5–24.
6. Сидоров П. И. От ментальной экологии к ментальной медицине // Экология человека. 2013. № 1. С. 33–38.
7. Baudrillard P., L'esprit du terrorisme URL: https://www.lemonde.fr/disparitions/article/2007/03/06/l-esprit-du-terrorisme-par-jean-baudrillard_879920_3382.html (дата обращения: 12.04.2024).
8. James N. Mattis; Frank Hoffman Future Warfare: The Rise of Hybrid Wars. URL: <http://milnewstbay.pbworks.com/f/MattisFourBlockWarUSNINov2005.pdf> (дата обращения: 30.04.2024).
9. Leventopoulos, S., Pipyros, K. & Gritzalis, D. Retaliating against cyber-attacks: a decision-taking framework for policy-makers and enforcers of international and cybersecurity law. *Int. Cybersecur. Law Rev.* 5, 237–262 (2024). URL: <https://doi.org/10.1365/s43439-024-00113-5> (дата обращения: 12.04.2024).
10. Pappas, I. O., Mikalef, P., Dwivedi, Y.K. et al. Responsible Digital Transformation for a Sustainable Society. *Inf Syst Front* 25, 945–953 (2023). URL: <https://doi.org/10.1007/s10796-023-10406-5> (дата обращения: 15.04.2024).
11. Sévillia J, Le terrorisme intellectuel. Place des éditeurs. 2017, 262 p.

References

1. Bartosh AA. Mirovaja gibridnaja vojna. = World hybrid warfare. M.: Gorjachaja linija-Telekom; 2023, 544 p. (In Russ.).
2. Dobrinskaya DE. Digital sociology for exploring digital society. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofija. Psihologija. Sociologia = Bulletin of Perm University. Philosophy. Psychology.* 2021;(2):250-259. (In Russ.).
3. Koroleva EP., Chernyshova AL. Mental terrorism as a source of social tension in single-industry settlements. *Diskussija = Discussion.* 2015; 9(61). Available from: <https://cyberleninka.ru/article/n/mentalnyy-terrorizm-kak-istochnik-sotsialnoy-napryazhennosti-v-monoprofilnyh-naselennyh-punktah>. (accessed 22.04.2024). (In Russ.).
4. Sidorov PI. Mental terrorism of hybrid wars and synergetic of asymmetric defense. *Jekologija cheloveka = Human ecology.* 2014;(11):38-54. (In Russ.).
5. Sidorov PI. Mental epidemics: virtual shadows from historical illusions, or cognitive virology of public consciousness. *Istoricheskaja sociologija i sociologija istorii = Historical sociology and sociology of history.* 2016;(1):5-24. (In Russ.).

6. Sidorov PI. From mental ecology to mental medicine. *Jekologija cheloveka = Human ecology*. 2013;(1):33-38. (In Russ.).
7. Baudrillard P, L'esprit du terrorisme. Available from: https://www.lemonde.fr/disparitions/article/2007/03/06/l-esprit-du-terrorisme-par-jean-baudrillard_879920_3382.html. (accessed 12.04.2024).
8. James N. Mattis; Frank Hoffman Future Warfare: The Rise of Hybrid Wars. Available from: <http://milnewstbay.pbworks.com/f/MattisFourBlockWarUSNINov2005.pdf>. (accessed 30.04.2024).
9. Leventopoulos, S., Pipyros, K. & Gritzalis, D. Retaliating against cyber-attacks: a decision-taking framework for policy-makers and enforcers of international and cybersecurity law. *Int. Cybersecur. Law Rev.* 2024;(5):237-262. Available from: <https://doi.org/10.1365/s43439-024-00113-5>. (accessed 12.04.2024).
10. Pappas IO, Mikalef P, Dwivedi YK et al. Responsible Digital Transformation for a Sustainable Society. *Inf Syst Front.* 2023;(25):945-953. Available from: <https://doi.org/10.1007/s10796-023-10406-5>. (accessed 15.04.2024).
11. Sévillia J, Le terrorisme intellectuel. Place des éditeurs; 2017, 262 p.

Информация об авторе

М. А. Савушкина — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин.

Information about the author

M. A. Savushkina — Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor of the Department of Humanitarian and Socio-Economic Disciplines.

Статья поступила в редакцию 13.05.2024; одобрена после рецензирования 15.08.2024; принята к публикации 20.08.2024

The article was submitted 13.05.2024; approved after reviewing 15.08.2024; accepted for publication 20.08.2024.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 330.101.541

doi: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-55-73

КОМУ ПРИНАДЛЕЖИТ ФРС США?

Валентин Юрьевич Катасонов

Московский государственный институт международных отношений, Москва, Россия, info@reosh.ru, 0000-0003-3557-4293

Аннотация. Сегодня почти ни одно серьёзное исследование по вопросам мировой экономики и политики не обходится без учёта «фактора ФРС». Речь идет о Центральном банке Соединенных Штатов Америки, имеющем название «Федеральная резервная система США». Особая значимость американского Центробанка обусловлена тем, что он эмитирует (выпускает) доллар США, который является не только национальной денежной единицей, но и мировой валютой. Особый статус доллара США был определён ещё восемьдесят лет назад, когда в 1944 г. на международной конференции в Бреттон-Вудсе (США) одобрили золотодолларовый стандарт. Он стал основой мировой валютно-финансовой системы после второй мировой войны. В дальнейшем эта система претерпевала серьёзные изменения, особенно после Ямайской конференции 1976 г., на которой было принято отменить золотодолларовый стандарт и поменять его на бумажно-долларовый. Доллару США тогда удалось сохранить свои доминирующие позиции в мировой валютно-финансовой системе. Удаётся и по сей день, несмотря на то что доля доллара США на мировом рынке постепенно уменьшается. Многие задаются вопросом: как американской валюте удастся пережить глубокие мировые экономические кризисы? Здесь не обходится без помощи ФРС США, однако деятельность системы — непрозрачная, ибо эта корпорация является частной. Однако время от времени появляется информация о деятельности, акционерах и «подводных камнях» Федеральной резервной системы, которая и приведена в настоящей статье.

Ключевые слова: доллар, Центробанк, Федеральный резерв, «Большая четвёрка»

Для цитирования: Катасонов В. Ю. Кому принадлежит ФРС США? // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 7 (489). С. 55–73. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-55-73.

Original article

WHO OWNS THE US FEDERAL RESERVE?

Valentin Yu. Katasonov

Moscow State Institute of International Relations, Moscow, Russia, info@reosh.ru, 0000-0003-3557-4293

Abstract. Today, almost no serious study on global economics and politics can do without taking into account the “Federal Reserve System”. This is the Central Bank of the United States of America, called the “US Federal Reserve System”. The special significance of the American Central Bank is because it issues the US dollar, which is not only a national currency, but also a world currency. The special status of the US dollar was determined eighty years ago, when in 1944 the gold dollar standard was adopted at the international conference in Bretton Woods (USA). It became the basis of the world monetary and financial system after World War II. In the future, this system underwent serious changes, especially after the Jamaica Conference of 1976, where it was decided to cancel the gold dollar standard and replace it with a paper dollar standard. The US dollar then managed to maintain its leading positions in the world monetary and financial system. It is still successful today, despite the fact that the share of the US dollar on the world market is gradually decreasing. Many are concerned about the question: how do American currency resources survive deep world crises? Here, the US Federal Reserve System cannot do without help, but the system’s activities are not transparent, because this corporation is private. However, over time, information about the activities of shareholders and the “pitfalls” of the Federal Reserve System has appeared, which is presented in this article.

Keywords: dollar, central bank, federal reserve, “Big Four”

For citation: Katasonov VYu. Who owns the US Federal Reserve? *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2024;(7(489):55-73. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-55-73.

ФРС США — Центробанк, эмитирующий мировую валюту

Ямайская валютно-финансовая система переживает сегодня кризис. Тем не менее, доллар США продолжает удерживать доминирующие позиции в мире. По данным Международного валютного фонда (МВФ), доля доллара США в международных резервах стран-членов Фонда в конце прошлого года составила 58,4 %. Для сравнения: доля евро (второй по значимости резервной валюты) равнялась 20,0 %; на третьем месте находилась японская иена с показателем 5,7 % [1].

«По данным системы СВИФТ (обеспечивающей информационную поддержку трансграничных платежей), в марте нынешнего года доля доллара США в общем объеме платежей составила 47,37 %» [2]; доли других валют были следующими (%): евро — 21,93 %; британский фунт стерлингов — 6,57 %; китайский юань — 4,69 %; японская иена — 4,13 %. «На мировом рынке ФОРЕКС (валютнообменные операции) на доллар приходится 85–90 % (при общем суммарном объеме операций по обмену валют, равном 200 %)» [2].

По состоянию на август прошлого года масса наличных долларов США, находящихся в обращении (денежный агрегат M0), составила 5,559 млрд долл. Для сравнения: объем наличных юаней, создаваемых китайским Центробанком, в это время равнялся в долларовом эквиваленте 1,459 млрд долл.; объем наличных фунтов стерлингов, создаваемых Банком Англии, в долларовом эквиваленте составил 149 млрд долл.; объем наличных рублей, создаваемых Банком России, в долларовом эквиваленте составил 178 млрд долларов [3]. Примечательно, что значительная часть продукции «печатного станка» ФРС покидает Америку. За пределами США, по разным оценкам, обращалось от 60 до 80 % купюр, сходящих с «печатного станка» ФРС [4]. То есть ФРС США снабжает своими долларами не столько Америку, сколько остальной мир. По состоянию на середину 2022 г. объем наличных долларов на руках у населения Российской Федерации оценивался в 80 млрд долларов. Что примерно составляло половину от наличной рублевой массы в долларовом эквиваленте.

В третьем квартале 2023 г., по данным Банка международных расчетов, в мире находилось в обращении наличных денег на сумму 8,28 триллиона долларов США. Доллары США составляют подавляющее большинство этой суммы, занимая более двух третей (67 %) от общей массы наличных денег в мире [5].

Доллар США — не просто деньги, выполняющие ряд экономических функций (мера стоимости, средство обмена, платежей, накопления), это ещё инструмент политики, причём не только внутренней, но также внешней политики США. На эту тему было написано немало количество книг. Например, можно упомянуть работу американского исследователя Энтони Саттона, которая у нас была издана под названием «Власть доллара» [6].

Официальный статус Федерального резерва США

Наиболее важный вопрос, который волнует исследователей, так или иначе затрагивающих тему Федерального резерва, заключается в следующем: В чьих руках находится этот инструмент политики? Другие варианты вопроса: Кто является главным бенефициаром политики ФРС США? В чьих интересах принимаются решения ФРС? Кто определяет политику ФРС? Кто контролирует ФРС? Кому принадлежит ФРС?

Если подходить к ответу на подобные вопросы формально, то все разъяснения можно найти в официальных документах. Прежде всего, в Законе о Федеральном резерве, который был принят Конгрессом США 23.12.1913 г. и подписан американским президентом В. Вильсоном¹.

В сжатом виде публично анонсируемые полномочия, обязанности и функции Федерального резерва США сводятся к следующему:

«1) Поддержание финансовой стабильности: контроль над денежной массой, обеспечение стабильности цен и умеренных процентных ставок, минимизация системных рисков на финансовых рынках.

2) Регулирование банковской системы: надзор за банками, защита потребительских кредитных прав, предотвращение финансовых кризисов.

3) Поддержка экономического роста: стимулирование создания рабочих мест, обеспечение устойчивого денежного предложения, соответствующего экономическому потенциалу.

4) Обеспечение бесперебойной работы финансовой системы: обработка платежей, предоставление финансовых услуг государственным органам и международным организациям.

¹ Указанный закон за более чем вековую историю его существования постоянно изменялся и дополнялся. Конгрессом США в общей сложности было принято более 200 законов, в которых предусматривалось внесение поправок в Закон о ФРС США.

5) Сохранение баланса интересов: балансирование интересов коммерческих банков и общенациональных интересов» [7].

Очевидно, что практическая реализация перечисленных полномочий, обязанностей и функций Федерального резерва может осуществляться по-разному. Всё зависит от того, в чьих интересах действует американский Центробанк. Версий того, в чьих интересах действует ФРС США, много. Начиная от версии, согласно которой американский Центробанк, эмитирующий мировую валюту, действует в интересах всего человечества. И кончая версией, согласно которой ФРС США проводит политику в интересах очень узкой группы людей, буквально нескольких семейств [8].

Все-таки главной обязанностью и функцией Федерального резерва является та, которая в приведённом выше списке идет под первым номером, т. е. Федеральный резерв выступает прежде всего в качестве Центрального банка. А главный признак любого Центробанка — эмиссионная функция, т. е. выпуск денег.

Американская конституция и история Центробанка США

И тут неожиданно выясняется, что вопрос о том, кто должен осуществлять эмиссию денег, был уже решен в конституции США, которая была принята еще в 1787 г. Там, в Разделе VIII «Полномочия Конгресса США» в статье 5, определены следующие его полномочия: «Чеканить деньги, регулировать их стоимость и иностранную монету». На момент принятия конституции в Америке Центробанка не было. Но стало понятно, что, если такой институт и будет когда-то создан в Новом Свете, то он может быть только инструментом Конгресса США, а Конгресс США по определению должен действовать в интересах американского народа. В течение примерно столетия после принятия Конституции США в 1787 г., как политики, так и обычные граждане США придерживались определённого понимания роли государства.

Четыре года спустя, в 1791 г., был учрежден Первый банк Соединенных Штатов Америки. Конгресс США выдал этому институту лицензию на право эмиссии денег сроком на двадцать лет. Это был Центральный банк, который контролировался Конгрессом США и работал на основе устава (хартии), полученного от высшего органа законодательной власти США. Первый банк США был создан в 1791 г. и просуществовал 20 лет. В 1811 г. Конгресс отказался продлевать его лицензию.

Однако, в 1816 г. был учрежден Второй банк США, также имевший статус центрального банка. Выданная Второму банку лицензия была также рассчитана на двадцать лет. Однако она была отозвана Конгрессом США досрочно в 1833 г. Главным инициатором закрытия Второго банка Соединенных Штатов стал седьмой американский президент Эндрю Джексон (1829–1837). Он подверг жесткой критике деятельность Второго банка. Часть этой критики была адресована Конгрессу США, который либо не хотел, либо не мог контролировать Второй банк. В том числе исполнение последним положений хартии.

После этого Америка была без центрального банка восемь десятков лет. До тех пор, пока в конце 1913 г. не был принят закон о Федеральной резервной системе США. ФРС, согласно закону, представляла собой систему, состоящую из двенадцати Федеральных резервных банков. Их деятельность координируется Советом управляющих ФРС США. Организационно-правовой статус ФРС США был непривычным и нестандартным. Он становился ещё более запутанным и сложным по мере появления всё новых и новых поправок к Закону 1913 г. Впрочем, «народные избранники» в 1913 г. полагали, что ФРС США — некий аналог Первого и Второго банков Соединенных Штатов. Закон 1913 г. устанавливал срок деятельности ФРС США в двадцать лет. С возможностью как досрочного прекращения деятельности, так и пролонгации срока работы. Однако в 1927 г. американский парламент внес поправку в закон о ФРС США, согласно которой двадцатилетний срок был отменен, Федеральный резерв получил право на «вечную жизнь» (хотя возможность закрытия ФРС по ряду причин сохранялась).

Федеральный резерв дистанцируется от государства

Постепенно ФРС всё больше дистанцировалась от Конгресса. Хотя Конгресс и ФРС связаны отчетностью, эта связь в основном формальна. ФРС ежегодно предоставляет отчет Конгрессу, а дважды в год — банковскому комитету, но эти отчеты в большинстве своем носят формальный характер.

Для того, чтобы Конгресс США мог иметь реальное представление о том, как и чем живёт Федеральный резерв, ему необходимо получать отчеты не от руководителей ФРС, крайне редко приезжающих в Капитолий, а от аудиторов. Формально Счётная палата США (Government Accounting Office) готовит ежегодный отчет

по Федеральному резерву. Однако ее аудит касается весьма узких вопросов (например, правильность оценки прибыли ФРС, переводимой в федеральный бюджет; вопросы размещения бюджетных средств на счетах ФРС и т. п.). Независимый контроль над Федеральной резервной системой (ФРС) ограничен. Аудиторы не могут изучать решения по денежно-кредитной политике, операции на открытом рынке и транзакции с иностранными организациями. В 1993 г. Счётная палата США безуспешно пыталась получить полномочия на полный аудит ФРС.

С тех пор со стороны отдельных политиков неоднократно звучали призывы к прозрачности. Например, в 2009 г. Рон Пол предложил провести однократный полномасштабный аудит ФРС («Закон о прозрачности Федерального резерва»), но его инициатива не была поддержана. Итак, за 110 лет работы Федерального резерва не было ни одной глубокой и широкой проверки американского Центробанка. Что наводит на мысль, что в Америке действуют какие-то лоббисты, которые представляют интересы тех, кому выгодно, чтобы деятельность Федерального резерва была «непрозрачной».

Если погружаться даже в официальные документы, которые исходят от Конгресса, Счётной палаты, правительства США и самого Федерального резерва, то неожиданно выясняется, что во властных структурах Америки и в американском Центробанке нет единой точки зрения по вопросу о статусе ФРС США. Определения этого статуса напоминают то, что в романе Джорджа Оруэлла «1984» называется «двоемыслием». С одной стороны, ФРС США — орган государственной власти; с другой стороны, это частная корпорация. С одной стороны, Федеральный резерв действует в тандеме с другими институтами государственной власти; с другой стороны, он от государства дистанцирован и независим от него. С одной стороны, Федеральный резерв служит Америке и потому должен быть «прозрачен» для народа; с другой стороны, он возглавляет банковскую систему США и должен защищать банковскую тайну и всякие другие секреты финансового бизнеса. И так до бесконечности: с одной стороны,.. с другой стороны.

Что касается мнения типичного американского обывателя, далекого от экономики и финансов, то он уверен, что ФРС США — государственная структура. Во-первых, так представляют Федеральную резервную систему ведущие американские СМИ. Во-вторых, американцы привыкли,

что слово «федеральная» является отличительным признаком государственных ведомств федерального уровня.

Например: «Федеральное бюро расследований» (ФБР), «Федеральная торговая комиссия», «Федеральная комиссия по связи», «Федеральное агентство по управлению в чрезвычайных ситуациях», «Федеральное бюро тюрем» и т.д.

Что касается специалистов (экономистов, юристов, политологов), то с небольшими оговорками (а иногда и без них) они относят ФРС США к частным организациям. А отдельные атрибуты государственности нужны лишь для маскировки того, что она принадлежит частным лицам и частным организациям.

Никто из специалистов не оспаривает того очевидного факта, что капитал 12 региональных банков, составляющих ФРС США, на 100 % является частным. Центробанки, которые создавались ещё на заре капитализма (например, Банк Англии, основанный в 1694 г.; Банк Франции, учреждённый в 1800 г., и др.) были частными структурами акционерного типа без каких-либо признаков присутствия государства. Но после второй мировой войны началась мощная волна национализаций Центробанков. Были в том числе национализированы Центробанки Великобритании и Франции. Сегодня во всем мире есть не более полутора десятка Центробанков со смешанной собственностью — государственной и частной (Центробанки Японии, Италии, Греции, Швейцарии, Турции и др.). Остальные ЦБ имеют капитал на 100 % государственный. В мире сегодня известны лишь два Центробанка, имеющих на 100 % частный капитал. Это ЦБ Южной Африки (Южноафриканский резервный банк) и США (Федеральная резервная система США).

Очевидным признаком того, что Федеральная резервная система обладает государственными чертами, является то, что её Совет управляющих, состоящий из семи членов, назначается президентом США с утверждения сената. Это же касается и назначения председателя Совета управляющих ФРС: президент США и сенат участвуют в этом процессе. Более того, закон о ФРС наделяет президента США правом увольнять любого члена Совета. По ходу отмечу, что такое случилось лишь однажды. В 1987 г. президенту Рональду Рейгану удалось уволить (не без трудов) тогдашнего председателя Совета управляющих Пола Волкера.

Согласно официальной информации, Совет управляющих ФРС США имеет статус незави-

симого федерального правительственного агентства. Его юридический адрес: Вашингтон, округ Колумбия, т. е. такой же адрес, как и у других государственных ведомств. Специалисты по центральным банкам считают, что ФРС США имеет уникальный статус по сравнению с другими центробанками. Впрочем, некоторые считают, что понимание статуса американского центробанка затрудняет наличие в его конструкции «надстройки», называемой «Советом управляющих ФРС США» и имеющей чисто декоративный характер. «Базис» в виде 12 федеральных банков — частный капитал. Задача состоит в том, чтобы понять: какой именно частный капитал скрывается за вывесками федеральных банков? И какие конкретно персоны представляют этот частный капитал?

Частные акционеры Федерального резерва США

Одним из аргументов в пользу версии того, что Федеральный резерв — в чистом виде частная корпорация, является информация, которая была обнародована еще 110 лет назад, когда был учрежден американский Центробанк и которую приводят современные авторы.

Одного из таких авторов я уже упомянул выше. Это Энтони Саттон. Его книга «Заговор Федерального резерва» («The Federal Reserve Conspiracy») впервые увидела свет в 1995 г. (в русскоязычном издании она называется «Власть доллара»).

Одной из первых правдивых и смелых работ об американском Центробанке является книга американца Юстаса Муллинса «Секреты Федеральной резервной системы», которая увидела свет в 1952 г.¹

В список наиболее интересных книг на тему ФРС США, раскрывающих истинную природу американского Центробанка, можно также включить следующие (называю только те, которые доступны российскому читателю):

Мюррей Ротбард. Дело против ФРС (The Case Against the Fed), 1994 г. Книга у нас издавалась, её можно найти в интернете.

Эдвард Гриффин. Существо с острова Джекилл: второй взгляд на Федеральный резерв (The

¹ Удивительно, но до сих пор эта книга не опубликована в России в бумажном варианте. К счастью, имеется её перевод на русский язык; в электронном виде текст книги можно найти в интернете по ссылке: <http://yuriboldyrev.ru/wp-content/uploads/2014/11/frs.pdf>.

Creature from Jekyll Island: A Second Look at the Federal Reserve), 1994 г.²

Рон Пол. Покончить с ФРС (End the Fed), 2009 г. Десять лет назад книга была издана в России.

Уильям Ф. Энгдал. Боги денег. Уолл-стрит и смерть Американского века (Gods of Money: Wall Street and the Death of the American Century), 2010 г. На следующий год после выхода в США эта книга была переведена на русский и издана у нас. Кроме того, в 2017 г. у нас была издана книга Уильяма Ф. Энгдала «Невидимая рука... банков», представляющая собой сборник его публицистических работ, в которых автор многократно касается темы ФРС США³.

Если попытаться подобрать какие-то слова, описывающие статус Федерального резерва, то, наверное, можно применить модный сейчас термин «государственно-частное партнерство». Приведённые выше авторы (и ещё многие не приведённые) если и соглашались с подобным определением, то уточняют, что это «партнёрство» лошади и наездника. «Наездником» выступает крупный частный капитал, а «лошадью» — государство. С подобным уточнением согласен и я.

Иногда о частной природе ФРС США напоминают решения американских судов. В 1982 г. в Центральном округе Калифорнии рассматривалось дело «Джон Льюис против Соединенных Штатов», где частное лицо пыталось получить компенсацию за ущерб, причинённый государством. Суд постановил, что Федеральные резервные банки — это не государственные учреждения, а независимые частные корпорации, управляемые на местном уровне. Несмотря на это, они были созданы для выполнения ряда государственных задач.

ФРС США состоит из двенадцати независимых Федеральных резервных банков, расположенных по всей стране. Каждый банк охватывает свой округ и имеет штаб-квартиру в крупном городе, например, Нью-Йорке, Филадельфии или Сан-Франциско. Несмотря на то, что они играют важную роль в финансовой системе страны, эти банки формально не являются частью государственного аппарата.

Федеральная резервная система (ФРС) США — это центральный банк страны, чьи акционеры — частные банки из разных округов. Банки обяза-

² Выходила на русском языке под названием «Порождение острова Джекилл».

³ Особого внимания заслуживает первая работа сборника, которая называется «Рождение Федеральной резервной системы в результате банковского переворота».

ны владеть акциями ФРС, которые не дают права голоса или владения, и не могут быть проданы или заложены. Размер этих акций составляет 3 % от капитала каждого банка-члена, и ФРС может потребовать от банка увеличить их до 6 % в случае необходимости. Статус банка-члена дает доступ к кредитам, предоставляемым резервными банками ФРС. Акционеры получают фиксированный дивиденд в размере 6 % годовых на свои акции, независимо от дохода ФРС.

По состоянию на 19 января 2012 г. в США насчитывалось 7363 банков, из которых 2762 являлись членами Федеральной резервной системы. Это составляло около 38 % от общего числа банков. Все 1933 национальных банка были членами ФРС, тогда как из 5430 банков штатов только 829 имели членство в ФРС. Это информация из Википедии со ссылкой на официальные данные [9].

На сайте Совета управляющих ФРС США нет данных по числу банков-членов. По мнению экспертов, эту статистику можно найти на сайте FDIC — Федеральной корпорации по страхованию депозитов банковской системы США. Они исходят из того, что страхуются депозиты только банков-членов ФРС США. В 2000 г. FDIC страховала депозиты 8315 американских банков. А в 2023 г. таких банков было лишь 4470.

Однако под страхование FDIC подпадает часть банков, не являющихся членами ФРС США. Так, в 2012 г. FDIC страховала депозиты 6072 банков [10]. А это более чем в два раза превышает число банков-членов ФРС США на тот год (если верить данным Википедии).

В общем, информация о членах ФРС США (даже об общей численности таковых) является если не недоступной, то, по крайней мере, труднодоступной. Во всяком случае в свободном доступе в интернете ее обнаружить не удаётся. В лучшем случае можно найти экспертные оценки.

Судя по всему, число банков, имеющих статус членов ФРС США, с каждым годом сокращается. По той причине, что происходит быстрое сокращение числа банков в США. Это проявление тенденции концентрации и централизации банковского капитала. В конце 1986 г. в США было 18 тыс банков, через 10 лет их число сократилось до 12 тыс, в начале нулевых банков было 10 тыс, перед финансовым кризисом 2008 г. — уже 8,5 тыс, накануне «пандемии ковида» — 5200, а по состоянию на март 2023 г. их осталось менее 4700¹ [11].

¹ В последнее время в среднем ежегодно банкротятся 200 банков (обычно с активами менее 1–3

В официальных источниках подчеркивается отличие ФРБ от обычных частных банков. Федеральные резервные банки не ставят своей задачей получение прибыли, в то время как обычные частные банки «заточены» на получение прибыли. Несмотря на то, что коммерческие банки, являющиеся акционерами Федеральной резервной системы (ФРС), не могут влиять на решения, принимаемые федеральными банками, они участвуют в управлении ФРС. Акционеры коммерческих банков имеют право голоса при формировании советов управляющих ФРБ, избирая шесть из девяти членов этих советов.

Акционеры ФРС США: номинальные и реальные

Конгресс США и Федеральный резерв США заявляют, что никаких секретов по поводу состава акционеров американского Центробанка нет. На сайте каждого Федерального резервного банка есть список банков, участвующих в его капитале. И все члены ФРБ равны по своим правам и обязанностям. Но тут вспоминаются слова из повести Джорджа Оруэлла «Скотный двор»: все животные (обитатели скотного двора) равны, но среди них есть особо равные. Есть номинальные акционеры, названия которых можно найти на сайтах Федеральных резервных банков. А есть реальные акционеры. К последним относится небольшое количество «особо равных» банков, которые участвуют в капиталах других банков, участвующих, в свою очередь, в капитале соответствующего ФРБ. Вот такие «особо равные» банки (или иные институты), или реальные акционеры и контролируют ФРБ.

Такие «особо равные» банки устанавливают контроль над ФРБ путём назначения «своих» управляющих ФРБ. Более того, «особо равные» банки могут одновременно контролировать несколько ФРБ. Или даже все 12 федеральных банков, т. е. всю Федеральную резервную систему США. При этом «особо равных» банков может вообще не быть в списках акционеров ФРБ. Они участвуют в Федеральном резерве незримо — через свои дочерние и внучатые банки или используя иные (неакционерные) формы контроля над номинальными акционерами.

На протяжении всей истории существования (млрд долларов). Если в середине 1990-х гг. на банки с активами менее 1 млрд долл. приходилось четверть всех активов банковского сектора американской экономики, то в 2023 г. этот показатель сократился до 4,8 %.

Федерального резерва всегда были эксперты и аналитики, которые пытались определить ключевых, реальных акционеров американского Центробанка. Например, в книге Юстаса Муллинса «Секреты Федеральной резервной системы» дается картина по главным акционерам на момент формирования капитала ФРБ в 1914 г.: «В начале XX века семья «Рокфеллеров владела 30 000 акций National City Bank и 6 000 акций Chase National Bank (позднее — Chase Manhattan), в то время как семья Морган контролировала 21 000 акций National Bank of Commerce (позднее — Morgan Guaranty Trust) и 15 000 акций First National Bank» [12]. Это означало, что у обеих семей было по 36 000 акций Федеральной резервной системы (ФРС) — примерно 35 % от общего числа акций. Остальные 65 % акций ФРС контролировались косвенно через банки, принадлежащие Рокфеллерам и Морганам».

Вот ещё одна история. В 1970-х гг. журналист-расследователь Роб Кирби (Rob Kirby) обнаружил любопытный список организаций — владельцев ФРС [12]. Вот этот список: Rothschild Bank (Лондон), Warburg Bank (Гамбург), Rothschild Bank (Берлин), Lehman Brothers (Нью-Йорк), Lazard Brothers (Париж), Kuhn Loeb Bank (Нью-Йорк), Israel Moses Seif Banks (Италия), Goldman Sachs (Нью-Йорк), Warburg Bank (Амстердам), Chase Manhattan Bank (Нью-Йорк). Кроме того, в списке числился Bank of England — Центробанк Великобритании.

Публикация списка наделала много шума. Но ещё более запутала вопрос. Не понятно, какова датировка этого списка. Ведь на момент его обнаружения некоторых банков из этого списка уже не существовало. Например, Rothschild Bank (Берлин). Если же полагать, что этот список относится к раннему периоду истории ФРС США, то на тот момент не было, например, банка под названием Chase Manhattan Bank. Такая вывеска появилась только в 1955 г., когда произошло объединение Chase National Bank и The Manhattan Company. Не удалось тогда также найти подтверждения участия Банка Англии в Федеральном резерве США. Но зато обнаружилось признаки присутствия в капитале ФРС США банков Лондонского Сити (которые, естественно, патронируются Банком Англии). Такие, как Barclays, Standard Chartered, Lloyds Bank, Rothschild & Co и другие.

Публикация скандального списка заставила некоторых американцев задуматься: а действительно ли Федеральный резерв принадлежит

Америке? Ведь в списке Роба Кирби преобладают неамериканские банки. Тогда, в 1970-е гг. все бросились изучать списки банков-акционеров двенадцати ФРБ, но, естественно, не нашли тех «особо равных» неамериканских банков, которые были приведены в списке Роба Кирби.

В книге Юстаса Муллинса «Секреты Федеральной резервной системы» шестая глава называется «Лондонская смычка». В ней автор доказывает не только факт непрямого участия банков Лондонского Сити в капитале ФРС США, но утверждается, что именно эти банки и контролируют реально Федеральный резерв. Так называемые «американские» банки First National Bank, National City Bank и National Bank of Commerce, которые Муллинс называет «особо равными» акционерами Федерального резерва и которые в значительной степени принадлежат физическим и юридическим лицам с «островов Туманного Альбиона». А такие, как Морганы, формально пребывают в американской юрисдикции, но традиционно (ещё с XIX в.) выступают в роли агентов клана Ротшильдов (по ходу отмечу, что именно благодаря в первую очередь усилиям Морганов 110 лет назад удалось учредить Федеральный резерв).

Ещё более энергично версию подконтрольности Федерального резерва Лондону (как главному мировому финансовому центру) доказывал известный американский политик и экономист Линдон Ларуш (Lyndon LaRouche, 1922–2019). В своем интервью в 2007 г. Линдон Ларуш, в частности, отметил: «Лондон — средоточие международной финансовой клики. Эта клика в 1971–72 гг. трансформировала мировую финансовую систему по своему усмотрению. По существу, с тех пор и поныне мировые финансы, включая доллар США, политически контролируются Лондоном. И пока американская валюта, основная резервная валюта в мире, не будет выведена из-под контроля лондонской олигархии, создать новую мировую финансовую систему не удастся» [13].

Частичный аудит Федерального резерва: завеса секретов приоткрывается

Завеса секретов, касающихся реальных акционеров ФРС США, несколько приоткрылась в начале прошлого десятилетия. Началом этой истории следует считать мировой финансовый кризис 2008–2009 гг. Многие американские банки тогда оказались на грани краха. Причём не только мелкие и средние, но и крупные. Те, которые при-

нято называть банками Уолл-стрита и про которые говорят: «too big to fail» («слишком большие для того, чтобы погибнуть»).

Для того и создавался, в конечном счёте, американский Центробанк, чтобы спасать банки. Не все, разумеется, а самые крупные, которым присвоили звание «системообразующих». Недаром центральные банки часто называют «кредиторами последней инстанции». Они выдают кредиты для спасения «системообразующих» банков. Правда, в разгар тогдашнего финансового кризиса всё-таки произошел сбой в действии принципа «too big to fail». Один «большой» банк под названием «Lehman Brothers» всё-таки в августе 2008 г. рухнул [14]. Но это было исключение из правила. Во время финансового кризиса 2008 г., когда Уолл-стрит переживала серьезные трудности, правительство США и Федеральная резервная система предоставили значительную финансовую поддержку банкам и другим частным институтам. По данным агентства Bloomberg, в период с сентября 2008 г. по апрель 2009 г. ФРС выделила более 9 трлн долларов в качестве чрезвычайной помощи, чтобы предотвратить крах финансовой системы [15]. Агентство Bloomberg пыталось выяснить, кому и на каких условиях выдавались кредиты в условиях кризиса. Был сделан запрос в ФРС США со ссылкой на закон о свободе информации, который предусматривал право граждан получать от государственных ведомств любую информацию за исключением сведений, имеющих отношение к национальной безопасности (оборона, деятельность спецслужб и т. п.). Федеральный резерв ответил отказом, разъяснив главе агентства Майклу Блумбергу, что ФРС США не является государственной организацией.

Попытка добиться получения информации агентством Bloomberg через суд оказалась неудачной. Суд занял сторону Федерального резерва, повторив, что он не является государственной организацией [16]. «ФРС должна отчитаться за свои решения, — согласился с позицией агентства Bloomberg конгрессмен от Флориды Алан Грейсон. — Одно дело — говорить о том, что ФРС независимый институт, и совсем другое — что она может держать нас в неведении» [17].

Агентство Bloomberg обратилось в суд с иском, чтобы получить доступ к информации о секретной деятельности Федерального Резерва. После победы в суде первой инстанции в 2009 г., Федеральный резерв отказывался исполнять решение. После этого в конгрессе неоднократно поднима-

лись вопросы о масштабах операций Федерального резерва, в том числе об эмиссии огромного количества долларов. В феврале 2009 г. сенатор Байрон Дорган (демократ от штата Северная Дакота) выступая в верхней палате Конгресса США, заявил: «Мы видели, как деньги выходили через заднюю дверь правительства, чего никогда не было в истории нашей страны. Никто не знает, сколько вышло из Федерального резерва, в чей адрес и на каких условиях. Сколько вышло из FDIC¹? Сколько вышло по линии TARP²? Когда? Почему?» [18].

В 2009-2010 гг. Конгресс США был встревожен секретностью действий Федерального резерва. Несмотря на бурные дебаты, ФРС отказывалась раскрывать информацию о своих финансовых операциях. В результате, Конгресс принял беспрецедентное решение о «полном аудите ФРС, который проводился в 2011 г. Результаты были шокирующими: ФРС тайком выдала 16 трлн долларов кредитов с 2007 по 2010 гг., что превышает ВВП США» [32] и общий государственный долг страны. Эти операции проводились без согласования с президентом, Конгрессом или правительством США, и большая часть денег была использована для выкупа «токсичных» активов от крупных банков и финансовых организаций, как в США, так и за рубежом. Аудит выявил, что ФРС фактически спасла от банкротства многие финансовые организации, которые, возможно, занимались мошеннической деятельностью. Приведу самую важную часть аудиторского отчёта — список тех, кто приближен к ФРС (в скобках указаны суммы полученных кредитов ФРС, млрд. долл.): Citigroup (2500); Morgan Staley (2004); Merrill Lynch (1949); Bank of America (1344); Barclays PLC (868); Bear Sterns (853); Goldman Sachs (814); Royal Bank of Scotland (541); JP Morgan (391); Deutsche Bank (354); Credit Swiss (262); UBS (287); Leman Brothers (183); Bank of Scotland (181); BNP Paribas (175).

«Более «мелких» получателей кредитов ФРС не привожу. Примечательно, что даже BNP Paribas,

¹ FDIC (Federal Deposit Insurance Corporation) — Федеральная корпорация страхования депозитов, входящая в систему органов исполнительной власти (правительства) США.

² TARP (Troubled Asset Relief Program) — Программа спасения проблемных активов, разработанная в 2008 г. и известная как «план Полсона» (Г. Полсон — министр финансов в правительстве Дж. Буша). Программа была направлена, прежде всего, на рекапитализацию банковской системы США за счёт средств федерального бюджета.

занимающий последнее место в представленном списке, получил сумму кредитов, сопоставимую с совокупными «вливаниями» российских государственных финансовых институтов (Банка России и Министерства финансов) во всю банковскую систему России во время финансового кризиса 2008–2009 гг. В то время в России функционировало более тысячи коммерческих банков» [16].

Мы рассмотрели историю кредитных вливаний Федерального резерва во время мирового финансового кризиса 2008–2009 гг., чтобы подчеркнуть, кто именно получил эти средства. Список основных получателей кредитов состоит из ведущих банков Уолл-стрит, что заставляет задуматься о том, кто именно извлек выгоду из раздачи триллионов долларов. Примечательно, что в списке присутствует и Lehman Brothers, который обанкротился, несмотря на полученные 183 млрд долларов кредитов.

Следующие данные из моей статьи «Заговор молчания вокруг самого крупного финансового скандала XXI века»: «Примечательно, что целый ряд получателей кредитов ФРС — не американские, а иностранные банки: английские (Barclays PLC, Royal Bank of Scotland, Bank of Scotland); швейцарские (Credit Swiss, UBS); немецкий банк Deutsche Bank; французский банк BNP Paribas. Указанные банки — «нерезиденты» получили от Федерального резерва около 2,5 трлн долларов. Здесь американские законодатели усмотрели двойное преступление: это не просто тайные операции, но операции по выдаче кредитов нерезидентам. А кредитование Федеральным резервом нерезидентов требует обязательного согласования с американскими властями» [19]. А такого согласования не было. Для «народных избранников» это было самой настоящей пощечиной. Вновь на Капитолийском холме зазвучали призывы провести полноценный аудит Федерального резерва. И по итогам аудита принять решение либо о полной ликвидации американского Центробанка, либо об установлении над ним полного контроля со стороны государства».

Федеральный резервный банк Нью-Йорка — это и есть американский Центробанк

Многие эксперты считают, что для выявления реальных акционеров ФРС США достаточно определить акционеров только одного федерального банка — ФРБ Нью-Йорка. Это связано с тем, что ФРБ Нью-Йорка играет ключевую роль в системе Федерального резерва США. Для справки: в сфере действия ФРБ Нью-Йорка находится вто-

рой округ штата Нью-Йорк, 12 северных округов штата Нью-Джерси, округ Фэрфилд штата Коннектикут, Пуэрто-Рико и Американские Виргинские острова.

Федеральный резервный банк Нью-Йорка, будучи крупнейшим из двенадцати банков Федеральной резервной системы, не только управляет огромным объемом активов и обязательств, но и обладает уникальными полномочиями¹ [20]. Расположенный в финансовой столице США, он играет ключевую роль в проведении денежно-кредитной политики, осуществляя операции на открытом рынке и управляя государственными ценными бумагами. ФРБ Нью-Йорка — единственный региональный банк ФРС, который имеет постоянный голос в Федеральном комитете по операциям на открытом рынке ФРС США, а его президент традиционно выбирается заместителем председателя этого комитета. ФРБ Нью-Йорка является агентом казначейства США по валютным операциям. Он также предлагает услуги по хранению золота для таких клиентов, как правительства и центральные банки (имеет второе по размерам хранилище драгоценного металла после Форт-Нокса). Офис оптовых продуктов (WPO), базирующийся в Федеральном резервном банке Нью-Йорка, играет важную роль в электронных финансовых транзакциях страны. Он обеспечивает функционирование Национальной расчетной службы для клиринга чеков, Службы фондов Fedwire для транзакций в режиме реального времени и Службы ценных бумаг Fedwire для переводов государственных ценных бумаг. Наконец, от имени ФРС США ФРБ Нью-Йорка взаимодействует с Центробанками других стран. Является членом Банка международных расчетов (БМР) в Базеле, фактически представляя всю ФРС США.

Некоторые исследователи уверяют, что ФРБ Нью-Йорка следует рассматривать как американский Центробанк, все остальные 11 региональных банков — лишь дополнение к нему. Николас Хаггер в своей книге «Синдикат» пишет: «Тот, кто контролирует Федеральный резервный банк Нью-Йорка, контролирует и всю Федеральную резервную систему» [21, с. 35].

В статье «Федеральный резервный банк Нью-Йорка» в Википедии читаем: «Список членов банков находится в открытом доступе». Моё тщательное обследование официального сайта ФРБ Нью-Йорка на предмет выявления

¹ В 2022 г. величина активов ФРБ Нью-Йорка равнялась 4,43 трлн долл.

такого списка закончилось неудачей. На сайте нашел лишь рекламно-информационный «мусор». С большим трудом из архивов сайта откопал список банков-членов [22]. Но, во-первых, этот список датирован сентябрем 2012 г. Во-вторых, это неполный список, он включает только банки из второго округа штата Нью-Йорк. В том списке 12-летней давности помимо малоизвестных и не очень крупных банков также фигурируют два гиганта Уолл-стрит: Bank of New York Mellon и Goldman Sachs Bank USA. Упомянутая выше статья Википедии начинается с сенсационного сообщения: «Федеральный резервный банк Нью-Йорка — важнейший из 12 резервных банков США, входящих в Федеральную резервную систему США, контрольный пакет акций которого удерживает Morgan Stanley».

Точная информация о владельцах акций Федерального резервного банка Нью-Йорка до сих пор не полностью раскрыта. Исследователь Юстас Муллинс утверждает, что в 1983 г. 27 банков владели акциями ФРБ Нью-Йорка, причем 10 из них контролировали 66 % всех акций, а пять банков — 53 %. Эти пять банков, по его мнению, управляются семьей Ротшильдов и их партнерами, которые не обязательно являются американцами. Муллинс также указывает на тесные связи ключевых акционеров ФРБ Нью-Йорка с Лондонским Сити и Банком Англии, который, как он считает, находится под контролем Ротшильдов.

Американский исследователь и публицист Гэри Ках в своей книге, вышедшей в начале 1990-х гг. даёт несколько иной список ключевых акционеров Федерального резервного банка Нью-Йорка. Он определил восемь крупнейших акционеров: «Rothschild Banks из Лондона и Берлина; Lazard Brothers Banks из Парижа; Israel Moses Seif Banks из Италии; Warburg Bank из Гамбурга и Амстердама; Lehman Brothers из Нью-Йорка; Kuhn, Loeb Bank из Нью-Йорка; Chase Manhattan» [12]; Goldman Sachs из Нью-Йорка [23]. Нетрудно заметить, что он фактически воспроизводит тот список, который существовал на момент формирования капитала ФРС США в 1914–1915 гг.

Более свежую раскладку ключевых акционеров ФРБ Нью-Йорка дают Пэм Мартенс (Pam Martens) и Расс Мартенс (Russ Martens) в статье «These Are the Banks that Own the New York Fed and Its Money Button» («Это банки, которым принадлежит Федеральный резервный банк Нью-Йорка и его денежная кнопка»), которая была опубликована в 2019 г. [24] Крупнейшими акционерами Федерального резервного банка Нью-Йорка являются

следующие пять банков Уолл-стрит: JPMorgan Chase, Citigroup, Goldman Sachs, Morgan Stanley и Bank of New York Mellon. Эти пять банков представляют две трети из восьми глобальных системно важных банков (G-SIB) в Соединенных Штатах.

Остальные три G-SIB — это Bank of America, акционер Федерального резервного банка Ричмонда; Wells Fargo, акционер Федерального резервного банка Сан-Франциско; и State Street, акционер Федерального резервного банка Бостона.

Напомню, что по горячим следам мирового финансового кризиса 2008–2009 гг. при Банке международных расчетов (БМР) в Базеле центральными банками ведущих стран мира в 2009 г. был учрежден Совет по финансовой стабильности (Financial Stability Board). Указанный Совет составил Список системно важных банков (List of systemically important banks). Все системно важные банки разделены на глобальные (G-SIB) и страновые, или национальные (D-SIB). Список периодически пересматривается. На конец прошлого года в списке G-SIB числилось 29 банков. Этот список представляет собой своеобразный рейтинг банков по их глобальной значимости. Первые строчки занимают такие американские банки, как JP Morgan Chase, Bank of America и Citigroup [25]. Первый и третий из названных банков, согласно версиям современных экспертов, являются ключевыми акционерами ФРБ Нью-Йорка.

Во время мирового финансового кризиса 2008–2009 гг., как отмечают Пэм и Расс Мартенс в своей статье, Федеральный резервный банк Нью-Йорка сыграл решающую роль в системе ФРС США. Совет управляющих ФРС предоставил Нью-Йоркскому банку беспрецедентные полномочия для спасения банков Уолл-стрит. Аудит ФРС, проведенный после кризиса, показал, что для поддержки банков было выделено более 16 трлн долларов (о чем я уже выше сказал). По мнению авторов, все эти деньги были выданы одним федеральным банком — ФРБ Нью-Йорка. Более того, сумма выданных кредитов, фигурирующая в отчете аудиторов, сильно занижена. Всего было выдано 29 трлн долларов, причём большая часть под обеспечение «мусорными» ценными бумагами.

В настоящее время президентом (управляющим) Федерального резервного банка Нью-Йорка является Джон К. Уильямс (John C. Williams). На сайте ФРС США читаем: «Джон К. Уильямс вступил в должность 18 июня 2018 г. в качестве

11-го президента и главного исполнительного директора Второго округа Федерального резервного банка Нью-Йорка. В этом качестве он является заместителем председателя и постоянным членом Федерального комитета по открытым рынкам, группы, ответственной за формулирование денежно-кредитной политики страны»¹. О нынешнем главе ФРБ Нью-Йорка известно немного. Очень закрытая личность.

Зато имеется обширная литература по первому главе этого федерального банка — Бенджамину Стронгу-младшему (Benjamin Strong Jr.). Он занимал пост управляющего Федерального резервного банка Нью-Йорка в течение 14 лет до своей смерти (1914–1928). Бенджамин Стронг сыграл ключевую роль в создании Федеральной резервной системы США. Он активно выступал за принятие Закона о Федеральном резерве в 1913 г., и в награду за свои усилия был назначен первым руководителем Федерального резервного банка Нью-Йорка. По сути, он стал не только архитектором Федерального резервного банка Нью-Йорка, но и всей Федеральной резервной системы США. Именно ему удалось протолкнуть через Конгресс поправку к закону о ФРС, отменявшую 20-летний срок деятельности американского Центробанка и сделавшего его постоянно действующим институтом. Бенджамин Стронг оказывал большое влияние на политику и действия всей Федеральной резервной системы и, по сути, на финансовую политику всех Соединенных Штатов и Европы. Тесно взаимодействовал с Норманом Монтегю (Norman Montagu), который был главой Банка Англии в 1920–1944 г. Также с Ялмаром Шахтом (Hjalmar Schacht), который был директором Национального банка Германии (1916–1923), а затем президентом Рейхсбанка (1923–1930).

Назову лишь некоторые книги, посвященные деятельности Бенджамина Стронга на посту главы Федерального резервного банка Нью-Йорка: Лестер Чандлер «Бенджамин Стронг, центральный банкир» (Lester Chandler. Benjamin Strong, central banker, 1958); Лиакат Ахамед «Хозяева финансов: Банкиры, которые сломали мир» (Liaquat Ahamed. Lords of Finance: The Bankers Who Broke the World, 2009); Ротбард, Мюррей «Великая депрессия в Америке» (Rothbard, Murray, America's Great Depression, 2000); Билл Брайсон «Одно лето: Америка, 1927» (Bill Bryson, One Summer: America, 1927, 2013).

¹ <https://www.federalreserve.gov/aboutthefed/federal-reserve-system-new-york.htm>

Авторы указанных книг помимо прочего обращают внимание на то, что именно Бенджамину Стронгу принадлежит главная роль в подготовке самого разрушительного в истории капитализма мирового экономического кризиса, который начался с паники на фондовой бирже Нью-Йорка в октябре 1929 г. В 1927 г., несмотря на протесты тогдашнего президента США Герберта Гувера, Стронг понизил ключевую ставку Федерального резерва до беспрецедентно низкого уровня — 0,5 %. Это способствовало тому, что в 1928 г. на фондовом рынке США надулись гигантские «пузыри». Они начали лопаться в октябре 1929 г. Но Стронг этого не застал, так как в октябре 1928 г. скончался.

Не раз встречал мнения экспертов, согласно которым для ФРС США большую значимость играет фигура не председателя Совета управляющих Федерального резерва, а управляющего ФРБ Нью-Йорка. Если в подборе кандидата на первую из названных должностей принимает участие президент США и сенат, то решение по второй из названных должностей принимают главные акционеры ФРБ Нью-Йорка, т. е. банки Уолл-стрит. Нынешний председатель Совета управляющих ФРС США Джером Пауэлл находится в центре внимания мировых СМИ. А вот управляющий ФРБ Нью-Йорка Джон Уильямс находится в тени. Его имя порой оказывается неизвестным даже тем, кто имеет отношение к финансам и экономике.

Можно ли вычислить ключевых акционеров ФРС США?

Как я уже выше отметил, в федеральных банках, составляющих ФРС США, все банки-акционеры (независимо от величины активов, капитала и других показателей) имеют формальное равенство. И их число, согласно экспертным оценкам, составляет от 2 до 3 тыс. Но дело в том, что подавляющее количество банков-акционеров, по мнению экспертов, не являются абсолютно независимыми. В капитале таких банков могут участвовать банки более крупные. Банки, участвующие в капитале федеральных резервных банков, можно назвать номинальными акционерами. А реальными акционерами могут быть банки, которые контролируют номинальных акционеров через участие в капитале или с помощью неакционерных форм контроля. Чтобы ответить на вопрос: кто является реальными акционерами (хозяевами) федеральных банков и всей ФРС США, следует иметь очень широкую картину устройства

банковского и финансового мира. Причем не только и не столько мира США, сколько мира глобального. Эту картину можно представить в виде пирамиды, на вершине которой находятся банки и иные организации, над которыми уже никакого контроля нет. Их можно назвать «акционерами последней инстанции». А на более низких этажах пирамиды могут находиться и те банки, которые мы назвали «номинальными акционерами» ФРС США. Итак, в идеале для того, чтобы чётко понимать, кто контролирует ФРС США, надо иметь картину этой самой пирамиды в масштабах всего глобального мира.

В начале 2010-х годов швейцарские ученые из Цюрихского университета создали модель глобальной финансовой системы, которая показала, как 147 крупных корпораций контролируют значительную часть мировой экономики. Исследование основывалось на данных о 37 млн компаний, собранных в базе Orbis 2007. Используя суперкомпьютер, учёные проанализировали связи между 43060 транснациональными корпорациями и обнаружили «ядро» системы — 1318 компаний, которые притягивают финансовые потоки. Внутри этого ядра они выделили «ядро в ядре», состоящее из 147 компаний, которые контролируют 1318 компаний и, фактически, управляют значительной частью мировой экономики. «Клуб 147», как его называют, является вершиной этой пирамиды» [32] и, по мнению исследователей, представляет собой «мировое экономическое правительство».

По данным швейцарских исследователей, «ядро» контролировало около 60 % реального сектора мировой экономики. А «клуб 147» («ядро в ядре») — 40 %. Самое интересное в этом исследовании — список топ-10 из тех 147 корпораций, которые образуют «ядро в ядре». Вот этот список по состоянию на 2007 г. (с долей участия в мировой сети финансовых потоков и экономических связей в процентах; в скобках указана страна, в юрисдикции которой находится головная компания):

- 1) Barclays Plc (Великобритания) — 4,05
- 2) Capital Group Companies Inc (США) — 2,61
- 3) FMR Corporation (США) — 2,28
- 4) AXA (Франция) — 2,23
- 5) State Street Corporation (США) — 1,81
- 6) JP Morgan Chase & Co (США) — 1,53
- 7) Legal & General Group Plc (Великобритания) — 1,47
- 8) The Vanguard Group Inc (США) — 1,23
- 9) UBS AG (Швейцария) — 1,21
- 10) Merrill Lynch & Company Inc (США) — 0,99.

Итого, организации из топ-10 стягивали почти пятую часть всех финансовых потоков в мире (если быть точным — 19,41 %). Конечно, это картина 17-летней давности. Наверняка за это время в мире произошли большие подвижки. В частности, банка Merrill Lynch & Company Inc в 2008 г. уже не стало, он вошел как подразделение в состав Bank of America.

На самой вершине мировой финансовой пирамиды находился британский банк Barclays из Лондонского Сити. Нельзя исключать, что именно этот банк относится к группе ключевых акционеров ФРС США. Впрочем, знакомство с последними данными о составе акционеров банка Barclays показывает, что он британский только по юрисдикции регистрации, а по капиталу скорее американский. Крупнейшие акционеры Barclays plc по состоянию на 2024 г. (в скобках — процент акций): BlackRock (8,25), Dodge & Cox (4,9), The Vanguard Group (4,8), Causeway Capital Management (3,12), Credit Suisse, Investment Banking and Securities Investments (3,20), Solium Capital UK (3,14), Qatar Investment Authority (2,78). Первые четыре акционера из приведенного списка — американские организации (суммарно на них пришлось 21,07 % акций).

Примечательно, что в списке крупнейших публичных компаний мира «Forbes Global 2000» за 2023 г. Barclays занял лишь 164-е место. Но эксперты полагают, что подобного рода рейтинги не учитывают в полной мере возможное влияние на экономику тех или иных банков и компаний. И по банку Barclays принимались во внимание лишь формальные показатели¹ [26]. Тонкости вопросов многоуровневого контроля банка Barclays в расчёт не принимались. Указанный банк Лондонского Сити я привел лишь как пример.

Конечно, картина, которую нарисовали швейцарские исследователи не может быть названа очень точной. Но знакомство с исследованием раскрывает общие принципы построения финансовой пирамиды. Выясняется, что для контроля над компаниями, банками и прочими бизнес-структурами совсем не обязательно владеть блокирующим пакетом акций, составляющим 50 % капитала плюс одна акция. Иногда так называемый «контрольный мультипликатор» может достигать значений 100 или даже 1000. Это значит, что с помощью одного доллара, вложенных в акции, можно контролировать капиталы в размере 100 или даже 1000 долларов.

¹ Вот основные показатели банка Barclays за 2023 г. (млрд ф. ст.): выручка — 25,38; чистая прибыль — 4,27; активы — 1477; собственный капитал — 71,20.

И ещё. Когда я начал изучать состав акционеров того самого «ядра в ядре» (147 корпораций), я с удивлением обнаружил, что списки акционеров по отдельным корпорациям очень похожи. Происходит как бы перекрестное участие в капитале участников «ядра в ядре». Такое перекрестное участие тесно связывает всех членов «клуба 147».

Между прочим, не все участники «клуба 147» являются публичными акционерными обществами подобно банку Barclays. Те члены «клуба 147», которые являются непубличными компаниями, вполне вероятно, принадлежат напрямую не юридическим, а физическим лицам. Информация о владельцах непубличных компаний из «клуба 147» закрыта и надёжно охраняется. Если бы такая информация была доступна, то вероятно, мы и сумели бы ответить на вопрос, кто персонально является членом мировой закулисы и кому конкретно принадлежит ФРС США.

По ходу отмечу, что существует большой массив работ, авторы которых пытаются составить списки «мировой закулисы» или «тайного мирового правительства». Но существуют большие сомнения в том, насколько эти списки точны. И возникает ещё ряд вопросов. Насколько состав «мирового тайного правительства» устойчив? Есть ли чёткая грань между той частью мировой элиты, которая относится к «тайному мировому правительству», и той, которая не относится? Существует ли вообще «мировое тайное правительство» или же речь может идти просто о некой супермонополии, деятельность которой нацелена исключительно на получение максимальной прибыли?

В качестве примера работы, преследующей цель составления персонального списка мировой элиты, могу назвать книгу американского публициста и бывшего сотрудника британских спецслужб Джона Коулмана «Комитет 300», которая впервые была опубликована в 1992 г. Полное англоязычное название: «The Conspirators' Hierarchy: The Committee of 300» («Иерархия заговорщиков: Комитет 300»). Эта книга издавалась на многих языках, в том числе и на русском языке в России [27].

Книга интересная. Но список членов «Комитета 300» вызывает много вопросов. Во-первых, в нём фигурируют лица, относящиеся к разным периодам истории; он не является списком на какой-то определённый момент времени. Во-вторых, список формировался на основе других списков — таких, которые представляли перечни членов разного рода тайных и закулисных орга-

низаций — «Круглого стола», «Бильдербергского клуба», «Трёхсторонней комиссии», «Богемской роши», «Римского клуба» и т. п. Есть серьёзные вопросы по исходным спискам и по отбору фигурантов исходных списков в окончательный список членов «Комитета 300». Одним из серьёзных недостатков работы (а последние её доработанные издания весьма объёмные) является то, что в фокусе исследования — тайные общества и клубы. А Федеральная резервная система США у Джона Коулмана оказалась на периферии его внимания.

Вновь возвращусь к списку «147». Сопоставим его со списком банков, которые в период финансового кризиса получили в общей сложности 16 трлн долларов от Федерального резерва США (это цифра из аудиторского отчета 2011 г., о котором я говорил выше). Примечательно, что и в том, и в другом списке фигурируют одни и те же банки. Банки Уолл-стрит, Лондонского Сити, банки континентальной Европы (Швейцарии, Германии, Франции, Италии). В частности, в обоих списках представлено ядро банковской системы США, состоящее из шести банков: Bank of America, JP Morgan Chase, Morgan Stanley, Goldman Sachs, Wells Fargo, Citigroup. Они устойчиво занимают первые сточки американских и мировых рейтингов банков по показателям активов, оборотов, чистых прибылей и собственного капитала. В 2015 г. я провел анализ указанных банков на предмет выявления их собственников.

«Акционеры последней инстанции»: «Большая четверка» финансовых холдингов

В структуре акционеров «большой шестерки» американских банков преобладают институциональные инвесторы — различные финансовые компании, включая другие банки. Это свидетельствует о наличии перекрестного владения акциями. На начало 2015 г. число таких инвесторов в каждом банке колебалось от 826 (Morgan Stanley) до 1795 (JP Morgan Chase).

В каждом из банков можно выделить группу ключевых акционеров, владеющих более 1 % капитала. Их число варьируется от 10 до 20, и состав этой группы практически идентичен во всех банках «большой шестерки».

Вот список таких устойчивых держателей акций банков Уолл-стрит: Vanguard Group, State Street Corporation, FMR (Fidelity), BlackRock, Northern Trust, JP Morgan Chase, Capital World Investors, Massachusetts Financial Services, Price (T. Rowe) Associates Inc., Mitsubishi UFJ Financial

Group, Inc., Berkshire Hathaway Inc., Dodge & Cox Inc., Invesco Ltd., Franklin Resources, Inc., Bank of New York Mellon Corporation и некоторые другие.

Наиболее часто в верхних строчках списков акционеров банков Уолл-стрит фигурируют такие инвесторы, как Vanguard Group, State Street Corporation, FMR (Fidelity), BlackRock. Это финансовые холдинги, которые называют «большой четвёркой» или «финансовым квартетом». По ходу ещё раз напомним, что «большая четвёрка» находится в списке «147» причем в верхних строчках.

В настоящее время активы под управлением у холдинга FMR Corporation (Fidelity) оцениваются в 13,7 трлн долл., у Black Rock — в 10,5 трлн долл. The Vanguard Group управляет активами, превышающими 8 трлн долларов. Примерно такой же показатель у State Street Corporation. Итого под управлением «большой четвёрки» находятся активы, оцениваемые примерно в 40 триллионов долларов. Что примерно в полтора раза превышает валовый внутренний продукт США за 2023 г.

«Примечательно, что «большая четвёрка» очень хорошо представлена и в банковском холдинге JP Morgan Chase, который по основным показателям является ведущим банком Уолл-стрит. В 2015 г. доли в капитале JP Morgan Chase были следующие: Vanguard Group — 5,46 %; State Street Corporation — 4,71 %; FMR Corporation (Fidelity) — 3,48 %; Black Rock — 2,75 %.

Другой банковский холдинг, находящийся в верхних строчках списка «147» — The Bank of New York Mellon Corporation. В 2015 г. он контролировался тремя финансовыми компаниями «большой четвёрки»: Vanguard Group — 5,15 %; State Street Corporation — 4,72 %; FMR Corporation (Fidelity) — 2,62 %» [28, 29].

Я проверял присутствие этих финансовых холдингов в капитале не только банков Уолл-стрит, но и ведущих американских корпораций в других секторах и отраслях экономики США. Эта «большая четвёрка» присутствует везде: и в секторе информационных технологий (IT), и в авиакосмической промышленности, и в фармацевтике, и т. д. Получается, что «большая четвёрка» контролирует не только банковский сектор, но и всю экономику США [30].

И тут я никакой Америки не открываю. Всё это известно и зарубежным, и российским экспертам. Вот, например, что пишет один российский эксперт по поводу «большой четвёрки»: «Восемь крупнейших финансовых компаний США

(JP Morgan, Wells Fargo, Bank of America, Citigroup, Goldman Sachs, US Bancorp, Bank of New York Mellon и Morgan Stanley) на 100 % контролируются десятью акционерами, при этом всегда четыре компании присутствует во всех решениях: BlackRock, State Street, Vanguard и Fidelity» [31].

Конечно, возникает закономерный вопрос: кому принадлежат финансовые холдинги упомянутой «большой четвёрки»? Судя по всему, одни и те же лица. Имеет место перекрестное владение акциями и долями в капитале. Или, образно выражаясь, происходит «взаимное опыление» участников «финансового квартета». Кроме того, используется так называемое «кольцевое» владение акциями: компания из «большой четвёрки» владеет акциями других компаний, которые по отношению к первой выступают «дочками». А «дочки» владеют акциями «мамы» из «большой четвёрки». Кстати, при «кольцевой» схеме участия в капитале порой бывает трудно понять, где «мама», а где «дочка». Образно выражаясь, это один большой семейный бизнес.

Вот, например, большая часть капитала FMR (Fidelity), согласно статье в Википедии, принадлежит семье Джонсонов, которые считаются основателями компании. Также имеются лица, владеющие частью акций Fidelity, формально не принадлежащие семье Джонсонов, их представляют как действующих или «бывших менеджеров и сотрудников компании». Но Джонсоны и сотрудники компании — лишь номинальные акционеры, за ними стоят другие лица, реальные «хозяева денег» [32].

State Street Corporation — единственный участник «финансового квартета», имеющий статус банка. State Street — член ФРС США. Этот банк является и номинальным, и реальным акционером Федерального резерва. Главные акционеры самого банка State Street Corporation — братья по «финансовому квартету». Это BlackRock (доля в капитале 7,15 %) и Fidelity (4,81 %). На третьем месте State Street Global Advisors, Inc. — 4,73 %; это «дочка» State Street Corporation. Итого на трёх акционеров из тесного семейства «большой четвёрки» приходится 16,69 %.

А вот BlackRock — это публичное акционерное общество. Вроде бы полная картина по всем акционерам. Но картина очень сложная. Здесь мы видим в качестве акционеров братьев по «финансовому квартету»: «The Vanguard Group, Inc. — 4,81 % и Fidelity — 2,18 %.

А такой собрат как State Street Corporation представлен в капитале BlackRock своими

«дочками»: State Street Global Advisors, Inc. — 3,36 %, State Street Global Advisors (Australia) Limited — 0,86 %.

Наконец, в капитале BlackRock участвуют его «дочки»: BlackRock Institutional Trust Company, N.A. — 2,50 %, BlackRock Fund Advisors — 1,50 %, BlackRock Investment Management (UK) Limited — 1,00 %, BlackRock Advisors, LLC — 0,60 %, BlackRock Investment Management, LLC — 0,40 %» [32] — пишет Филатов Е. А. в статье «Планы “большой четвёрки хозяев денег”» [32].

Итак, в капитале BlackRock два собрата по «финансовому квартету» имеют суммарную долю в 6,99 %; две «дочки» третьего собрата (State Street Corporation) имеют суммарную долю 4,22 %; пять «дочек» самого BlackRock имеют суммарную долю в 6,00 %. Итого по выше названным девяти акционерам суммарная доля равняется 17,21 %.

Конечно, можно и далее углубляться в исследование акционеров BlackRock, которое, наверняка выявит и других инвесторов, тесно ассоциированных с «финансовым квартетом». Но, учитывая сильное «распыление» капитала многих рядов инвесторов, можно предполагать, что и доля в акционерном капитале, равная 17,21 %, вполне достаточна для того, чтобы эффективно управлять финансовым холдингом BlackRock.

Финансовый холдинг The Vanguard Group, являющийся четвёртым участником «финансового квартета», принадлежит 58 акционерам, среди которых как частные лица, так и инвестиционные фонды. Эти фонды управляются дочерними структурами самой The Vanguard Group. Однако подробности о самих фондах, структуре их активов и их доле в компании не разглашаются¹. В статье Википедии по данной корпорации ещё сообщается, что более 70 % акций принадлежит 23 частным лицам, которые представляют руководство компании.

Из всех компаний «финансового квартета» самой «непрозрачной» все признают The Vanguard Group. На этом основании делается вывод, что в «большой четвёрке» она идет под номером один.

Принято считать, что компании «большой четвёрки» выступают в качестве пассивных ин-

весторов, управляющих деньгами своих клиентов и преследующих цель максимизации прибыли в пределах разумных рисков путём перераспределения полученных в траст денег клиентов между объектами инвестирования во многих странах и в масштабах всей планеты. Но не вмешиваясь в текущее управление объектами инвестирования (компаниями). Об этом участники «финансового квартета» заявляют на своих сайтах. Однако на практике бывает, что очень даже вмешиваются. Но главное, что они имеют право голоса на всеобщих собраниях акционеров и этим правом активно пользуются. Особенно при выборах высшего руководства компаний, для чего у них есть команды специалистов. Так что «большая четвёрка» не просто управляет активами (величина которых, как я отметил выше, составляет сегодня порядка 40 трлн долларов) путём механической покупки и продажи акций и долей в капитале. Они очень даже активно участвуют в управлении десятками и сотнями тысяч компаний по всему миру. В том числе в США.

«Большая четвёрка» — ультра-монополия, за вывесками четырёх финансовых холдингов скрываются те самые, кого принято называть «хозяевами денег». Именно они и управляют Федеральной резервной системой США, которая является их главным инструментом покупки всего и вся на планете. Попытки заглянуть за завесу «большой четвёрки» предпринимают многие пытливые исследователи в разных странах мира. Конечно, персональных списков закулисья составить никто не может. Мелькают отдельные имена. Но чаще всего это менеджеры, «говорящие головы», «пресс-секретари». Так, в публикациях о BlackRock постоянно упоминается Ларри Финк, которого представляют председателем и генеральным директором указанного финансового холдинга. Да, он топ-менеджер, даже соучредитель корпорации (она учреждена в 1988 г.), имеет какую-то долю акций. Но, как признают эксперты, не он является реальным хозяином холдинга.

А вот корпорация The Vanguard Group чаще всего ассоциировалась с Джоном Боглом. Он считается основателем этого финансового холдинга (год основания — 1974) и его руководителем. Богл ушел из жизни в 2019 г. в возрасте 89 лет. С 2018 г. на посту президента и председателя совета директоров холдинга — Мортимер Джей (Тим) Баклей. Символический совладелец компании и топ-менеджер, но не реальный хозяин.

¹ Впрочем, о принадлежности ряда инвестиционных фондов к финансовому холдингу The Vanguard Group можно догадаться по названиям фондов, в которых содержится слово «Vanguard». Например: Vanguard Total Stock Market Index Fund, Vanguard 500 Index Fund, Vanguard Total Bond Market Index Fund, Vanguard Institutional Index Fund и др.

Но отдельных персон, стоящих за той или иной вывеской «Большой четверки», называют. Более того, принято считать, что каждый из финансовых холдингов «Большой четверки» управляется разными кланами.

Так, ряд экспертов полагают, что BlackRock представляет интересы клана Ротшильдов, Fidelity — Рокфеллеров, State Street Corporation — Морганов, The Vanguard Group — Виндзоров [32]. О том, как выстраиваются отношения между этими участниками мирового «квартета», общего мнения среди экспертов нет.

На этот счёт имеется обширная литература (в формате монографий, коллективных сборников, статей, заметок), перечень которой может занять несколько страниц. Но, как это ни парадоксально, наиболее убедительная версия того, как функционирует мировая закулиса, изложена не в каких-то академических исследованиях, а в художественном произведении. Речь идёт о романе английского писателя Джорджа Оруэлла «1984». Напомню, что в этом романе при-

ведены две главы труда некоего мифического героя по имени Эммануэль Гольдштейн. Указанный труд представлен Джорджем Оруэллом как своеобразный учебник, который называется «Теория и практика олигархического коллективизма». Мне кажется, что закулисная жизнь рассмотренного мною «финансового квартета» лучше всего может быть определена как «олигархический коллективизм». Пересказывать этот учебник по теории и практике олигархического коллективизма, автором которого является конечно же сам Джордж Оруэлл, я не собираюсь¹. Но знакомство с ним поможет лучше понять, как нынешняя мировая финансовая олигархия управляет Федеральной резервной системой США.

¹ Для желающих разобраться в данном вопросе могу рекомендовать свою книгу: Катасонов В. Ю. Роман Джорджа Оруэлла «1984» и современность. М.: Наше завтра, 2014. Особо рекомендую обратить внимание на раздел «Олигархический коллективизм из романа «1984» и современный мир».

Список источников

1. IMF Data. URL: <https://data.imf.org/?sk=e6a5f467-c14b-4aa8-9f6d-5a09ec4e62a4> (дата обращения 07.08.2024).
2. Катасонов В. Ю. Панорама Центробанков. Федеральная Резервная Система США // Золотой инвест клуб. URL: <https://www.zolotoy-club.ru/tpost/amcju7h9u1-panorama-tsentrobankov-federalnaya-rezer> (дата обращения 07.08.2024).
3. Экономика США в цифрах 2023–2024. Статистика онлайн. URL: <https://take-profit.org/statistics/countries/united-states/> (дата обращения 07.08.2024).
4. Катасонов В. Ю. Супердоллар — валюта глубинного государства // Фонд стратегической культуры. URL: <https://www.fondsk.ru/news/2020/01/05/superdollar-valjuta-glubinnogo-gosudarstva.html> (дата обращения 07.08.2024).
5. Катасонов В. Ю. Приближается очередная «круглая дата» ФРС США: повод в очередной раз задуматься // Фонд стратегической культуры. URL: <https://fondsk.ru/news/2023/12/19/priblizhaetsya-ocherednaya-kruglaya-data-frs-ssha-povod-v-ocherednoy-raz-zadumatsya> (дата обращения 07.08.2024).
6. Саттон Э. Власть доллара / пер. с англ. М.: ФЭРИ-В, 2003.
7. The 11th edition of The Fed Explained: What the Central Bank Does (formerly The Federal Reserve System Purposes & Functions). URL: <https://www.federalreserve.gov/aboutthefed/the-fed-explained.htm> (дата обращения 07.08.2024).
8. Коулман Дж. Комитет 300. Тайны мирового правительства / пер. с англ. М.: ИД «Витязь», 2005.
9. Федеральная резервная система / Википедия. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Федеральная_резервная_система (дата обращения 07.08.2024).
10. Number of FDIC-insured commercial banks in the United States from 2000 to 2023. URL: <https://www.statista.com/statistics/184536/number-of-fdic-insured-us-commercial-bank-institutions/#:~:text=In%202021%2C%20there%20were%204%2C236,FDIC%2Dinsured%20banks%20in%20the%20country> (дата обращения 07.08.2024).
11. Banks in the United States / Tadviser. URL: https://tadviser.com/index.php/Article:Banks_in_the_United_States (дата обращения 08.08.2024).
12. The Federal Reserve Board / Financial Sense URL: <https://www.financialsense.com/contributors/rob-kirby/benedict-benjamin-bernanke> (дата обращения 08.08.2024).

13. Угроза исходит из Лондона. Интервью Л. Ларуша в интернет-журнале RPMonitor, 29 сентября 2007 г. Беседовал А. Кобяков / Викичтение. URL: <https://pub.wikireading.ru/37460> (дата обращения 08.08.2024).
14. Катасонов В. Ю. Дивный новый мир финансов. М.: Книжный мир, 2019.
15. Pittman M., Ivry B. U.S. Taxpayers Risk \$9.7 Trillion on Bailout Programs, 2009. URL: <https://www.abovetopsecret.com/forum/thread435443/pg1> (Дата обращения 08.08.2024).
16. Катасонов В. Ю. За кулисами международных финансов. М.: Кислород, 2014. 320 с.
17. Коптев Д. Должники ФРС попали под суд // Информационно-аналитический портал «Республика». URL: <https://republikakz.wordpress.com/2009/08/25/%D0%B4%D0%BE%D0%BB%D0%B6%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%B8-%D1%84%D1%80%D1%81-%D0%BF%D0%BE%D0%BF%D0%B0%D0%BB%D0%B8-%D0%BF%D0%BE%D0%B4-%D1%81%D1%83%D0%B4/> (дата обращения 08.08.2024).
18. Катасонов В. Ю. Хозяева денег. 100-летняя история ФРС. М.: Тион, 2023.
19. Катасонов В. Ю. Заговор молчания вокруг самого крупного финансового скандала XXI века // Русская народная линия. URL: https://ruskline.ru/analitika/2011/10/03/zagovor_molchaniya_vokrug_samogo_kрупnogo_finansovogo_skandala_xxi_veka/ (дата обращения 08.08.2024).
20. Total assets of the Federal Reserve in 2022, by bank / Statista. URL: <https://www.statista.com/statistics/1386913/federal-reserve-total-assets-by-bank/> (дата обращения 08.08.2024).
21. Хаггер Н. Синдикат. История тайного мирового правительства / пер. с англ. М.: Столица-Принт, 2007.
22. Second District State Member Banks // Federal Reserve Bank of New York. URL: <https://www.newyorkfed.org/banks.html> (дата обращения 08.08.2024).
23. Ках Г. Глобализация. На пути к всемирному завоеванию / пер. с англ. М.: Христианское библейское братство, 2008.
24. Martens P., Martens R. These Are the Banks that Own the New York Fed and Its Money Button. URL: <https://wallstreetonparade.com/2019/11/these-are-the-banks-that-own-the-new-york-fed-and-its-money-button/> (дата обращения 08.08.2024).
25. 2023 List of Global Systemically Important Banks (G-SIBs) // Financial Stability Board. URL: <https://www.fsb.org/2023/11/2023-list-of-global-systemically-important-banks-g-sibs/> (дата обращения 08.08.2024).
26. Barclays PLC Annual Report 2023. URL: <https://home.barclays/content/dam/home-barclays/documents/investor-relations/reports-and-events/annual-reports/2023/Barclays-PLC-Annual-Report-2023.pdf> (дата обращения 08.08.2024).
27. Коулман Дж. Комитет 300. Тайны мирового правительства. М.: ИД «Витязь», 2005.
28. Катасонов В. Ю. Банки правят миром. А кто правит банками? (I) // Фонд стратегической культуры. URL: <https://www.fondsk.ru/news/2015/05/12/banki-pravjat-mirom-a-kto-pravit-bankami-i.html> (дата обращения 08.08.2024).
29. Катасонов В. Ю. Банки правят миром. А кто правит банками? (II) [статья] / Фонд стратегической культуры. URL: <https://www.fondsk.ru/news/2015/05/13/banki-pravjat-mirom-a-kto-pravit-bankami-ii.html> (Дата обращения 08.08.2024).
30. Катасонов В. Ю. BlackRock берет Америку за горло // Фонд стратегической культуры. URL: <https://www.fondsk.ru/news/2021/03/25/blackrock-beret-ameriku-za-gorlo.html> (дата обращения 08.08.2024).
31. 4 компании Контролирующих Мир, 2017 // LiveJournal. URL: <https://fingaring.livejournal.com/41456.html> (дата обращения 08.08.2024).
32. Филатов Е. А. Планы «Большой четвёрки хозяев денег». URL: <file:///C:/Users/User/Downloads/planu-bolshoy-chetverki-hozyaev-deneg.pdf> (дата обращения 08.08.2024).

References

1. IMF Data. Available from: <https://data.imf.org/?sk=e6a5f467-c14b-4aa8-9f6d-5a09ec4e62a4> (data obrashcheniya 07.08.2024). (In Russ.).
2. Katasonov VYu. Panorama Centrobankov. Federal'naya Rezervnaya Sistema SShA // Zolotoj invest klub. Available from: <https://www.zolotoy-club.ru/tpost/amcju7h9u1-panorama-tsentrobankov-federalnaya-rezer> (data obrashcheniya 07.08.2024). (In Russ.).
3. Ekonomika SShA v cifrah 2023–2024. Statistika onlajn. Available from: <https://take-profit.org/statistics/countries/united-states/> (data obrashcheniya 07.08.2024). (In Russ.).

4. Katasonov VYu. Superdollar — valyuta glubinnogo gosudarstva // Fond strategicheskoy kul'tury. Available from: <https://www.fondsk.ru/news/2020/01/05/superdollar-valyuta-glubinnogo-gosudarstva.html> (data obrashcheniya 07.08.2024). (In Russ.).
5. Katasonov VYu. Priblizhaetsya ocherednaya «kruglaya data» FRS SShA: povod v ocherednoj raz zadumat'sya // Fond strategicheskoy kul'tury. Available from: <https://fondsk.ru/news/2023/12/19/priblizhaetsya-ocherednaya-kruglaya-data-frs-ssha-povod-v-ocherednoy-raz-zadumatsya> (data obrashcheniya 07.08.2024). (In Russ.).
6. Satton E. Vlast' dollara. Moscow; FERI-V, 2003. (In Russ.).
7. The 11th edition of The Fed Explained: What the Central Bank Does (formerly The Federal Reserve System Purposes & Functions). Available from: <https://www.federalreserve.gov/aboutthefed/the-fed-explained.htm> (data obrashcheniya 07.08.2024).
8. Koulman Dzh. Komitet 300. Tajny mirovogo pravitel'stva. Moscow; ID «Vityaz'», 2005. (In Russ.).
9. Federal'naya rezervnaya sistema / Vikipediya. Available from: https://ru.wikipedia.org/wiki/Федеральная_резервная_система (data obrashcheniya 07.08.2024). (In Russ.).
10. Number of FDIC-insured commercial banks in the United States from 2000 to 2023. Available from: <https://www.statista.com/statistics/184536/number-of-fdic-insured-us-commercial-bank-institutions/#:~:text=In%202021%2C%20there%20were%204%2C236,FDIC%2Dinsured%20banks%20in%20the%20country> (data obrashcheniya 07.08.2024).
11. Banks in the United States // Tadviser. Available from: https://tadviser.com/index.php/Article:Banks_in_the_United_States (data obrashcheniya 08.08.2024).
12. The Federal Reserve Board // Financial Sense. Available from: <https://www.financialsense.com/contributors/rob-kirby/benedict-benjamin-bernanke> (data obrashcheniya 08.08.2024).
13. Ugroza iskhodit iz Londona. Interv'yu L. Larusha v internet-zhurnale RPMonitor, 29 sentyabrya 2007 g. Besedoval A Kobayakov / Vikichtenie. Available from: <https://pub.wikireading.ru/37460> (data obrashcheniya 08.08.2024). (In Russ.).
14. Katasonov VYu. Divnyj novyj mir finansov. Moscow; Knizhnyj mir, 2019. (In Russ.).
15. Pittman M, Ivry B. U.S. Taxpayers Risk \$9.7 Trillion on Bailout Programs, 2009. Available from: <https://www.abovetopsecret.com/forum/thread435443/pg1> (data obrashcheniya 08.08.2024).
16. Katasonov VYu. Za kulisami mezhdunarodnyh finansov. M.: Kislorod, 2014. 320 s. (In Russ.).
17. Koptev D. Dolzhniki FRS popali pod sud / Informacionno-analiticheskij portal "Respublika". Available from: <https://respublikakz.wordpress.com/2009/08/25/%D0%B4%D0%BE%D0%BB%D0%B6%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%B8-%D1%84%D1%80%D1%81-%D0%BF%D0%BE%D0%BF%D0%B0%D0%BB%D0%B8-%D0%BF%D0%BE%D0%B4-%D1%81%D1%83%D0%B4/> (data obrashcheniya 08.08.2024). (In Russ.).
18. Katasonov VYu. Hozyaeva deneg. 100-letnyaya istoriya FRS. Moscow; Tion, 2023. (In Russ.).
19. Katasonov VYu. Zagovor molchaniya vokrug samogo krupnogo finansovogo skandala XXI veka. Available from: https://ruskline.ru/analitika/2011/10/03/zagovor_molchaniya_vokrug_samogo_krupnogo_finansovogo_skandala_xxi_veka/ (data obrashcheniya 08.08.2024). (In Russ.).
20. Total assets of the Federal Reserve in 2022, by bank / Statista. Available from: <https://www.statista.com/statistics/1386913/federal-reserve-total-assets-by-bank/> (data obrashcheniya 08.08.2024).
21. Hagger N. Sindikat. Istoriya tajnogo mirovogo pravitel'stva. Moscow; Stolica-Print, 2007. (In Russ.).
22. Second District State Member Banks / Federal Reserve Bank of New York. Available from: <https://www.newyorkfed.org/banks.html> (data obrashcheniya 08.08.2024).
23. Kah G. Globalizaciya. Na puti k vseмирному zavoevaniyu. Moscow: Hristianskoe biblejskoe bratstvo, 2008. (In Russ.).
24. Martens P, Martens R. These Are the Banks that Own the New York Fed and Its Money Button. Available from: <https://wallstreetonparade.com/2019/11/these-are-the-banks-that-own-the-new-york-fed-and-its-money-button/> (data obrashcheniya 08.08.2024).
25. 2023 List of Global Systemically Important Banks (G-SIBs). Financial Stability Board. Available from: <https://www.fsb.org/2023/11/2023-list-of-global-systemically-important-banks-g-sibs/> (data obrashcheniya 08.08.2024).
26. Barclays PLC Annual Report 2023. Available from: <https://home.barclays/content/dam/home-barclays/documents/investor-relations/reports-and-events/annual-reports/2023/Barclays-PLC-Annual-Report-2023.pdf> (data obrashcheniya 08.08.2024).

27. Koulman Dzh. Komitet 300. Tajny mirovogo pravitel'stva. Moscow; ID «Vityaz'», 2005 (In Russ.).

28. Katasonov VYu. Banki pravjat mirom. A kto pravit bankami? (I). Fond strategicheskoy kul'tury. Available from: <https://www.fondsk.ru/news/2015/05/12/banki-pravjat-mirom-a-kto-pravit-bankami-i.html> (data obrashcheniya 08.08.2024). (In Russ.).

29. Katasonov VYu. Banki pravjat mirom. A kto pravit bankami? (II). Fond strategicheskoy kul'tury. Available from: <https://www.fondsk.ru/news/2015/05/13/banki-pravjat-mirom-a-kto-pravit-bankami-ii.html> (data obrashcheniya 08.08.2024). (In Russ.).

30. Katasonov VYu. BlackRock берет Америку за горло. Fond strategicheskoy kul'tury. Available from: <https://www.fondsk.ru/news/2021/03/25/blackrock-beret-ameriku-za-gorlo.html> (data obrashcheniya 08.08.2024). (In Russ.).

31. 4 Kompanii Kontroliruyushchih Mir, 2017. LiveJournal. Available from: <https://fingaring.livejournal.com/41456.html> (data obrashcheniya 08.08.2024). (In Russ.).

32. Filatov EA. Plany «Bol'shoj chetverki hozyaev deneg». Available from: <file:///C:/Users/User/Downloads/plany-bolshoy-chetverki-hozyaev-deneg.pdf> (data obrashcheniya 08.08.2024). (In Russ.).

Информация об авторе

В. Ю. Катасонов — доктор экономических наук, член-корреспондент Академии экономических наук и предпринимательства.

Information about the author

Valentin Yu. Katasonov — Doctor of Economic Sciences, Corresponding Member of the Academy of Economic Sciences and Entrepreneurship.

Статья поступила в редакцию 25.07.2024; одобрена после рецензирования 15.08.2024; принята к публикации 20.08.2024

The article was submitted 25.07.2024; approved after reviewing 15.08.2024; accepted for publication 20.08.2024.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declare no conflicts of interests.

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО THINKERS OF THE PAST AND THE PRESENT

Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 7 (489). С. 74–83.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(7(489):74-83.

УДК 32.329

doi: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-74-83

Ф. ЛАССАЛЬ И И. Б. ШВЕЙЦЕР: ЭВОЛЮЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О РОЛИ ПРОФЕССИОНАЛЬНЫХ СОЮЗОВ В ПЕРЕУСТРОЙСТВЕ ОБЩЕСТВА

Владимир Иванович Ионесов¹, Сергей Николаевич Фоломеев²

¹ Самарский государственный институт культуры, Самара, Россия

² Самарский государственный экономический университет, Самара, Россия

Аннотация. В статье на основе анализа произведений Ф. Лассалья и И. Б. Швейцера, работ классиков марксизма и их ближайших соратников, трудов непосредственных участников немецкого рабочего профессионального движения второй половины XIX века, статей немецких и российских исследователей XIX–XXI вв. рабочего движения в Германии, работ и выступлений советских партийных функционеров 20-х гг. XX в. показана эволюция взглядов Ф. Лассалья и И. Б. Швейцера на роль профсоюзов в переустройстве общества в Германии. Указаны причины трансформации их воззрений, сходство и различие их подходов к руководству немецким рабочим движением с воззрениями К. Маркса и Ф. Энгельса. Показана недостаточная обоснованность критики классиков марксизма и позднейших исследователей, стоявших на позициях марксизма-ленинизма, лассальянской политики в отношении профсоюзов рабочих. На взгляды Ф. Лассалья и И. Б. Швейцера во многом влияли исторические условия тогдашней Германии, реалии борьбы политических сил, стремившихся подчинить своему влиянию немецкое рабочее профессиональное движение второй половины XIX в.

Ключевые слова: Ф. Лассаль, И. Б. Швейцер, классики марксизма, роль профсоюзов в преобразовании общества

Для цитирования: Ионесов В. И., Фоломеев С. Н. Ф. Лассаль и И. Б. Швейцер: эволюция представлений о роли профессиональных союзов в переустройстве общества // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 7 (489). С. 74–83. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-74-83.

Original article

F. LASSALLE AND I. B. SCHWEITZER: EVOLUTION OF PERSPECTIVES ABOUT THE ROLE OF TRADE UNIONS IN THE RECONSTRUCTION OF SOCIETY

Vladimir I. Ionesov¹, Sergey N. Folomeev²

¹ Samara State Institute of Culture, Samara, Russia

² Samara State Economic University, Samara, Russia

Abstract. In the article, based on an analysis of the works of F. Lassalle and I. B. Schweitzer, works of the classics of Marxism and their closest associates, works of direct participants in the German workers' professional movement of the second half of the 19th century, articles of German and Russian researchers of the 19th–21st centuries. the labor movement in Germany, the works and speeches of Soviet party functionaries of the 20s of the twentieth century, the evolution of the views of F. Lassalle and I. B. Schweitzer on the role of trade unions in the reconstruction of society in Germany. The reasons for the transformation of their views, the similarities and differences between their approaches to leading the German labor movement with the views of K. Marx and F. Engels are indicated. The insufficient validity of criticism of the classics of Marxism and later researchers who stood on the positions of Marxism-Leninism and Lassallean policies regarding workers' unions is shown. Based on the views of F. Lassalle and I. B. Schweitzer was largely influenced by the historical conditions of Germany at that time, the realities of the struggle of political forces that sought to subordinate to their influence the German workers' professional movement of the second half of the 19th century.

Keywords: F. Lassalle, I. B. Schweitzer, classics of Marxism, the role of trade unions in transforming society

For citation: Ionesov VI., Folomeev SN. F. Lassalle and I. B. Schweitzer: evolution of perspectives about the role of trade unions in the reconstruction of society. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(7(489):74-83. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-74-83.

Введение

В концепции государства будущего в германской социал-демократии конца XIX–начала XX вв. одним из актуальных вопросов был вопрос о роли профессиональных организаций в деле улучшения положения рабочего класса в условиях капиталистического общества. Значимость этой проблемы в теории марксизма состояла ещё и в том, что в зависимости от подхода к его решению осуществление социалистической революции насильственным способом либо становилась осознанной необходимостью, либо — если существовала возможность изменить в лучшую сторону материальное и духовное положение пролетариата реформистским путем — неотложность её проведения ставилась под сомнение.

Рабочее движение в Германии во второй половине XIX в. изначально формировалось и развивалось как политическое. Профессиональные организации страны, особенно на первых этапах формирования рабочего движения, ориентировавшиеся на идеологию марксизма, по отношению к социал-демократической партии, занимали подчинённое положение, уступая ей как по численности своих рядов, так и по влиянию на общественные процессы. Представители левого крыла социал-демократической партии считали, что профессиональные организации рабочих принципиально не могут улучшить положения пролетариев в обществе, даже добиваясь определенных, порой существенных уступок со стороны государства и предпринимателей, отвлекают рабочих от действительно революционной борьбы за своё освобождение. Однако такое мнение разделяли далеко не все члены партии. Авторитет профсоюзов в глазах, как трудящихся, так и членов партии существенно вырос на основе их успехов по защите прав рабочих.

В Германии в рассматриваемый период и социал-демократическая партия и близкие ей профессиональные союзы подвергались преследованию со стороны властей. Отличие состояло лишь в продолжительности и силе репрессий со стороны государства в отношении указанных организаций. Исходя из этого, менялась тактика действий последних и эффективность их деятельности. Эти обстоятельства сказывались и на выборе политических союзников.

Интересы самостоятельных рабочих организаций, связанных с деятельностью социал-демократической партии, часто совпадали с интересами независимых рабочих синдикатов. Личные контакты и связи их руководителей помогали осуществлению взаимодействия с руководством социал-демократической партии. Этому взаимодействию способствовала как внутренняя политика немецкого правительства, так и события, имевшие непосредственное отношение к деятельности социал-демократии и профсоюзов.

В СССР и ГДР исследовались в основном проблемы ревизионизма в германской социал-демократии конца XIX–начала XX вв. (Э. Бернштейн и др.), подвергались критике взгляды Ф. Лассалья, И. Б. Швейцера и других представителей рабочих организаций Германии, уклонявшихся от стратегической линии К. Маркса–Ф. Энгельса. В постсоветское время продолжились исследования проблем ревизионизма в социал-демократической партии Германии, исторических взглядов немецких социал-демократов конца XIX–начала XX вв., истории германской социал-демократии, биографий её лидеров. В последнее время появился ряд работ российских исследователей, изучавших переписку Ф. Лассалья и классиков марксизма, положение рабочих в Германии, социальную политику власти на промышленных предприятиях, рассматривалась проблема политических партий как ресурса для социального реформирования Германии, имеющих некоторое отношение к рассматриваемой теме¹. В исследовании взаимоотношений партий, профессиональных союзов, женских организаций европейских стран в XIX в. внесли свой вклад

¹ Григорьева О. В. Письма Фердинанда Лассалья к Карлу Марксу и Фридриху Энгельсу по рецензиям Франца Меринга // Молодой ученый. 2009. № 12 (12). С. 220–224; Григорьева О. В. Взгляды Фердинанда Лассалья на государство // Государство и право. 2012. № 5. С. 107–110; Лохова И. В. Положение рабочих в Германии в последней трети XIX–начала XX в. и отношение политической элиты страны к решению аграрного вопроса // Гуманитарные и юридические исследования. 2015. № 1. С. 9–55; 23. Лынка Т. И. Социальная политика на промышленных предприятиях Германии (2-я половина XIX–начало XX вв.) // Вестник Вятского государственного университета 2016. № 8. С. 51–56; Беспалова Л. Н. Политические партии как ресурс для социального реформирования Германии в 70-е годы XIX в. // Вестник Нижневартского государственного университета. 2019. № 3. С. 23–32.

и белорусские ученые¹. Отдельные аспекты рассматриваемой темы можно найти в работах немецких исследователей социалистического и пост-социалистического периода².

Несмотря на значительное количество работ по исследованию проблем германской социал-демократии конца XIX–начала XX в., социального законодательства и профсоюзной тематики, вопросы изучения взаимодействия и роли профессиональных союзов и социал-демократической партии Германии в концепции будущего государственного устройства в конце XIX–начала XX в. почти на сто лет остались без внимания исследователей. Эта тема была актуальной как в период дискуссии среди немецких социалистов о роли профсоюзов в переустройстве общества в Германии во второй половине XIX–начале XX в.³, так и в первые годы советской власти среди исследователей и партийных функционеров⁴.

¹ Чикалова И. Р. Партии, профессиональные союзы, женские организации Франции, Германии, Великобритании (1815–1914). Минск: Беларуская навука, 2015. 392 с.

² Grebing H. Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung. München, 1966; Zwahr H. Zur Konstituierung des Proletariats als Klasse. Strukturuntersuchung über das Leipziger Proletariat während der industriellen Revolution. München, 1981; Schröder W. Leipzig – die Wiege der deutschen Arbeiterbewegung. Wurzeln und Werden des Arbeiterbildungsvereins 1848/49 bis 1878/81. Berlin, Karl Dietz Verlag, 2010.

³ Гениш К. Фердинанд Лассаль: Человек и политик. Пер. с нем. Р. Давыдовой. Ленинград; Москва: Книга, 1925 (Л.: тип. им. Володарского, арендованная «Красной газетой»). 160 с.; Геркнер Г. Профессиональные союзы. Пер. с 3-го нем. Изд. Ф. О. Латернера. СПб.: Типо-литография «Энергия», 1906. 45 с.; Кампфмейер П. Изменения в теории и практике социал-демократии. Пер. с нем. Шутькова. СПб.: Книгоизд-во Е. Д. Мягкова «Колокол», 1906. 103 с.; Цвинг К. Германские профессиональные союзы. Пер. с нем., предисл. и примеч. И. Я. Левинсона. М.: ВЦСПС, 1923. 204 с.; Schmöle J. Die sozial-demokratischen Gewerkschaften in Deutschland seit dem Erlasse des Sozialistengesetzes. I Theil, Iena. 1896.

⁴ Ауэрбах Н. Маркс и профессиональные союзы. Пер. с нем. Харьков: ГИЗ Украины, 1923. 115 с.; Бернштейн А. С. «Эйзенахцы» и «лассальянцы» // Историк-марксист. 1929. № 13. С. 95–136; Германское профессиональное движение и война / М. Лурье (Ю. Ларин). Пг.: Книга, 1917. 78 с.; Зиновьев Г. Е. «Нейтрализм» в Германии // Соч. т. VI. Партия и профсоюзы. М.-Л.: ГИЗ, 1929. С. 147–152; Зиновьев Г. Е. Германские рабочие профессиональные союзы и их VIII съезд в Дрездене // Соч. т. VI. Партия и профсоюзы. М.-Л.: ГИЗ, 1929. С. 231–239; Мюллер Р. Германские профессиональные союзы до и после революции. СПб.: ГИЗ, 1921. 72 с.

После разгрома «рабочей оппозиции» в начале 20-х гг. XX в. в России, советские исследователи если и обращались к близкой тематике, то освещение этих вопросов в основном сводилось к критике её лидеров и оправданию руководящей роли партии в деле строительства социализма и коммунизма. Деятельность профсоюзов проходила под надзором партийных организаций и вместо регулирования производственных экономических отношений и защиты интересов трудящихся в сфере труда и быта, была сведена к несвойственному для них функционалу: выделению материальной помощи, выдаче путёвок в пионерские лагеря и здравницы, регулированию очередности в получении дефицитных товаров и выделению жилплощади и т. д. Таким образом, тема роли профсоюзов в строительстве нового общества была табуирована и выпала из внимания исследователей.

Обсуждение

Германские профессиональные союзы за небольшим исключением были основаны политическими организациями. К 1868 г. можно выделить три типа существовавших профессиональных союзов: Гирш-Дункеровские профессиональные союзы, созданные буржуазной партией прогрессистов; социал-демократические профессиональные союзы, основанные И. Б. Швейцером, и организованные в рамках съезда германских рабочих союзов интернациональные профессиональные организации.

Свобода коалиций была признана в германских государствах в 1869 г. До этого времени соглашения и действия рабочих за наиболее выгодные условия труда наказывались лишением свободы. Причинами этого можно назвать господствовавший в управлении полицейский дух, нежелание признавать за рабочими равноправных с предпринимателями контрагентов при заключении рабочего договора, опасения, что создаваемые коалиции приведут к влиятельным корпоративным организациям рабочего класса, которые будут угрожать господству предпринимателей. Действовавшие в отдельных немецких государствах законы о союзах были порождением реакции, которая последовала за поражением революции 1848 г. Так, например, по прусскому закону от 11 марта 1850 г., в союзы, преследующие политические цели, не могли вступать женщины, учащиеся, союзам запрещались какие-либо совместные действия с другими подобными союзами при посредстве их центральных органов.

Рабочие союзы считались политическими, если они ставили целью достижение улучшения условий труда, обращение к помощи правительства или администрации, обсуждение этой цели на своих собраниях. В связи с этим возникал вопрос, не превращался ли данный рабочий союз в политический, если рабочие определённой отрасли достигали соглашения об узаконении максимального рабочего времени. Решение этого вопроса всецело зависело исключительно от усмотрения властей, разрешавшим вступление в этот союз рабочим и слияние местных союзов в национальную организацию [3, с. 25, 27]. Те же препятствия содержались в саксонском и баварском законодательстве. В Вюртемберге и Бадене преграды развитию рабочих союзов не ставились.

Ещё одним препятствием для создания рабочих союзов были другие политические и финансовые обязательства. Так, для вступления в Гирш-Дункеровские рабочие союзы пролетарии должны были давать слово, что они не являются членами или приверженцами какой-либо другой рабочей партии, особенно социал-демократической. Членские взносы могли достигать значительных размеров. Немецкие типографщики платили 1 марку и 10 пфеннингов, в других немецких рабочих союзах еженедельные взносы составляли 20-30 пфеннингов [3, с. 16, 17].

Основатель и руководитель Всеобщего германского рабочего союза Фердинанд Лассаль отрицательно относился к вопросу о коалициях и забастовках. Когда в 1862 г. Берлинский союз подмастерьев-печатников обратился к прусскому министерству с петицией о праве коалиций для участия в забастовке из-за заработной платы, Ф. Лассаль отказался от участия в петиции, мотивируя это тем, что подачу петиций следует предоставить прогрессистам, а коалиционное право не принесет рабочим каких-либо выгод [1, с. 40].

Особенно резко он критиковал основанные на «самопомощи» попытки бастующих рабочих профсоюза «Бастиа-Шульце». Ф. Лассаль считал, что со временем единственно возможным выходом для улучшения положения рабочих станет государство, которое ставит это своей задачей [1, с. 41]. В своей Ронсдорфской речи от 22 мая 1864 г. он вновь говорит о ничтожности коалиционного права, подчеркивая, что лишь в немногих и быстро проходящих исключительных случаях оно может принести известным кругам рабочих облегчение; никогда, однако, оно не может быть причиной действительного улучшения положения рабочего сословия [8, с. 415].

С «развитием рабочего движения в Германии в последней четверти XIX в. в возникавших дискуссиях всё более остро вставал вопрос об исключительной роли государства в деле преобразования капиталистического общества. Концепция Ф. Лассаля не признавала роли коммун, профсоюзов, кооперативных товариществ» [5] в преобразовании немецкого общества. В 1874 г. Всеобщий германский рабочий союз подверг резкой критике сторонников профессионального движения, сомневавшихся в эффективной помощи государства в деле преобразования общества.

«Деятельность кооперативных союзов Германии была признана неэффективной для реализации данной цели. Всеобщий германский рабочий союз исключал из своих рядов как изменников делу пролетариата всех несогласных с его резолюциями 1872 г. в Берлине и 1873 г. во Франкфурте-на-Майне, отдававших приоритет борьбе профессиональных организаций. Действовавшие профессиональные организации согласно данных резолюций должны быть закрыты, а члены Всеобщего германского рабочего союза, являвшиеся и членами профсоюзов, игнорировавшие эти резолюции, исключались из его рядов» [6, с. 87–88].

И. Б. Швейцер — преемник Ф. Лассаля, в целом осуществлял ту же политику своего предшественника по отношению к профессиональным союзам, не признавал равенства профессиональных и политических организаций, смотрел на профсоюзы как на инструмент поддержки социал-демократической партии. Следует отметить, что печатный орган Всеобщего германского рабочего союза «Социал-демократ», издававшийся с 15 декабря 1864 г. по 1871 г., в 1864–1865 гг. редактировал И. Б. Швейцер, а с конца 1865 г. он перестал быть органом ВГРС и вышел под заглавием «Орган социал-демократической партии». В 1865 г. И. Б. Швейцер в своих статьях в «Социал-демократе» уже не столь рьяно выступал против коалиционного права. Главную роль его он видел в возможности открыто и во всё больших размерах выступать за приостановку работ, что делалось ранее тайно, самопроизвольно и неорганизованно. Но он также, так и Ф. Лассаль, считал, что забастовки не могут надолго улучшить положение всего рабочего сословия. Это не мешало ему признавать большую роль экономических битв пролетариата, повышающих его мужество, самостоятельность действий, способных освободить его от гнета полицейского государства [1, с. 41.]

По мере эволюции взглядов И. Б. Швейцера, он стал находить пользу коалиционного права в том,

что оно повышало самостоятельность человека, искореняло робость сознания, способствовало постепенному исчезновению привычки к опеке сверху [20].

Постепенно сформировалась концепция И. Б. Швейцера в отношении профессиональных союзов, отличавшаяся от воззрений его предшественника — Ф. Лассалья, которую можно свести к трем позициям: 1. забастовки ничего не дают в экономическом отношении; 2. забастовки в то же время великолепное средство зажечь рабочее движение, способствующее росту классового сознания в рабочем классе; 3. если рабочему движению не мешают двигаться к конечной цели, то забастовки не могут быть одобряемы потому, что для изменения основ существующего строя рабочему классу нужно мобилизовать все свои силы, а забастовки отвлекают его от общей цели, порой не приводя и к повышению заработной платы [21].

Вопреки своим прежним лассальянским взглядам И. Б. Швейцер был первым социалистическим политиком, выступившим за основание профессиональных союзов. 27 августа 1868 г. И. Б. Швейцер вместе с другим сторонником лассальянских взглядов Ф. В. Фрицше опубликовал воззвание (Гамбургское воззвание — прим. С. Ф.) о необходимости созыва всеобщего немецкого рабочего союза как организации всего пролетариата Германии, где высказывался за настоятельную необходимость забастовок в целях общего движения вперед. Важно отметить, что с этим возванием он выступил не как председатель Всеобщего германского рабочего союза, а как депутат рейхстага вопреки общему собранию союза, отрицавшего необходимость основания профессиональных союзов. Члены союза даже выступили с предложением запрещения И. Б. Швейцеру и Ф. Фрицше, пока они являются членами союза, противоречащей принципам организации деятельности. И только угроза И. Б. Швейцера уйти со своего поста, позволила ему реализовать свои планы [1, с. 44].

На одном из закрытых заседаний Гамбургского съезда, проходившего 22–26 августа 1868 г., рассматривался вопрос о стачках, в ходе обсуждения которого Ф. Фрицше поставил на голосование проект резолюции, одобрявший проведение стачек, несмотря на то, что они не могут устранить существовавший способ производства, но являются средством, повышающим классовое сознание пролетариев, способствующим сокращению длинного рабочего дня как для самих рабочих, так и для детей [14, с. 340; 23, с. 34].

Для реализации своих планов И. Б. Швейцер опубликовал в социалистической прессе ряд своих статей до Всеобщего немецкого рабочего конгресса в Берлине 26 сентября 1868 г., где он подчеркивал совместимость деятельности профессиональных союзов с социалистическим принципом. Он уже не довольствовался признанием только социально-психологического влияния забастовок на рабочих, выступал за необходимость ожесточенной классовой борьбы, говорил об агитационном влиянии забастовок на законодательную охрану интересов рабочих. В то же время он пытался доказать, что забастовки не противоречат духу лассальянских идей, связывал их с агитацией в пользу производительных ассоциаций с государственной помощью. Поскольку государственная помощь может быть получена только от «демократизированного» государства, то ближайшей целью становится его демократизация и превращение в народное государство, причем забастовки являются наилучшим средством сплочения рабочих в защиту своих интересов. Если бы забастовки не имели других полезных свойств, кроме этой, то и тогда надо было бы признать, что они не противоречат лассальянскому положению о необходимости демократического, а не реакционного переустройства общества [22].

Идейные противники лассальянства задавались вопросом: почему сам Ф. Лассаль не рассматривал забастовки как важное агитационное средство, о значимости которого позднее говорил его преемник И. Б. Швейцер? Н. Ауербах отмечает, что при жизни Ф. Лассалья приостановка работ могла играть только ничтожную роль. По мнению Ф. Лассалья, разделяемого и другими социалистами, забастовки не являлись средством окончательного освобождения рабочего класса, а создавать их искусственно он не собирался [1, с. 46.]

Во второй половине 60-х годов XIX в. в Германии произошли первые крупные забастовки, которые привели к созданию заслуживающих внимания профессиональных союзов, объединивших многие местные союзы.

«В Лейпциге в 1865 году было организовано Всеобщее немецкое объединение работников сигарной отрасли, Ассоциация немецких печатников была основана в 1866 году, союз портных — в 1867 году, Всеобщий немецкий союз пекарей — в 1868 году» [5]. В Германии в 1867 г. было введено всеобщее избирательное право, повлиявшее на либерализацию рабочего законодательства.

Отдавая дань революционизирующему влиянию профессиональных союзов на рабочих, ещё не дошедших до понимания своего классового положения и содействия делу социализма, хотя суть профессиональных союзов заключалась в самопомощи, И. Б. Швейцер требовал от вновь возникших союзов строгого подчинения партии, написавшей на своем знамени «против самопомощи, за государственную помощь». Хотя профессиональные союзы в пору своего становления нуждались в самоопределении, И. Б. Швейцер, используя свои диктаторские полномочия, распустил союзы по отдельным профессиям и создал единый профсоюз в лице «Союза рабочего люда», исключив из него президентов четырёх центральных союзов — Фрицше, Шумена, Йорка и Шоба. Так как партия рабочих не имеет другой цели, как способствовать благу рабочих, то Союз вместе со своими профессиональными организациями не должен никогда быть чем-либо иным, чем действительно партийным учреждением [1, с. 51].

Последствия этих действий И. Б. Швейцера проявились позже. На первом собрании Всеобщего Союза рабочего люда в мае 1869 г. в Касселе присутствовали 100 делегатов из 220 городов, которые представляли 35000 человек, хотя многие местности не прислали своих представителей. Однако этот многообещающий подъем вскоре пришёл к концу. Число членов с 1869 г. до 1870 г. упало до 20000, а к 1871 г. сократилось до 4000. Причину этого К. Маркс видел в диктаторском руководстве профессиональными союзами со стороны И. Б. Швейцера. К. Маркс писал, что И. Б. Швейцер хотел иметь «своё собственное рабочее движение» [12, с. 144]. Но ведь и К. Маркс стремился к единоличному управлению интернациональным рабочим движением отнюдь не в мягких формах, убирая со своего пути политических конкурентов (А. И. Бакунин и др.), и даже пошел на роспуск I Интернационала, лишь бы он не попал в «чужие» руки.

Как оценивали классики марксизма профсоюзную политику Ф. Лассаля и И. Б. Швейцера? Переписка Ф. Лассаля и К. Маркса по свидетельству современников началась после революции 1848 г. И тот, и другой в последующие годы ждали повторения революционных событий в связи с разными обстоятельствами, но этим надеждам realizоваться не удалось. В переписке нашли отражение вопросы преодоления политической апатии в рабочем движении, обсуждались вопросы создания в крупных промышленных центрах ячеек будущих организаций, необходимости соз-

дания условий для формирования независимого от буржуазии пролетарского движения [4, с. 74]. Данная точка зрения Ф. Лассаля не противоречила взглядам К. Маркса на рабочее движение. Тем не менее определенное недоверие К. Маркса к воззрениям Ф. Лассаля и качествам его личности видно из писем первого к разным корреспондентам. Подогревалось оно и негативным отношением Ф. Энгельса к Ф. Лассалю. К. Маркс и Ф. Энгельс обвиняли Ф. Лассаля в неоправданных надеждах на всеобщее избирательное право, на эфемерность помощи от государства производительным ассоциациям рабочих, в сотрудничестве с правительством и клерикалами, в соглашательстве с властью. Хотя тот же Г. В. Плеханов говорил, что и К. Маркс «умел быть примиренцем, когда этого требовали интересы пролетариата» [15, с. 224].

Разрыв отношений между К. Марксом и Ф. Лассалем окончательно произошел в июле 1862 г., когда Маркс заявил последнему, что их почти ничего не объединяет, за исключением отдалённых конечных целей. Причины разрыва отношений с Ф. Лассалем К. Маркс излагает в письме к Л. Кугельману от 23 февраля 1865 г., указывая среди них несовпадение программы и тактики Ф. Лассаля с основополагающими документами настоящих пролетарских революционеров, упрекает его в хвастливом самовосхвалении и плагиате его сочинений, в заимствовании идеи производственных товариществ у идеолога французского католического социализма Бюше, механическом заимствовании лозунга всеобщего избирательного права у чартистов и возможности его использования Бисмарком в реакционных целях [10, с. 379]. Как видим большая часть перечисленных Марксом причин не носит принципиального характера и является поиском оправдания произошедшего разрыва отношений. При этом нельзя отрицать и значимости личных мотивов в разрыве отношений К. Маркса и Ф. Лассаля, так как К. Маркс не терпел в своём окружении людей, которые не в полной мере разделяли его взгляды и могли поставить под сомнение главенствующую роль первого в руководстве рабочим движением. В то же время критика классиками марксизма воззрений Ф. Лассаля указывала на значимость его агитационной деятельности среди немецкого пролетариата. К. Маркс отмечал, что именно Ф. Лассаль способствовал пробуждению немецкого рабочего движения после пятнадцатилетней спячки [13, с. 474].

В. И. Ленин, также неоднократно критиковавший Ф. Лассалья, указывал, что его историческая заслуга перед немецким рабочим движением заключалась в том, что он совлёк движение рабочих с пути тред-юнионизма и кооперативизма, на который оно стихийно вступило [9, с. 40].

Один из авторитетных вождей рабочего движения в Германии А. Бебель напомнил в 1873 г. Ф. Энгельсу о том, что произведения Лассалья из-за простоты изложения являются основой социалистического мировоззрения широких масс рабочих, получившие значительно более широкое распространение среди пролетариев, чем другие социалистические сочинения [2, с. 95]. Он также отмечал, что путь многих социалистов к Марксу прошел через Лассалья, произведения которого они прочли много раньше, чем работы Маркса и Энгельса [2, с. 140].

Активный участник коммунистического движения в Германии Клара Цеткин в письме Ф. Мерингу говорит о большом влиянии на неё в юности Ф. Лассалья [16].

О значимости деятельности Ф. Лассалья в организации рабочего движения в Германии в 60-е гг. XIX в. писал известный историк германской социал-демократии Ф. Меринг, однако советские исследователи подвергли его взгляды критике за положительную оценку действий Ф. Лассалья [7, с. 7–24].

Ф. Энгельс в письме К. Марксу от 22 октября 1868 г. наряду с критикой в адрес И. Б. Швейцера отмечает его более ясные взгляды по сравнению с другими на отношение к иным партиям и общее политическое положение [18, с. 150].

Во многом не соглашаясь со И. Б. Швейцером, К. Маркс отмечает, что из всех рабочих вождей в Германии в настоящее время Швейцер, безусловно, самый энергичный и интеллигентный. Именно он помог Либкнехту отделить рабочее движение от мелкобуржуазно-демократического [19, с. 98; 12, с. 144].

Касательно рецензии И. Б. Швейцера на I том «Капитала» К. Маркс пишет 23 марта 1868 г. Ф. Энгельсу о том, что Швейцеру следует отдать должное несмотря на то, что тот временами ошибается, но дело он изучил и понимает, где центр тяжести [19, с. 28; 11, с. 42].

Заключение

Важно отметить, что политическая оценка деятельности Ф. Лассалья и И. Б. Швейцера, в том числе, их политики в области руководства профессиональным движением в Германии во второй

половине XIX в., в исследовательской литературе советского периода была сделана исключительно с позиций марксистско-ленинской идеологии, и уже в силу этого была далека от объективности и научности.

О расхождении политических взглядов К. Маркса и Ф. Энгельса с воззрениями Ф. Лассалья и И. Б. Швейцера написано очень много. Важно понять, что объединяло Ф. Лассалья, И. Б. Швейцера и классиков марксизма в политике в отношении к профессиональным союзам и их роли в преобразовании существовавшего общества. Одной из главных была идея развития рабочего движения в Германии как новой политической силы, которая организована и образована самим процессом капиталистического производства. При всем различии взглядов на профессиональное рабочее движение и те, и другие признавали значимость коалиционного права, рассматривали профсоюзы и их экономическую борьбу как важный инструмент для классового воспитания рабочих, подчинённый политической партии. Правда, классики марксизма при этом оговаривались, что значимость экономических мер в адрес пролетариата со стороны власти незначительна, ведёт к подкупу части рабочего класса и оскоплению рабочего движения. К. Маркс возражал против идеи централизма в деятельности профессиональных союзов, но не возражал против идейного централизма в социал-демократической партии, во многом направлявшей деятельность профсоюзов. Таким образом, почва для совместных действий могла бы существовать и дальше, и оба лагеря, при всём расхождении их позиций в отношении профессионального движения, скорее должны были бы быть союзниками, нежели противниками.

Профессиональные союзы не ставили своей целью завоевание политической власти в государстве. Их главная цель — улучшение условий продажи рабочей силы, в том числе и с помощью забастовок. Но значит ли это, что профессиональные союзы и их деятельность не создают условий для преобразования общества на демократических началах? Следовательно, их деятельность — есть деятельность политическая, толкающая их для достижения своих целей к взаимодействию с политическими партиями.

Ф. Лассаль и И. Б. Швейцер считали, что государственная помощь производительным рабочим ассоциациям возможна, если будет принято всеобщее избирательное право. Опираясь на него, рабочие под руководством своих профессиональных

вождей, а позднее и лидеров социал-демократической партии Германии могут через своих представителей в рейхстаге и местных ландтагах влиять на формирование социального законодательства для рабочих. Исследователи советской эпохи обвиняли Ф. Лассаля и И. Б. Швейцера в соглашательстве с правительством Отто фон Бисмарка. Всеобщее избирательное право в исторических и политических условиях Германии второй половины XIX века было обоюдоострым оружием, которым стремились воспользоваться как имперская власть, так и вожди рабочего класса, преследуя при этом свои собственные интересы. Бисмарк считал, что введение всеобщего избирательного права в условиях большинства крестьянского населения обеспечит ему консервативную поддержку против либералов, церкви и прогрессистов. Ф. Лассаль и И. Б. Швейцер при некотором различии их взглядов полагали, что с помощью всеобщего избирательного права можно серьёзно улучшить условия продажи рабочей силы, развить рабочее социальное законодательство, получить большее количество депутатских мандатов в институтах власти и обеспечить государственную помощь производительным ассоциациям рабочих. Это происходило на фоне некоторой поддержки реформирования социального законодательства со стороны правительства Бисмарка, стремившегося приручить рабочее движение, выхолостить его революционное содержание, снизить уровень нарастающего социального противостояния в обществе.

Таким образом, опираясь на реалии того времени в Германии, каждая из указанных политических сил через всеобщее избирательное право стремилась достичь своих политических целей и

потому вряд ли речь может идти о соглашательстве Ф. Лассаля и И. Б. Швейцера с О. фон Бисмарком, так как каждая из сторон хотела бы руководить нарастающим рабочим движением. Расхождение Ф. Лассаля, И. Б. Швейцера и классиков марксизма, не говоря о личных амбициозных интересах сторон, в отношении профессиональных союзов состояло в том, что первые стремились реализовать свои цели в условиях капитализма, а организация государственной помощи рабочим ассоциациям противоречила устоям капиталистического производства. Классики же марксизма считали цели Ф. Лассаля и И. Б. Швейцера паллиативными и видели возможность их реализации только в условиях социалистического общества. Кто из них был ближе к достижению поставленных целей показала сама жизнь. В Германии второй половины XIX–начала XX в. по сравнению с другими развитыми странами было на тот момент сформировано самое прогрессивное законодательство для рабочих. Впоследствии Ф. Энгельс вынужден был признать, что кардинально изменились исторические условия для классовой борьбы пролетариата. Он констатировал, что способ борьбы, применявшийся в 1848 г., уже безнадежно устарел, что пролетарское движение добивается больших успехов с помощью легальных средств, чем с помощью переворота [17, с. 533, 546.]

Таким образом, при всем расхождении стратегии и тактики воздействия на рабочее движение в Германии в указанное время, каждая из сторон в конечном итоге рассматривала профессиональное движение рабочих как один из важных инструментов достижения власти — одних в национальном масштабе, других — в интернациональном.

Список источников

1. Ауербах Н. Маркс и профессиональные союзы. Пер. с нем. Харьков: ГИЗ Украины, 1923. 115 с.
2. Бебель А. Из моей жизни. Ленинград: Гиз, 1925. Т. I, вып. 1.
3. Геркнер Г. Профессиональные союзы. Пер. с 3-го нем. изд. Ф. О. Латернера. СПб.: Типо-литография «Энергия», 1906. 45 с.
4. Избранные работы Карла Маркса и Фридриха Энгельса с марта 1841 г. до марта 1844 г. Штутгарт, 1902.
5. Ионесов В. И., Фоломеев С. Н. Фердинанд Лассаль: в поисках инструментов преобразования общества // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). С. 79–86.
6. Кампфмейер П. Изменения в теории и практике социал-демократии. Пер. с нем. Шутякова. СПб.: Книгоизд-во Е.Д. Мягкова «Колокол», 1906. 103 с.
7. Крылов Б., Колпинский Н. Вступительная статья // Меринг Ф. Карл Маркс. История его жизни. М.: ГИЗ политической литературы, 1957. С. 7–24.
8. Лассаль Ф. Агитация Общего Германского Рабочего союза и обещание прусского короля. Ронсдорфская речь // Сочинения Фердинанда Лассаля в 2 т. Пер. В. Зайцева. СПб.: Издание Н. П. Полякова, 1870. Т. 1. 475 с.
9. Ленин В. И. Что делать? // Полн. собр. соч. Т. 6. С. 1–192.

10. Маркс — Людвигу Кугельману 23 февраля 1865 г. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 31. С. 379–384.
11. Маркс — Энгельсу 23 марта 1868 г. // Соч. 2-е изд. М.: Изд-во Политической литературы, 1964. Т. 32. С. 42–43.
12. Маркс — Энгельсу 10 октября 1868 г. // Соч. 2-е изд. М.: Изд-во Политической литературы, 1964. Т. 32. С. 143–145.
13. Маркс — Иоганну Баптисту Швейцеру 13 октября 1868 г. // Соч. Т. 32 С. 473–477.
14. Мering Ф. История германской социал-демократии. Т. III. Агитация Лассаля. Пер. со 2-го нем. изд. М. Е. Ландау. Санкт-Петербург: Товарищество «Братья А. и И. Гранат и К^о», 1906. 416 с.
15. Плеханов Г. В. О лассальянстве и о профессиональных союзах рабочих. Предисловие к переводу письма К. Маркса к И. Б. фон Швейцеру // Соч. Т. XVI. Под общ. ред. Д. Рязанова. 2-е изд. М.-Л.: ГИЗ. Институт К. Маркса и Ф. Энгельса, 1928. С. 221–226.
16. РГАСПИ. Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 201. Оп. 1. Ед. 1009. С. 13. alertino.com/ru/1530443?r=13 (дата обращения: 15.05.2024).
17. Энгельс Ф. Введение к работе К. Маркса «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 22. С. 529–548.
18. Энгельс — Марксу 22 октября 1868 г. // Соч. 2-е изд. М.: Изд-во Политической литературы, 1964. Т. 32. С. 149–151.
19. Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx, Bd. IV. Stuttgart, J.H.W. Dietz nachf. g.m.b.h., 1913.
20. Sozialdemokrat. 1865. 19 April.
21. Sozialdemokrat. 1867. 1 Mai.
22. Sozialdemokrat. 1868. 4 September.
23. Schmole J. Die sozial-demokratischen Gewerkschaften in Deutschland seit dem Erlasse des Sozialistengesetzes. I Theil, Iena. 1896.

References

1. Auerbach N. Marx and Trade Unions. Per. from German. Kharkov: GIZ of Ukraine; 1923. 115 p. (In Russ.).
2. Bebel A. From My Life. Leningrad: GIZ; 1925. Vol. I. 95 p. (In Russ.).
3. Herkner G. Trade Unions. Per. from the 3rd German. Izd. F.O. Laterner. SPb.: Tipo-lithography 'Energia'; 1906. 45 c. (In Russ.).
4. Selected Works of Karl Marx and Friedrich Engels from March 1841 to March 1844. Stuttgart; 1902. (In German).
5. Ionesov VI, Folomeyev SN. Ferdinand Lassalle: in search of tools for the transformation of society. *Bulletin of Chelyabinsk State University*; 2022;(5(463):79-86. (In Russ.).
6. Kampfmeier P. Changes in the Theory and Practice of Social Democracy. Per. from German. Shutyakov. SPb.: E.D. Myagkov 'Kolokol'; 1906. 103 p. (In Russ.).
7. Krylov B., Kolpinsky N. Introductory article // Mering F. Karl Marx. History of his life. M.: GIZ of political literature; 1957. Pp. 7-24. (In Russ.).
8. Lassalle F. Agitation of the General German Workers' Union and the Promise of the Prussian King. Ronsdorf speech. Works of Ferdinand Lassalle in 2 vol. Translated by V. Zaitsev. Vol. 1. St. Petersburg: Edition of NP Polyakov; 1870. 475 p. (In Russ.).
9. Lenin VI. What to do? Full Collected Works. Vol. 6. Pp. 1-192. (In Russ.).
10. Marx to Ludwig Kugelmann 23 February 1865. K. Marx and F. Engels. Op. 2nd edition. Vol. 31. Pp. 379–384. (In Russ.).
11. Marx to Engels on 23 March 1868. Soch. 2 ed. M.: Izd-vo Politicheskaya Literatura; 1964. Vol. 32. Pp. 42--43. (In Russ.).
12. Marx to Engels on 10 October 1868. Soch. 2 ed. M.: Izd-vo Politicheskaya Literatura; 1964. Vol. 32. Pp. 143–145. (In Russ.).
13. Marx to Johann Baptist Schweitzer on 13 October 1868. Obid. Vol. 32. Pp. 473-477. (In Russ.).
14. Mehring F. History of German Social Democracy, Vol. III. Lassalle's Agitation. Per. with 2 German ed. by M. E. Landau. St. Petersburg: The Partnership 'Brothers A. and I. Granat and K^o'; 1906. 416 p. (In Russ.).
15. Plekhanov GV. On Lassallianism and the Trade Unions of Workers. Preface to the translation of the letter of K. Marx to I. B. von-Schweitzer. Op. Vol. XVI. Under the general editorship of D. Ryzanov. Edition 2.

M.-L.: GIZ. Institute of K. Marx and Engels Institute; 1928. Pp. 221–226. (In Russ.).

16. RGASPI. Russian State Archive of Social and Political History. Ф. 201. Оп. 1. Ed. 1009. P. 13. Available from: <https:// alertino.com/en/1530443?=13> (date of address: 15.05.2024). (In Russ.).

17. Engels F. Introduction to the work of K. Marx 'Class Struggle in France from 1848 to 1850'. Marx K., Engels F. Soch. 2 ed. Vol. 22. Pp. 529–548. (In Russ.).

18. Engels to Marx on 22 October 1868. Soch. 2 ed. M.: Izd-vo Politicheskaya Literatura; 1964. Vol.. 32. Pp. 149–151. (In Russ.).

19. Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx, Bd. IV. Stuttgart, J.H.W. Dietz nachf. g.m.b.h., 1913. (In German).

20. Sozialdemokrat. 1865. 19 April. (In German).

21. Sozialdemokrat. 1867. 1 Mai. (In German).

22. Sozialdemokrat. 1868. 4 September. (In German).

23. Schmöle J. Die sozial-demokratischen Gewerkschaften in Deutschland seit dem Erlasse des Sozialistengesetzes. I Theil, Iena. 1896. (In German).

Информация об авторах

В. И. Ионесов — доктор культурологии, кандидат исторических наук, профессор кафедры культурологии, музеологии и искусствоведения.

С. Н. Фоломеев — кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры теории права и публично-правовых дисциплин.

Information about the authors

Vladimir I. Ionesov — Doctor of Culturology Sciences, Candidate of Historical Sciences, Professor of the Department of Cultural Studies, Museology and Art History.

Sergey N. Folomeev — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Theory of Law and Public Law Disciplines.

Статья поступила в редакцию 05.06.2024; одобрена после рецензирования 15.08.2024; принята к публикации 20.08.2024

The article was submitted 05.06.2024; approved after reviewing 15.08.2024; accepted for publication 20.08.2024.

Вклад авторов: оба автора сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 14 (430)

doi: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-84-90

КРИТИКА И ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ ПОЛОЖЕНИЙ КАНТИАНСКОЙ СИСТЕМЫ В ФИЛОСОФИИ Ф. Г. ГЕГЕЛЯ

Марина Сергеевна Теплых¹, Марина Петровна Ахметзянова²

^{1,2}Магнитогорский государственный технический университет им. Г. И. Носова, Магнитогорск, Россия,

¹ msteplih@mail.ru, 0000-0002-2355-9486

² marinka.mgn@mail.ru, 0000-0001-6675-2334

Аннотация. В статье проводится сравнительный анализ основоположений философских систем двух ярких представителей немецкой классической философии И. Канта и Ф. Г. Гегеля в контексте их мировоззренческой преемственности. Раскрыта суть основных онтологических и гносеологических оснований мировоззрения двух мыслителей, показано влияние философии Канта на Гегеля, а также рассмотрены основные положения критики Гегеля кантианской философии, изложенной им в «Энциклопедии философских наук», с позиций интерпретативного прочтения данной критики, в ходе которой последовательно выясняется, что трансцендентальный мир человека раскрывается в процессе своего собственного познания, а кантианская философия практически отказывается от попыток познавательного постижения сверхчувственного, мотивируя тем, что оно не может быть предметом теоретического мышления, но лишь делом религиозной веры. В ходе теоретического анализа раскрываются смысловые различия категории разума, положенной в основание обоих мировоззренческих систем: по Канту, чистый или теоретический разум — это всеобщее и необходимое, но всё же, человеческое сознание, содержанием которого является «идеальное», тогда как Гегеля — это сверхчеловеческая субстанциональная сущность всего сущего, идеальный процесс мышления самого мышления, постигающий самое себя.

Ключевые слова: бытие, идеализм, материализм, единое, диалектика, вещь в себе, сверхбытие, Абсолют, мышление, сознание

Для цитирования: Теплых М. С., Ахметзянова М. П. Критика и преемственность онтогносеологических положений кантианской системы в философии Ф. Г. Гегеля // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 7 (489). С. 84–90. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-84-90.

Original article

CRITICISM AND CONTINUITY OF ONTOGNOSEOLOGICAL PROVISIONS OF THE KANTIAN SYSTEM IN THE PHILOSOPHY OF F. G. HEGEL

Marina S. Teplykh¹, Marina P. Akhmetzyanova²

^{1,2} Nosov Magnitogorsk State Technical University, Magnitogorsk, Russia,

¹ msteplih@mail.ru, ORCID 0000-0002-2355-9486

² marinka.mgn@mail.ru, ORCID 0000-0001-6675-2334

Abstract. The article provides a comparative analysis of the foundations of the philosophical systems of two prominent representatives of German classical philosophy, I. Kant and F.G. Hegel in the context of their ideological continuity. The essence of the main ontological and epistemological foundations of the worldview of two thinkers is revealed, the influence of Kant's philosophy on Hegel is shown, and the main provisions of criticism are considered Hegel's Kantian philosophy, as set out by him in the "Encyclopedia of Philosophical Sciences", from the standpoint of an interpretative reading of this criticism, during which it consistently becomes clear that the transcendental world of man is revealed in the process of his own cognition, and Kantian philosophy practically abandons attempts at cognitive comprehension of the supersensible, citing the that it cannot be a subject of theoretical thinking, but only a matter of religious faith. In the course of the theoretical analysis, the semantic

differences in the category of reason underlying both worldview systems are revealed: according to Kant, pure, or theoretical, reason is universal and necessary, but still, human consciousness, the content of which is the “ideal,” while Hegel is the superhuman substantial essence of all things, the ideal process of thinking of thinking itself, comprehending itself.

Keywords: being, idealism, materialism, unity, dialectics, thing in itself, superbeing, Absolute, thinking, consciousness

For citation: Teplykh MS, Akhmetzyanova MP. Criticism and continuity of ontognoseological provisions of the Kantian system in the philosophy of FG Hegel. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(7(489):84-90. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-84-90.

Введение

Любое направление, идея, тип философствования так или иначе подвергается в той или иной степени влияния определённой философской традиции. Классическая немецкая философская мысль не является исключением. Особенно труды отца диалектики обладают всеобъемлющей масштабностью рефлексии над предшествующим опытом философствования. Широко известно высказывание А. Шопенгауэра о воззрениях Г. Гегеля как о «сумме философии». Действительно, гегелевская система представляет собой вполне гармоничный сплав всего философского умозрения, пропущенного через сито диалектической концепции. И в этом конгломерате эклектизма предметом рассмотрения и анализа становится и философия И. Канта, которая оказывается вовлечена в последующий ход развития мысли при всей строгости её критического переосмысления Гегелем.

Немецкая классическая философия задала некий вектор развития от метафизического материализма XVII–XVIII вв. к идеализму (есть исключение, например, вульгарные материалисты XIX в.: Мошотт, Фохт, Бюхнер; представитель немецкой классической философии Л. Фейербах). И этот вектор берёт своё начало в немецкой классике с И. Канта. В современных философских дискуссиях одной из актуальных проблем остаётся проблема человеческого сознания, а именно с Канта начинается продумывание сознания как такового.

Несмотря на то, что мир каждодневно стремительно меняется, актуальность классической немецкой философии не исчерпывается, а, наоборот, переосмысление таких вечных идей поможет не отставать от жизни в современных условиях. Классическая немецкая философия выступает неким эталоном, образцом, который, подвергаясь всё новым интерпретациям, сохраняет актуальность фундаментальных идей и концепций. Любое современное знание прежде всего требует от субъекта непрерывного само-

познания, рефлексии. В трансформации мира человек всё больше теряет себя. Как отмечал Фуко, человек объявляется несуществующим, что отражается в разломе между миром и человеком, в упадническом настроении, подавленности. Основной проблемой жизни из века в век остаётся вопрос переоценки, изменения, переход на всё более новый уровень развития [7, с. 55].

В философской же концепции И. Канта именно человек, человеческий разум объявляется высшим мерилем, некой верховной инстанцией. Антропоцентричное мышление, гуманизм, стремление к идеалу, самовосприятие и саморефлексия — это ключевые термины всей немецко-классической философии, в частности И. Канта и Ф. Г. Гегеля.

Рассматривая современную онтологию, можно констатировать идею того, что в большинстве случаев представление о мире сопоставляется как «представление о мире субъекта», мир явлен, представлен человеческому сознанию. А такой взгляд идентичен философской концепции Канта. Актуальность философии Канта и Гегеля — это актуальность человеческого в человеке. Одна из значимых идей немецких мыслителей XVIII–XIX вв. — естественная предрасположенность человека к метафизическому вопрошанию, что вытекает из разумности данной сущности. И Кант начинает исследовать человеческую субъективность через границы человеческого познания, что отразилось в его работе «Критика чистого разума» [5], а Гегель продолжает проблему познания, обогащая её разработкой идеи диалектики, которая позволяет понимать мир как процесс постоянного изменения и развития, который поможет современному человеку осознать необходимость постоянного обновления и изменения наших взглядов и подходов к жизни. В этом контексте философия И. Канта и Ф. Г. Гегеля может помочь посмотреть более ясно на аспекты современных проблем и вызовов (технологических, экологических, антропологических) [2].

Постановка проблемы и методы исследования

Под влиянием немецкой классической философии уже несколько столетий в определении онтогносеологических категорий применяется принципы диалектики, что позволяет критически проанализировать методологические наработки философских идей в процессе исторического развития. На материале двух философских концепций: Канта и Гегеля, на основе метода логического анализа, синтеза, интерпретации и сопоставления выявим некоторые схожие черты и различия между этими двумя теоретически фундаментальными системами.

Экспозиция познания

В творчестве И. Канта, в позднем критическом периоде, можно уже в зачаточном состоянии обнаружить диалектические идеи; в наиболее разработанном виде диалектика появляется в гегелевской системе. Кант один из первых в истории философии пересмотрел функции познающего субъекта и его отношение к знанию. Причём знание возникает в условиях, когда синтезируются чистый аппарат наших понятий с явлениями. Понятия соединяются с фактом, который не всегда должен быть здесь и сейчас, но он позволяет некую повторяемость, закономерность, воспроизводимость. То есть у Канта началом познания выступает сама данность эмпирического созерцания, субъективная наличность чувственного явления в пространственно-временных формах. Несмотря на то, что философ в своей системе выделяет в эмпирическом созерцании «материю» и «форму», но он отказывает им в познавательных отношениях между друг другом точно также, как не возникает вопроса об отношении знания к действительным объектам и о возможности их познания. Можно предположить, что Кант ликвидирует таким образом одну из фундаментальных проблем философии: вопрос об отношении сознания к бытию. Для него всё сущее является достоянием мысли субъекта как обладателя априорных форм познания, сформированных в процессе общечеловеческого опыта [6].

Но данное снятие противоречия можно истолковывать лишь кажущимся, т. к. остаётся невыясненной в своей недостижимости «вещь в себе», дающая импульс к познавательной активности; импульс, выражающийся в пробеле между наличием чувственного опыта во всём его много-

образии и доопытном наличии же познавательного аппарата в виде категорий «пространство» и «время». Именно этот вопрос остается Кантом нерешённым, незаконченным.

В поисках выхода он акцентирует внимание на рассудочном упорядочении эмпирического материала посредством конечных категорий с последующим сведением их к трансцендентальному единству субъекта как началу, генерирующему принципиальные схемы объяснения мира, а не только причинные ряды явлений. Данную позицию критикует Ф. Г. Гегель. В основу своей философской системы он, напротив, поставил Абсолютное единство, из которого выводит субъекта, обнаруживающего в самосознании Абсолют, т. е. высшую стадию проявленности единства.

Здесь можно вспомнить Платона с его учением о едином как всеобъемлющем и внутренне непротиворечивом начале сущего. Да и Платон один из первых мыслителей, который предпринял попытку детальной разработки диалектики, не зря Гегель очень высоко ценил его диалог «Парменид». В этом произведении древнегреческий мыслитель развивает идею, согласно которой в основе многообразия проявлений бытия лежит постоянное и не подверженное никакому изменению единство. Но можно ли называть это платоновское Единство бытием? Скорее всего, это сверхбытие, но это уже не-бытие. Сам Платон, размышляя об Едином говорит, что, «если единое будет Единым, оно не будет целым, не будет иметь частей» [9]. В таком случае эта категория выступает как абсолютная абстракция, устремленная к раскрытию бытия как такового. В то же время, поскольку Единое не может быть делимо на «части, то оно, не имея ни начала, ни середины, ни конца, является беспредельным, из чего следует вывод, что оно нигде не находится в пространственном отношении, ни в другом, ни в себе самом, в связи с тем, что «окружающее» и «то, что оно окружает» есть особые состояния сущности, тогда как одно и то же не может испытывать и вызывать оба эти состояния, поскольку в таком случае единое» [11] перестает быть таковым, а становится двумя.

Таким образом, единое с необходимостью полагает свою противоположность — многое, которое и является иным по отношению к единому. Здесь мы сталкиваемся с противоречием, так как обе противоположности невозможны друг без друга. Тогда само Бытие Платона это проявленность

абсолютного единства через вечное противоречие, что в последующем можно увидеть в философской концепции Ф. Г. Гегеля. Абсолютная идея Гегеля благодаря первоначальному единству духа с его последующим отчуждением возвращается в себя через самосознание, которое необходимо приходит к изначальной самопознающей бесконечности духа как качественной бесконечности, где происходит осмысление абсолютной идеей самой себя посредством соотнесённости различных содержательных моментов её самосознающего становления в ходе движения от абстрактного к конкретному.

Поэтому любое размышление о формах мышления будет являться бесконечным; здесь не нужно черпать содержание извне, оно содержится в себе самом. С точки зрения Ф. Г. Гегеля «конечное» не существует само по себе, поскольку, находясь в отношении к своему другому, которым определяются его границы, оно в то же время выступает как отрицание этого другого. Мышление же, будучи относимо только к самому собой и имея предметом самое себя, не относится к другому, а значит, существует как бесконечность, не соотнесённая с иной конечностью, нежели оно само [1; 12]. Любой же предмет есть нечто иное, нечто отрицательное по отношению к «мышлению Я». Мышление имеет дело с предметом идеальным, как бы снятым, ведь оно мыслит само себя, тем самым являясь изначально идеальным по сути. Мышление не имеет предела в себе, поэтому не может стать конечным. Это может произойти только в том случае, если признаются его ограниченные определения, которые признаются самим же мышлением чем-то последним. Бесконечное, спекулятивное мышление точно так же определяет, но, определяя, ограничивая, идея снова снимает этот недостаток. Таким образом, происходит снятие противоречия между мыслью и объективностью.

Многообразие и единство: точки соприкосновения

В своей работе «Энциклопедия философских наук» Гегель пытается разобраться в концепции Канта по поводу мышления. Он приходит к заключению, что «Кант в определении мышления допускает неточность. Эти определения рассматриваются не в себе и для себя, не как переход из непроявленного в сферу проявленного (сущего), а лишь с точки зрения того, являются ли они субъективными или объективными» [2]. Гегель согласен с Кантом, в его оценке «мыслительно-

го» как объективно существующих всеобщих и необходимых определений, но не согласен с тем, что объективное остается лишь нашими мыслями, которые отделены большой пропастью от того, что есть «вещь в себе», поскольку истинная бесконечность мышления предполагает, что наши мысли есть не только эти мысли, но единство мыслящего («в себе») и мыслимого (предметного вообще).

Критикуя Канта, Г. Гегель обращает внимание на его стремление «сделать предметом познания сами формы познания». Это Гегель считает заслугой Канта. Но рассмотрение форм познания до начала самого познания ему представляется ошибочным, так как «это исследование есть уже познание» [3]. Гегель полагал, что недопустимо редуцировать понятие объективности к способности мышления, выявляющего в процессе критического анализа упорядоченность предмета познания. Объективность не относится к такому критическому выявлению мышления, а напротив, является самым содержанием этого мышления, раскрывающимся как его предмет в процессе становящегося самораскрытия мышления, которое создает объективность как всеобщие и необходимые отношения.

Таким образом, абсолютное содержание объективной идеи выражается в объективной действительности как субъективный дух, как индивидуальное мышление, свойственное каждому человеку в той абсолютной мере, в которой такое мышление выступает как объединяющее многообразие, сводящее множественность к его единству — то, что Кант определяет как «чистую апперцепцию», которая, в отличие от «обычной апперцепции», принимает в себя многообразие как таковое, но не в том (кантианском) смысле, что это абсолютное единство в многообразии вносится самосознанием, а в том (гегелевском) смысле, что это тождественное состояние самосознающего единства и есть само абсолютное, само истинное. Гегель пишет в «Энциклопедии философских наук», что «абсолют как бы отпускает от себя единичности, чтобы они могли наслаждаться своим бытием, а потом возвращались бы в свое абсолютное единство. «Я» по Гегелю является тождественным Абсолюту, всё содержится в нём, всё возвращается к абсолютному единству посредством самосознания» [2].

По этой причине Г. Гегель вынужден развенчивать истинность выводов И. Канта о трансцендентальном единстве самосознания. И. Кант приходит к агностицизму, так как существование

предметов объективной реальности теряет под собой твёрдую почву истинного содержания, потому что зависит от конкретной субъективности определённого сознания. Поэтому Гегель пытается развести чётко два понятия: трансцендентное и трансцендентальное. Под первым он подразумевает выхождение конечных категорий рассудка за свои пределы. Качественно бесконечное по своему содержанию единство самосознания является трансцендентным, абсолютным. Кант же, напротив, считал это единство самосознания только трансцендентальным, то есть таким, которое лишь субъективно, а не принадлежит также и самим предметам, как они существуют в себе.

Разум и рассудок

Помимо онтологических категорий, Гегель оценивает и гносеологические кантовские категории. Например, учение о рассудке и разуме. Рассудком называется то, что имеет своим предметом конечное и обусловленное. Это способность человека систематизировать всё многообразие чувственного созерцания с последующим его сведением в единый комплекс ощущений — опыт. Разум же, наоборот, направлен на предмет бесконечный и безусловный по содержанию. Гегель высоко оценивал это положение кантовской философии и часто использовал его в своей философской системе. С точки зрения Гегеля, рассудок как божья благодать, которая является первой ступенью логического. Рассудок фиксирует вещи в их наличности, определяет их устойчивое бытие. А это является необходимым условием всего процесса познания, так как рассудок помогает разложить всё по полочкам, систематизировать явления действительности. Но Гегель выступает против того, чтобы свести разум просто к абстрактному. И именно под этим углом он критикует кантовскую «вещь в себе», понимая под ней предмет, отвлечённый от всего ограниченного, что в нём содержится в виде определённых категорий рассудка без диалектического взаимоперехода [8]. Под «вещью в себе» Кант понимает предмет, абстрагированный от всего, что он составляет для сознания, от всех определений чувств и мыслей. Гегель добавляет, что это продукт мышления, движущейся к чистой абстракции, продукт пустого «я». Настоящие формы по Канту пусты, они ничего не должны приносить в содержание. Это формы рассудка и чувственности. Поэтому именно разум по Гегелю должен вскрывать потенциальное единство тотальной конкретно-

сти мира посредством обнаружения диалектического перехода рассудочных определений друг в друга. Из чувственного восприятия не черпается гегелевское мышление, оно формируется чисто логическим путем в процессе саморазвития понятия.

Выводы

По сути, Ф. Г. Гегель снимает противоречие кантовской философии в виде пропасти между сущностью вещи (вещи в себе) и определениями мышления, мыслями о сущности вещи посредством того, что в основу своей системы Гегель ставит объективное абсолютное единство, которое изначально внутренне противоречиво, в связи с чем, являясь началом в общем смысле, оно является также и началом самого противоречия, порождающего многообразие проявлений бытия, т. е. сущее.

Впрочем, И. Кант тоже делал попытки найти это единство, полагая, что в человеческой сущности заключена способность поиска в мире единого связанного опыта, что предполагает некий идеал такого опыта, под которым подразумевается в понятии «вещи в себе», где ответ на вопросы человеческого разума не может быть в рамках опыта, но в сфере трансцендентальной идее, поскольку опытные познания имеют смысл тогда, когда предполагается бесконечная и единая система всего опыта. У Канта под этим подразумевается Бог, в котором заключено единство мира, отсюда проистекает его учение об антиномиях.

Идеал — это единичное существо, которое обладает всеми совершенствами для того, чтобы обеспечить мир такой, каков он есть своим бытием. Трансцендентальный идеал, предполагающий понятие Бога, для сферы познания он остается только возможным. Здесь И. Кант остается верен рационалистическому принципу, в попытках вывести из доказуемого недоказуемое, но предполагаемое. Слабость кантовской концепции заключается в том, что он не даёт обоснованного ответа о том, каким образом из разума возникают идеи о сверхчувственных объектах (Бог, свобода, бессмертие души, мораль в данном контексте перекликается с понятием нравственности), счастье, Абсолют и т. п. Этот трансцендентальный идеал, находящийся в творческой активности, делает осмысленными наши вопросы, мы можем его помыслить, но не познать. Идеал, Бог, Единое — это в кантовской философии интерпретирует только вера, пусть даже когнитивная вера как атрибутивный

феномен познания [10]. Гегель и Шеллинг продолжат синтезировать в этом контексте метафизику и теологию.

В целом, по Канту, субъективные представления, эмпирическое выступает как недоста-

верное, случайное, субъективное, неидеальное, тогда как априорное есть истинное, идеальное, объективно существует в сознании человека и обладающее свойствами всеобщности и необходимости.

Список источников

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. В 3 т. Т. 3. М.: Наука, 2006. 584 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1: Наука логики. Ч. 4. М.: ЁЁ Медиа, 2024. 452 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 3. М.: ЁЁ Медиа, 2024. 374 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Вера и знание, или Рефлексивная философия субъективности в полноте её форм: философия Канта, Якоби и Фихте. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. 161 с.
5. Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2023. 160 с.
6. Кант И. Критика способности суждения. М.: Азбука, 2023. 448 с.
7. Карнаух М. П. Экзистенциальный кризис как основа самопознания // Вестник Магнитогорского государственного технического университета им. Г. И. Носова. 2005. № 2 (10). С. 55–57.
8. Мареев С. Н. О практических чувствах: Гегель против Канта // Вопросы философии. 2020. № 8. С. 157–165.
9. Платон. Диалоги. М.: Эксмо, 2023. 352 с.
10. Теплых М. С. Феномен когнитивной веры в научном познании: опыт гносеологического анализа: дис. на соиск. учёной степ. канд. философ. наук / Магнитогорский государственный университет. Магнитогорск, 2007.
11. Фон Вайцзеккер К. Ф. Парменид и квантовая механика // Метафизика. 2019. № 3 (33). С. 180–195.
12. Шпека К. А. К проблеме содержания понятия небытия // Философия и наука. 2016. Т. 15. С. 337–344.

References

1. Hegel GVF. Lectures on the history of philosophy: In 3 vol. Vol. 3. M.: Nauka; 2006. 584 p. (In Russ.).
2. Hegel GVF. Encyclopedia of Philosophical Sciences. In 3 vol. Vol. 1. M.: Yoyo Media; 2024. 452 p. (In Russ.).
3. Hegel GVF. Encyclopedia of Philosophical Sciences. In 3 vol. Vol. 3. M.: Yoyo Media; 2024. 374 p. (In Russ.).
4. Hegel GVF. Faith and knowledge, or Reflexive philosophy of subjectivity in the fullness of its forms: the philosophy of Kant, Jacobi and Fichte. M.: Center for Humanitarian Initiatives; 2021. 161 p. (In Russ.).
5. Kant I. Critique of Pure Reason. M.: Eksmo, 2023; 160 p. (In Russ.).
6. Kant I. Critique of the ability to judge. M.: Azbuka; 2023. 448 p. (In Russ.).
7. Karnaukh MP. Existential crisis as the basis of self-knowledge. *Bulletin of Magnitogorsk State Technical University named after G.I. Nosova*. 2005;(2(10):55-57. (In Russ.).
8. Mareev SN. On practical feelings: Hegel against Kant. *Questions of Philosophy*. 2020;(8):157-165. (In Russ.).
9. Plato. Dialogues. M.: Eksmo; 2023. 352 p. (In Russ.).
10. Teplykh MS. The phenomenon of cognitive faith in scientific knowledge: the experience of epistemological analysis: dissertation for the degree of candidate of philosophical sciences. Magnitogorsk State University. Magnitogorsk; 2007. (In Russ.).
11. Fon Vajczekker KF. Parmenid i kvantovaya mexanika. *Metafizika*. 2019;(3(33):180-195. (In Russ.).
12. Shpeka KA. On the problem of the content of the concept of non-existence. *Philosophy and science*. 2016;(15):337-344. (In Russ.).

Информация об авторах

М. С. Теплых — доцент кафедры философии Магнитогорского государственного технического университета имени Г. И. Носова, кандидат философских наук.

М. П. Ахметзянова — доцент кафедры философии Магнитогорского государственного технического университета имени Г. И. Носова, кандидат философских наук.

Information about the authors

Теплых М. С. — Associate Professor, Department of Philosophy, Nosov Magnitogorsk State Technical University, Candidate of Philosophical sciences.

Akhmetzyanova M. P. — Associate Professor, Department of Philosophy, Nosov Magnitogorsk State Technical University, Candidate of Philosophical Sciences.

Статья поступила в редакцию 15.07.2024; одобрена после рецензирования 15.08.2024; принята к публикации 20.08.2024.

The article was submitted 15.07.2024; approved after reviewing 15.08.2024; accepted for publication 20.08.2024.

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

Конфликт интересов: авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

**НАУЧНАЯ ШКОЛА «ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА
В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ»
SCIENTIFIC SCHOOL «HUMAN PHILOSOPHY
IN THE CONTEXT OF CULTURE»**

От редакционной коллегии

Челябинское региональное отделение Российского философского общества представляет философскую научную школу «Философия человека в контексте культуры», которая активно работает в течение 20 лет. Эту школу в последние годы возглавляет доктор философских наук, профессор Вера Сергеевна Невелева, которую поздравляем с днём рождения и желаем долгих лет плодотворной созидательной деятельности в кругу соратников и многочисленных учеников.

В данной рубрике представлены статьи учёных, работающих по проблематике философской школы Челябинского государственного института культуры.

*Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 7 (489). С. 91–98.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(7(489):91-98.*

Научная статья

УДК 101(092)

doi: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-91-98

ДИАЛОГ О ФИЛОСОФСКОМ СЛОВЕ И ДЕЛЕ В. С. НЕВЕЛЕВОЙ

**Дыдров Артур Александрович¹, Соломко Дмитрий Витальевич²,
Варламова Александра Сергеевна³**

^{1,2,3} Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

^{1,2} Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет), Челябинск, Россия

¹ zenonstoik@mail.ru, 0000-0002-3288-8724

² dimiurg85@mail.ru, 0000-0002-2318-7643

³ varlamova.aleksandra02@mail.ru

Аннотация. В статье соавторы размышляют о личности и философии доктора философских наук, профессора Веры Сергеевны Невелевой, ярком представителе Уральской философской школы. В. С. Невелева не только обучает студентов, но и руководит аспирантскими исследованиями. Её участливое, заинтересованное отношение к научной работе аспирантов обуславливает широту спектра философских тем и проблем — человек-бренд, библиотековедение, технологический инновационизм, экологическая философия и многие другие темы возникали и будут появляться на страницах статей автора. В. С. Невелева — признанный философ-антрополог, имеющий множество учеников и последователей. В статье, используя экспериментальный для академической научной традиции формат диалога, мы ответили на некоторые вопросы о личности, творчестве, философии В. С. Невелевой.

Ключевые слова: Невелева В. С., философия, концепт, творчество, человек, антропология

Благодарность. Авторы выражают благодарность доктору философских наук, профессору Вере Сергеевне Невелевой за научное консультирование проводимых исследований.

Финансирование. Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда, Конкурс «Проведение фундаментальных научных исследований и поисковых научных исследований отдельными научными группами» (региональный конкурс) 22-18-20011 «Цифровая грамотность: междисциплинарное исследование (региональный аспект)».

Для цитирования: Дыдров А. А., Соломко С. Д., Варламова А. С. Диалог о философском слове и деле В. С. Невелевой // Вестник Челябинского государственного университета, 2024. № 7 (489). С. 91–98. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-91-98.

From the Editorial Board

The Chelyabinsk Regional Branch of the Russian Philosophical Society presents the philosophical scientific school 'Human Philosophy in the Context of Culture', which has been actively working for 20 years. This school has been headed in recent years by Doctor of Philosophy, Ph, Professor Vera Sergeevna Neveleva, whom we congratulate on the day of the birth and wish her many years of fruitful creative activity among the many students and associates.

This section presents articles by scientists working on the problems of the philosophical school of the Chelyabinsk State Institute of Culture and Arts.

Original article

DIALOGUE ABOUT THE PHILOSOPHICAL WORD AND DEED OF V. S. NEVELEVA

Artur A. Dydrov¹, Dmitry V. Solomko², Aleksandra S. Varlamova³

^{1,2,3} Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia

^{1,2} South Ural State University (National Research University), Chelyabinsk, Russia

¹ zenonstoik@mail.ru, 0000-0002-3288-8724

² dimiurg85@mail.ru, 0000-0002-2318-7643

³ varlamova.aleksandra02@mail.ru

Abstract. In this article co-authors reflect on the personality and philosophy of Doctor of Philosophy, Professor Vera S. Neveleva, a bright representative of the Ural philosophical school. Vera S. Neveleva not only teaches students, but also supervises postgraduate research. Her sympathetic, interested attitude to the scientific work of postgraduate students determines the wide range of philosophical topics and problems – a human-brand, library science, technological innovations, environmental philosophy and many other topics have arisen and will appear on the pages of the author's articles. Vera S. Neveleva is a recognized philosopher-anthropologist with many students and followers. In the article, using an experimental dialogue format for the academic scientific tradition, we answered some questions about the personality, creativity, and philosophy of Vera S. Neveleva.

Keywords: Neveleva Vera S., philosophy, concept, creativity, person, anthropology

Acknowledgments. The authors expresses gratitude to the doctor of philosophical sciences, Professor Vera S. Neveleva for the scientific counseling of the study.

Funding. The research was carried out with the support of the Russian Scientific Fund, the competition "Conducting fundamental scientific research and search research by individual scientific groups" (regional competition) 22-18-20011 "Digital literacy: interdisciplinary research (regional aspect)".

For citation: Dydrov AA, Solomko SD, Varlamova AS. Dialogue about the philosophical word and deed of V. S. Neveleva // *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2024;(7(489):91-98. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-91-98.

Замысел

Идея статьи возникла мгновенно. Ранее у двоих авторов уже был опыт публикации статьи экспериментального формата в академическом научном издании — стенограммы диалогов со студенткой об актуальных мемах. Открытость и демократизм редакторской политики журнала «Corpus Mundi» (где и были опубликованы материалы бесед) сделали своё дело: возник соблазн экспериментировать и далее. В этот раз был выбран формат интервью. Рассуждения о форматах, разумеется, оттеняются поводом для настоящего разговора. Мы хотим спросить причастных о Vere Sergeevne Nevelevoy, докторе философ-

ских наук, профессоре кафедры философии и культурологии Челябинского государственного института культуры. 2024 г. особенный. По всей видимости — позволим себе добавить в академический коктейль щепотку нумерологии — дата рождения (1-е сентября) в некотором смысле предопределила жизнь этого человека. Vera Sergeevna стала учителем и наставником для нескольких поколений студентов и аспирантов. Собственно, сказанное прямо касается и самих авторов статьи: они обучались в аспирантуре и докторантуре во многом благодаря Vere Sergeevne и у Vere Sergeevny. Трезво оценив свои возможности, авторы оговариваются, что не смогут

практически ничего сказать о биографии своего учителя. Оправдывает тот факт, что ликвидировавшая этот пробел обстоятельная работа, уже сделана до нас: рекомендуем ознакомиться с интересной статьей И. М. Бормотовой «Вера Сергеевна Невелева: женская ипостась философии» в библиографическом указателе 2013 г.

Я, Александра Варламова (далее — *А. В.*), задала вопросы авторам статьи и сделала это (как выяснилось позднее) весьма изощренно. На некоторые из них (если откровенно, то на все) не представляется возможным ответить лаконично и при этом развернуто, содержательно. Структура статьи определена логикой вопросов интервьюера. Ссылки на источники добавлены постфактум для того, чтобы читатели могли самостоятельно ознакомиться с темами интервью. После каждого вопроса участники интервью Дмитрий Соломко (далее — *Д. С.*) и Артур Дыдров (далее — *А. Д.*) фиксируют свои ответы. У читателя будет возможность сопоставить реплики, которые, надеюсь, содержательно дополняют друг друга и наведут на собственные размышления, поиск своих ответов на каверзные вопросы.

Диалог об учителе

А. В.: Что вы можете сказать о мировоззрении Веры Сергеевны Невелевой? Что общего в мировоззрении людей, которые занимаются изучением философии?

А. Д.: Совсем не просто говорить о таком интегральном концепте. Мировоззрение индивида, «микрокосма», не рассмотришь в микроскоп, не измеришь, хотя отдельные представители человеческого рода и пытаются это сделать, мечтая о «размещении» сознания / разума, сокровитного и загадочного в человеке, на различных носителях. С одной стороны, речь идет о «микрокосме», если ставить акцент на «микро», а с другой, как это было сказано Ламетри, наука ещё не позволяет исследовать всё до предельного основания. Человек, видимо, хоть и малый, но космос. Для меня разговор о Вере Сергеевне возможен в профессиональном и повседневном, «обывательском» планах. Не могу сказать, что я хорошо знаком с ней вне профессионального контекста, но всё же позволю себе вынести некоторые суждения. Определённо это тактичный человек — умело делающий паузы в диалоге, внимательный к собеседнику, слушающий и слышащий. Все эти качества вряд ли возможны без рефлексии. Увлечённый и, тем более, фанатичный человек преимущественно использует монологический

формат: его задача во что бы то ни стало, вопреки завету Платона, «вставить» в слепые глаза зрение (предварительно полагая, что адресат слеп), убедить в собственной правоте, внушить, возвыситься. Могу уверенно сказать, что у Веры Сергеевны нет склонности к авторитарным практикам наставничества. Естественно, это сказывается и в профессиональной сфере. Я не сторонник расхожей формулировки, что есть некие разительно отличающиеся «ипостаси» «человека работающего» и «человека домашнего». Внимательность к собеседнику — вообще предварительное позиционирование человека как собеседника — делает в моих глазах Веру Сергеевну цельным человеком, не разделённым демаркационной линией на «Невелеву-профессионала» и «Невелеву-человека».

О сходстве мировоззрения философов можно сказать по-делезовски, что в определённой оптике будет верно: философы творят концепты, связывающие и стягивающие различные смысловые нити, клубки, разматывающиеся в концепции. У Невелевой, прежде всего, это концепт «человека-принципа» — сложный, интегральный, поистине философский, авторски объединяющий природу, мир, космос, антропологию, общество и личность, «объективность» и уникальное лицо. Я убежден в том, что специально создать такой концепт невозможно. Думаю, Делез и Гваттари тоже так полагали. Философия в этом смысле есть творческий акт, не технологический или алгоритмический, не программируемый. В давней статье Веры Сергеевны о «новых ориентациях» философии с удовольствием прочёл утверждение, что противостояние человека миру в качестве субъекта не состоятельно для современной философской мысли [2, с. 23]. Следовательно, человеку придётся думать о новых ценностных основаниях и ориентирах своей жизни, менять свой уклад. Я не вижу повода не согласиться с этим утверждением — оно представляется мне принципиальным.

Д. С.: Как некогда её аспирант, а ныне докторант, на первый вопрос я бы ответил так — мировоззрение Веры Сергеевны носит гуманистический характер, в основе которого, на мой взгляд, лежит любовь, понимаемая как основополагающий феномен бытия, основа практической жизни человека, выражающаяся в безусловной, бескорыстной и чуткой заботе о ближних. Это проявляется как в теоретических трудах Веры Сергеевны, так и в практической жизни и деятельности. Например, во внимательной, скрупулёзной и максимально серьёзной работе с текстами

тезисов, статей, диссертаций своих подопечных. В чувстве ответственности за общее дело, особенно и в первую очередь то, которое важно и значимо в большей степени для других людей. В душевной теплоте вопросов и беспокойств о твоём состоянии, состоянии твоих дел, дел твоих родных и близких. В искренних пожеланиях всего хорошего и доброго.

Вера Сергеевна всегда поможет, направит, приободрит, вселит уверенность, что всё получится и со всем можно справиться, во всём разобраться. Такая мировоззренческая позиция, отличающаяся своей оптимистичностью, близка и лично мне. По всей видимости, это и будет тем «общим», о котором спрашивается во втором вопросе. В процессе непростой работы над диссертацией, когда в проработке, поступивших от Веры Сергеевны обескураживающих замечаний, вопросов и суждений, появившихся в результате критического анализа текста, после которых буквально чувствуешь то, как «уходит почва из-под ног», но потом понимаешь, как это тебя закаляет, выводит на другой уровень, укрепляет твою исследовательскую позицию, учит отстаивать и аргументировано защищать её. После буквально приобретаешь уверенность в себе, веру, что всё действительно у тебя получится. Чувствуется и как Вера Сергеевна верит в твой успех, доверяет тебе. Лично для меня это большая ответственность. Для моей исследовательской деятельности этого мотива достаточно. У меня просто нет другого варианта, кроме как достигнуть успеха в этом деле.

А. В.: Какие философские вопросы Вера Сергеевна ставит в своих научных работах?

А. Д.: Иммануил Кант знаменит, в числе прочего, основными вопросами философии. Он последовательно искал ответы в «Критиках», широко известных профессиональному сообществу и многим любителям философии. В другое время и в другом контексте другой не менее известный мыслитель (я намеренно часто использую слово «другой») и политический деятель написал в своем конспекте: «Вопрос о том, сотворил ли бог мир... есть вопрос об отношении духа к чувственности — важнейший и труднейший вопрос философии, вся история философии вертится вокруг этого вопроса...» [1, с. 64]. Меняется обстоятельства — меняются вопросы. Это банальная мысль, но думаю, в ней есть зерно истины. Как было сказано Верой Сергеевной об интеллигентах, последний озабочен тем, как начать думать. Это далеко не простой вопрос — он подлинно фи-

лософский. В статье «О деле философии» Невелова говорила, что существует особая сфера ответственности, ответственности за духовную сосредоточенность, за духовное усилие, не приносящее прямых выгод прагматического свойства, но удерживающее в состоянии критической рефлексии по отношению к действительности, напряженной внутренней работы [6, с. 67]. В той же статье мне довелось увидеть цитату из польского философа Юзефа Бохенского: «Философ... живущий в мире понятий, в действительности — страшная сила. Его мысль действует как динамит. Он идёт себе своим путем, убеждает то одного, то другого, в конце концов, увлекает массы. [6, с. 68]. Для меня это дискуссионная мысль, но она от этого не становится менее значимой или интересной. Напротив, «дело» философии не столь прозрачно для понимания, как может показаться. Признаюсь, иногда я и сам разочаровывался в мощи абстракций — казалось, что от философии в нашем практикоориентированном, «деятельном», «кипучем» мире толку ровным счётом никакого. С другой стороны, мощь концептов не измеряется физическими единицами, а потому и самая «великая» сила может быть совсем не очевидной.

Д. С.: Вопросы, соответствующие научным интересам Веры Сергеевны: философская антропология, история философии, антропологическая онтология, философия человека в контексте культуры. Общий контекст философских проблемных вопросов можно обозначить как бытие человека в его мире, многообразие способов существования человека и культурных практик в современной социокультурной реальности. Для достижения полноты и целостности в понимании человека, с точки зрения Веры Сергеевны, необходимо выходить на концептуальный теоретический уровень философского осмысления человека, при этом учитывать контекст культуры и социальности, без которого человеческое бытие невозможно [8].

Философские вопросы, которые Вера Сергеевна ставит в своих научных работах, охватывают широкий круг проблем философской антропологии и философии культуры. Среди них можно отметить вопросы диалектики уникального и универсального в бытии человека, целостности человека и полноценности его существования, человеческого бытия-в-мире, межкультурной коммуникации, индивидуальной идентичности, индивидуального новаторства, образовательной деятельности.

Если отвечать конкретнее, то, например, в нашем совместном с Верой Сергеевной исследовании мы пытаемся ответить на вопросы экологии бытия человека в технико-технологизированном мире. Возможен ли человек во всём спектре его атрибутивных характеристик, в технико-технологизированном мире? Найдется ли ему в нём место, или же он будет заменён иным техносуществом? Сможет ли и каким образом человек существовать в этом мире как человек, как уникальный особый род сущего? Какова должна быть парадигма мышления и практической деятельности человека в технико-технологизированном мире? Каким должно быть знание о человеке с учётом его современного положения в этом новом мире и с учётом возможных перспектив их взаимоотношений? [7, с. 181–191].

А. В.: Каково ваше отношение к философским исследованиям Веры Сергеевны? Есть ли темы, которые вам близки?

А. Д.: Могу уверенно сказать, что Вера Сергеевна разноплановый исследователь. Думаю, если тема ей интересна, то она без особых раздумий берётся за неё. Выскажу, наверное, неожиданную мысль и не могу предположить, как будущий юбилей Вера Сергеевна отнесётся к ней: для меня Невелева существует как бы в двух исследовательских модальностях. Назову их без претензии на концептуализацию «Вера Сергеевна» и «Вера Сергеевна и...». Вторая модальность предполагает соавторскую работу. Если бросить беглый взгляд на список статей юбилея Невелевой, то перед нами пронесется калейдоскоп имен соавторов. Будем честны, наши имена тоже там есть. Перечень тем вряд ли можно обозначить какими-либо категориями, удачно классифицировать и т. д. — настолько он разноплановый, удивительный, богатый. Для примеры перечислю несколько тем: к юбилею Ю. М. Лотмана, библиотечная этнология, антропология бренда, философско-культурологические основания исследования документа, культура согласия, философия конфликта, антропология инноваций, доверие в отношениях врача и пациента, экологический вектор философии, персональная идентичность, континуальность и дискретность в бытии человека. Наверняка я многое упустил. Однако и перечисленных тем достаточно для того, чтобы увидеть разнообразие соавторской деятельности. Вера Сергеевна «соло» — это, прежде всего, философ-антрополог. Во-первых, размышления о философии, о том, что это значит сегодня, что такое и как

«быть философом», как мыслить и как начать мыслить. Вопросы о философии органично сочетаются с антропологической проблематикой, фундаментальным осмыслением человека, его места в мире. В определенном смысле Вера Сергеевна продолжает уникальную, богатую традицию немецкой философской антропологии, выводя её на новый уровень.

Д. С.: Полностью разделяю то, о чём пишет Вера Сергеевна в своих работах, её философская позиция близка мне по духу. То, что я интуитивно когда-то улавливал, но не мог вразумительно выразить словами, в нашей совместной работе обрело языковую форму, теоретически концептуализировалось и оформилось в устойчивую исследовательскую позицию. Близок мне и антропологический принцип, о котором пишет Вера Сергеевна в своём докторском исследовании. Стараясь придерживаться его и в своём исследовании, а также руководствоваться им как в жизни, так и в своей деятельности. Если говорить упрощённо, то согласно антропологическому принципу, как я его понимаю, всё в бытии человека начинается с самого человека и на нём же заканчивается. Как будет устроен внутренний мир человека, его внутреннее состояние — мысли, эмоции, убеждения, ценности, взгляды на жизнь, переживания и др., так, согласно этому будет устраиваться и его внешний мир. Тот мир, который создаётся самим человеком — социальность и культура во всём их многообразии, совокупность всех социокультурных отношений, многообразие элементов материальной и духовной культуры. К примеру, если внутренний мир человека представляет собой целостность и устроен подобно дому или экосистеме, то это состояние человек будет переносить и вовне, обустроявая свой внешний мир соответствующим образом.

А. В.: Насколько актуальны те проблемы, которые Вера Сергеевна обозначает и решает в своей научной работе?

А. Д.: Мне трудно судить об актуальности тем моего научного руководителя. Разумеется, я рискую здесь оказаться пристрастным. Актуальность — это, как ты понимаешь, «плавающий» концепт. Она формируется, катализируется обстоятельствами, политическими запросами и процессами, социально-экономической, культурной ситуацией, модой или технотрендами. Я не являюсь сторонником часто повторяющейся «мантры»: «Наша тема актуальна, потому что об этом никто не писал». Эта мысль, увы, не всегда обоснована. Если посмотреть

на актуальность сквозь призму рыночных отношений — будем честны, наука тоже не свободна от рыночных детерминаций — то темы «человека-бренда», экологии, экогуманизма, инноваций несомненно представляются актуальными сегодня. Не утверждаю, что так будет всегда. Этого и не нужно. Философ смог предвидеть на годы, что в теме «что-то есть». Прекрасное чутьё. Культура согласия, разумеется, не теряет и не может пока потерять своей актуальности в связи со сложной внешнеполитической и внутривнутриполитической ситуациями.

Д. С.: Вера Сергеевна часто обращается к теме современного состояния мира человека, определяя его как ситуацию перехода, перемен, острых и существенных трансформаций во всех сферах жизни и деятельности человека. Современный мир человека характеризуется постоянно возрастающим усложнением, его нелинейностью и небезобидной турбулентностью. В постоянной смене способов существования, готовности к переменам, «переоценке ценностей» проявляется жизнеспособность человека. Для этого любые новшества в культуре необходимо осознанно и ответственно включать в жизненный мир людей, адаптировать и конструктивно существовать в нём. Отмечается усиление гуманитарной составляющей этих процессов, активного и сознательного участия в них человека с целью, например, укрепления устойчивого развития своего мира и личностного потенциала [5, с. 69–76]. Это способствует преодолению деструктивных и разрушительных эффектов стремительно меняющегося мира, созданию условий безопасного и благоприятного существования. Актуальной является и проблема «столкновения цивилизаций», которую Вера Сергеевна поднимает в своих некоторых работах. Значимым моментом здесь можно выделить вопрос о перспективе цивилизационного развития. Ситуация преобладания одной модели цивилизационного развития над другими, претензия её на единственно возможную порождает множество неблагоприятных моментов: разобщение, эскалация конфликтных ситуаций, возрастание напряжения в обществе и т. п. Вера Сергеевна считает, что цивилизационное развитие осуществляется по разным моделям, ни одна из них не может быть абсолютизирована [4, с. 25–30].

А. В.: Как вы думаете, Вера Сергеевна обладает наиболее важными качествами философа? И есть ли такие качества?

А. Д.: Опять же трудный вопрос, который, уверен, наведёт читателя на собственные размышле-

ния. Когда-то я начинал преподавание курса философии у студентов с «Введения в философию» Карла Ясперса. Уже и не вспомню, как я сам с этим текстом познакомился. В первой главе «Что такое философия?» Ясперс ввел метафорическую дефиницию философии «быть в пути». Понятно, что любая метафора — своего рода «резиновый» знак. У меня возник образ путешественника, ненадолго останавливающегося ради отдыха («привал»), а затем вновь отправляющегося в путь. Кто знает, есть ли у него цель? Бытует история о терапии Виктора Эмиля фон Гебзаттеля. Его пациентом был Мартин Хайдеггер. Когда философ впал в депрессию, врач повёл его в горы. Для Хайдеггера, надо полагать, процедура была утомительной, мыслитель был немолод. Однако через некоторое время они поднялись на вершину. Перед ними лежало одеяло горной гряды, умиротворяющая даль, горизонт. В эту даль можно бесконечно и безрезультатно всматриваться, если сводить результат опять же к чему-то конкретному, измеримому, вещному. Вместо вещного Хайдеггер выбрал вечное.

Вера Сергеевна, конечно, тоже думает о вечности, о том, как бы не «плюнуть» в неё, а оставить что-то после себя. Вокруг этого, как вокруг стержня, выстраивается её жизнь — отношения с супругом (тоже известным доктором наук, профессором А. Б. Невелевым), с детьми, с аспирантами и студентами и с философией. В этой ориентации на вечное, на сохранение чего-то подлинно человеческого, выражается — цитирую название авторской статьи — величие человека и величие философа [3, с. 63].

Д. С.: Это непростой вопрос. Как бы я идентифицировал философов и/или людей, занимающихся философией? Каковы критерии? Какими они должны обладать качествами, если вообще есть таковые? Наверно, исходя из понимания философии как любви к мудрости, философ — это человек, чисто и бескорыстно стремящийся к мудрости/истине. Стремящийся не стать мудрецом или быть мудрым, не обладать каким-то престижным званием и высоким индексом цитирования, с намерением их как-то использовать, преследуя личную выгоду. У философа, скорее всего, в приоритете удовлетворение своего любопытства и неподдельного интереса. Философом движет удивление, вызванное тем, что затронуло всё его существо. Стремление к мудрости ради самой мудрости, знанию ради знания. Философия, как пишет К. Ясперс, означает быть в пути. Философ — это тот, кто находится в пути, непрестанно продвигается к сути, приближается

к смыслу, зрит в корень, пытается решить максимально и до конца возникающие проблемные вопросы, которые важнее ответов (без умаления их значимости). У философа ответ превращается в новый вопрос, оставляя в жизни место тайне, открытость и стремление к которой в познавательной активности ума оживляет, пробуждает, делает тебя по-настоящему живым.

На мой взгляд, всё это присуще Вере Сергеевне. Буквально чувствуется присутствие в ней этого живого начала, проявляющегося в её живой мысли, живых эмоциях, живом отклике, искреннем желании во всём максимально и основательно разобраться, прояснить все интуитив-

ные предположения, кристаллизовать их, доводя до ясного и чёткого понимания. Это пробуждает неподдельный исследовательский интерес, осознание важности и актуальности поднимаемых вопросов, желание продвигаться дальше, не останавливаясь на достигнутом.

А. Д., Д. С.: Александра, спасибо за вопросы, они, на наш взгляд, очень интересны и точно наводят на размышления. Наш разговор, надеемся, будет полезен всем, кто хотел бы познакомиться с личностью, творчеством Веры Сергеевны Невелевой. В этом будет заключаться наша скромная лепта в дело философии.

Список источников

1. Ленин В. И. Философские тетради. М.: Издательство ЦК ВКП(б), 1934. 475 с.
2. Невелева, В. С. О некоторых новых ориентациях современной философии // Новые идеи в философии. 1996. № 4. С. 21–24.
3. Невелева В. С. Величие человека и величие философа // Культура — искусство — образование: сохранение традиций и новаторство: материалы XXXII научно-практической конференции профессорско-преподавательского состава академии, Челябинск, 8 февраля 2011 г. Редколл.: Т. Ф. Берестова, С. В. Буцык, Н. В. Овчинникова. Т. Ч. 1. Челябинск: Челябинская государственная академия культуры и искусств, 2011. С. 63–66.
4. Невелева В. С. Межкультурные коммуникации в цивилизационном противостоянии // Вестник Тюменского государственного института культуры. 2022. № 2 (24). С. 25–30.
5. Невелева В. С., Меняева М. П. Мир современного человека между турбулентностью и устойчивым развитием // Вестник Челябинского государственного университета. 2021. № 5 (451). С. 69–76. DOI 10.47475/1994-2796-2021-10510.
6. Невелева В. С. О деле философии (в связи с уроками «Вех») // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2010. № 1 (21). С. 66–68.
7. Невелева В. С. Соломко Д. В. Человек и технизированный мир: экологический вектор философского осмысления // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2020. № 2. С. 181–191. DOI 10.17072/2078-7898/2020-2-181-191.
8. Философия человека в контексте культуры. Человек и культура в современную эпоху перемен / В. С. Невелева, Н. В. Антонова, Н. Г. Апухтина [и др.]; под ред. В. С. Невелевой. Челябинский государственный институт культуры; под редакцией В. С. Невелевой. Челябинск: Челябинский государственный институт культуры, 2021. 223 с. ISBN 978-5-94839-783-2.

References

1. Lenin VI. Philosophical notebooks. Moscow: Publishing House of the Central Committee of the All-Union Communist Party of Bolsheviks; 1934. 475 p. (In Russ.).
2. Neveleva VS. About some new orientations of modern philosophy. *New ideas in philosophy*. 1996;(4):21-24. (In Russ.).
3. Neveleva VS. The greatness of man and the greatness of the philosopher. Culture — art — education: preservation of traditions and innovation: materials of the XXXII scientific and practical conference of the academy's teaching staff, Chelyabinsk, February 08, 2011. Editorial Board: TF. Berestova, SV. Butsyk, NV. Ovchinnikova. Vol. P. 1. Chelyabinsk: Chelyabinsk State Academy of Culture and Arts; 2011. Pp. 63–66. (In Russ.).
4. Neveleva VS. Intercultural communications in civilizational confrontation. *Bulletin of the Tyumen State Institute of Culture*. 2022;(24):25-30. (In Russ.).
5. Neveleva VS, Menyayeva MP. The world of modern man between turbulence and sustainable development. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2021;5(451):69-76. DOI 10.47475/1994-2796-2021-10510. (In Russ.).

6. Neveleva VS. About the matter of philosophy (in connection with the lessons of “Vekhi”). *Bulletin of the Chelyabinsk State Academy of Culture and Arts*. 2010;(1(21):66-68. (In Russ.).

7. Neveleva VS, Solomko DV. Man and the technological world: an ecological vector of philosophical understanding. *Bulletin of Perm University. Philosophy. Psychology. Sociology*. 2020;(2):181-191. DOI 10.17072/2078-7898/2020-2-181-191. (In Russ.).

8. Philosophy of man in the context of culture. Man and culture in the modern era of change. VS Neveleva, NV Antonova, NG Apukhtina [and others]; Chelyabinsk State Institute of Culture; edited by VS Neveleva. - Chelyabinsk: Chelyabinsk State Institute of Culture; 2021. 223 p. ISBN 978-5-94839-783-2.

Информация об авторах

А. А. Дыдров — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии (Челябинский государственный университет); профессор кафедры философии (Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет)).

Д. В. Соломко — кандидат философских наук, доцент кафедры философии (Челябинский государственный университет); доцент кафедры философии (Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет)).

А. С. Варламова — студентка историко-филологического факультета.

Information about the authors

A. A. Dydrov — Doctor of Philosophy Sciences, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy (Chelyabinsk State University); Professor of the Department of Philosophy (South Ural State University (National Research University)).

D. V. Solomko — Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy (Chelyabinsk State University); Associate Professor of the Department of Philosophy (South Ural State University (National Research University)).

A. S. Varlamova — Student of the Faculty of History and Philology.

Статья поступила в редакцию 25.07.2024; одобрена после рецензирования 15.08.2024; принята к публикации 20.08.2024

The article was submitted 25.07.2024; approved after reviewing 15.08.2024; accepted for publication 20.08.2024.

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта

The authors declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 101.9

doi: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-99-106

ЖИВОЙ ЧЕЛОВЕК КАК ЦЕННОСТЬ И ПРОБЛЕМА В СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Вера Сергеевна Невелева

Челябинский государственный институт культуры, Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия,
vsneveleva@mail.ru, 0000-0002-6820-3707

Аннотация. Актуальность темы живого человека, проблематизации её в различных аспектах в философии обусловлена непосредственной экзистенциальной угрозой жизни людей в условиях резкого цивилизационного противостояния. Проблема живого человека обнаруживается перед лицом ряда «трендов», не совпадающих с трендом на утверждение ценности живого человека, его естественного воспроизводства и в отношениях человека с инновационными технологическими продуктами, превращающими мир человека в гибридную среду и меняющими его самого. Экспансия современного технического ставит под вопрос перспективы, возможности, место, статус человека. В современной отечественной философии не произошло «смерти человека». В ней устойчиво присутствует понимание философии как антропологии. Она остается реальной философией жизни, философией человека как живущего и живого. Проблема живого человека обсуждается в контексте ряда оппозиций («живое — неживое», «человеческое — нечеловеческое», «естественное — искусственное» и др.), пересекающихся друг с другом. В ней связаны между собой аспекты онтического и онтологического. Живой человек всегда конкретен в своей единичности в качестве сущего и уникален в индивидуальном опыте бытия. Он — уникальное событие бытия человека. Для человека принципиально важны умение и способность переводить неживое в живое, за вещами искать жизнь. Человеческое в человеке — подлинно человеческое дело, актуальная живая культурная работа, труд (усилие) и забота о воспроизводстве в себе моментов живого, культивировании в себе этих заботы и усилия, создании культуры себя как живого. Навык оживления, распредмечивания культуры человеком — гарантия от расчеловечивания. Содержание культуры работает, когда возникает «волнующее» отношение, и культура служит жизни. Современные технологии, используемые для усиления эффекта живой встречи человека и материала культуры в потенциально «событийных» для человека местах, работают на живое в человеке. Обеспечивают создание пространства культуры утверждения живого. В противовес техническому как нечеловеческому речь может идти о «человеческом техническом». Сложно переоценить значение этого в ситуации наличия контр-культуры, «культуры отмены» живого и продвижения анти-антропопрактик и идеологических установок.

Ключевые слова: живой человек, антропологическая онтология, культура отмены живого, культура утверждения живого, ценность живого, человеческое техническое, современная русская философия

Для цитирования: Невелева В. С. Живой человек как ценность и проблема в современной русской философии // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 7 (489). С. 99–106. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-99-106.

Original article

LIVING PERSON AS A VALUE AND PROBLEM IN MODERN RUSSIAN PHILOSOPHY

Vera S. Neveleva

Chelyabinsk State Institute of Culture, Chelyabinsk, Russia, vsneveleva@mail.ru, 0000-0002-6820-3707

Abstract. The relevance of the topic of a living person, its problematization in various aspects in philosophy, is due to the immediate existential threat to people's lives in conditions of sharp civilizational confrontation. The problem of a living person is revealed in the face of a number of "trends" that do not coincide with the trend towards affirming the value of a living person, his natural reproduction and in the relationship of a person with innovative

technological products that turn the human world into a hybrid environment and change him. The expansion of modern technology calls into question the prospects, opportunities, place, and status of a person. In modern Russian philosophy, the “death of man” has not occurred. The understanding of philosophy as anthropology is firmly present in it. It remains a real philosophy of life, a philosophy of man as living and alive. The problem of a living person is discussed in the context of a number of oppositions (“living - inanimate”, “human - non-human”, “natural - artificial”, etc.), intersecting with each other. It relates the aspects of ontic and ontological. A living person is always concrete in his singularity as a being and unique in his individual experience of being. He is a unique event in human existence. For a person, the ability and ability to transform the inanimate into the living, to look for life behind things is fundamentally important. The human in a person is a truly human matter, actual living cultural work, labor (effort) and care for reproducing moments of the living in oneself, cultivating in oneself these cares and efforts, creating a culture of oneself as living. The skill of revitalizing and deobjectifying culture by man is a guarantee against dehumanization. The content of culture works when an “exciting” attitude arises and culture serves life. Modern technologies used to enhance the effect of a living meeting between a person and cultural material in places that are potentially “eventful” for a person, work for the living in a person. They ensure the creation of a cultural space for the affirmation of the living. In contrast to the technical as non-human, we can talk about the “human technical”. It is difficult to overestimate the importance of this in the situation of the presence of counter-culture, the “cancel culture” of the living and the promotion of anti-anthropocracy and ideological attitudes.

Keywords: living person, anthropological ontology, culture of abolition of the living, culture of affirmation of the living, value of the living, human technology, modern Russian philosophy

For citation: Neveleva VS. A living person as a value and a problem in modern Russian philosophy. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2024;(7(489):99-106. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-99-106.

Введение

Ряд обстоятельств обуславливает актуальность темы живого человека, проблематизации её в различных аспектах в философии. Это обстоятельства реального существования человека в современном мире, с одной стороны, и состояние проблемы человека в современной философии, с другой. К первой группе следует отнести, прежде всего, подлинную экзистенциальную угрозу, непосредственную угрозу жизни человечества, существованию живых людей в силу того, что глобальная проблема предотвращения мировой войны, казалось бы, несколько отодвинутая в своей остроте наличием универсального сдерживающего средства — ядерного оружия и ядерного паритета, вышла на первый план в условиях цивилизационного противостояния. В ситуации крайней степени напряжённости этого противостояния любой региональный конфликт, тем более перешедший в военную фазу, что само по себе означает наличие человеческих жертв, увеличивает риски, сокращает время до полуночи на «часах Судного дня»¹. С сожалением приходится констатировать, что исторические события последнего столетия не раз свидетельствовали о девальвации идеи ценности жизни человека.

¹ В интервью телеканалу «Россия 1» 4 августа 2024 г. заместитель министра иностранных дел С. А. Рябков сказал, что «эти часы сейчас показывают что-то такое без двух минут, но это не значит, что ход часов необратим и начнется бой «часов Судного дня»... Но нужно со всей ответственностью подходить к происходящему» (<https://tass.ru/politika/21526797>).

Однако не только физическое выживание, сохранение человека как живого существа в контексте оппозиции «жизнь — смерть» в её буквальном смысле составляет содержание проблемы живого человека. Она уже со всей очевидностью обнаруживает себя в ряде тех «трендов» (прежде всего, в ряде стран западного мира), которые явно не совпадают с трендом на утверждение ценности живого человека, его естественного воспроизводства. То же проявляется в отношениях человека с теми инновационными продуктами, которые вошли и продолжают с увеличивающейся скоростью внедряться в жизненный мир человека, изменяя реальность, в которой он существует, превращая её в гибридную среду. Это вынуждает человека вырабатывать и осваивать новые способы взаимодействия с новыми элементами реальности, в том числе и способы обеспечения собственной безопасности в самых разных аспектах ее понимания. Перед экспансией принципиально новых технических средств, информационных и цифровых технологий человек вообще с точки зрения его перспектив, возможностей, места, статуса ставится под вопрос. Проблема живого человека обостряется как никогда, и в философии вновь ставится и обсуждается с учётом новых условий существования в контексте ряда оппозиций («живое — неживое», «человеческое — нечеловеческое», «естественное — искусственное» и др.), пересекающихся друг с другом.

В своих лекциях о Прусте М. Мамардашвили говорил о живом как единственной ценности,

которую человек ищет и ценит в себе, своих проявлениях и окружающем. Единственно «волнующее» его отношение к действительности — отношение с позиции жизни. Для человека принципиально важны умение и способность переводить неживое в живое и сохранять в себе эту способность — за вещами искать жизнь [1, с. 128].

Особое значение проблема живого человека имеет в русской философии, в том числе в настоящее время. Это соответствует общему «духу» русской философии, которой органически присущи, будучи связанными между собой, социальная, антропологическая и аксиологическая ориентация. Русская философия — не феномен культуры прошлого. Это феномен актуальной культуры России. Современная русская философия стремится «в единстве умственного и нравственного начал» (А. А. Гусейнов) выражать суть и дух, тревоги и заботы своего времени, нашего времени. При этом современная русская философия не беспочвенна. Её почвой является тот континуум русской культуры, который сложился уже к концу XIX в. В современной отечественной философии не только не произошло «смерти человека», но, напротив, устойчиво присутствует понимание философии как антропологии (в частности, у представителей Московской антропологической школы). Создаются антропологические манифесты (например, манифесты Ф. И. Гиренка, С. А. Смирнова) [2; 3], осуществляются исследования и разрабатываются концепции и проекты новой неклассической антропологии (С. С. Аванесов, Ф. И. Гиренок, В. А. Подорога, Ю. М. Резник, Н. Н. Ростова, С. А. Смирнов и др.). Обозначая и обсуждая принципиальные вопросы антропологической онтологии, экзистенциальной антропологии, современная русская философия остается реальной философией жизни. Жизни человека во всём её содержании и сложности и человека как живущего и живого.

Результаты и дискуссия

Живой человек: аспекты онтического и онтологического

В проблеме живого человека связаны между собой аспекты онтического и онтологического как аспекты антропологической онтологии. Живой человек — не абстракция, он всегда конкретен в своей единичности в качестве сущего и он уникален в своём опыте бытия. Живой человек — это уникальное событие бытия человека. Подобное понимание не позволяет «схлопывать», не различать бытие и существование человека,

а также не замечать принципиальных различий в существовании человека и прочих элементов сущего. Оба указанные аспекта актуализируются на фоне так называемых «плоских онтологий», обозначившихся в рамках «онтологического поворота» в социальных науках. Предложенные в этих концепциях (М. ДеЛанда, Б. Латур, Г. Харман и др.) характеристики реальности, объектов напрямую касаются и антропологии. Человек в них, как и любой иной объект (независимо от его «масштаба»), лишается субстанциональности, устраняются какие-либо различия между объектами. Возникает «демократия объектов» (термин Л. Брайанта), неразличимых между собой в качестве акторов, из которых ситуативно возникают различные ассоциации («сборки»). Анализируя идеи «плоских онтологий», А. С. Ветушинский указывает, что они представляют собой «четвёртый онтологический схематизм». В них отсутствуют «супер-объекты», которые имелись в виду в истории философии, т. е. верхний и нижний пределы как нечто объемлющее всё остальное (парменидовский схематизм) или как основание всего существующего (атомистический схематизм). Кроме того, нет и такого «супер-объекта», который занимал бы место центра (корреляционный схематизм в его антропоцентристской версии) [4]. Для социальной философии важно, что в подобных онтологиях происходит размывание границ социального [5].

Аналогично — для философской антропологии, ибо в разнообразии неразличимых объектов-акторов исчезает принципиальное различие между человеческим и нечеловеческим. Теряет смысл, становится невозможным выделение человека как особого, уникального существа. В ещё большей степени это касается живого человека. В философской антропологии представить себе возможность неразличения человека среди прочего сущего, разместить его на горизонтали нельзя. В истории русской философии — тем более. Вертикаль есть необходимое условие бытия человека как человека. По Н. Бердяеву, человек онтологически гарантирован Богом.

Вопрошание о живом человеке перед лицом нечеловеческого = технического другого

Техника и современные технологии, их развитие, качественное изменение их возможностей уже несколько десятилетий провоцируют философов на переосмысление проблемы человека, его бытия и существования. Содержание самой этой проблемы становится проблемным местом:

как задавать вопрос о человеке, какой из возможных вопросов о нём наиболее соответствует «духу времени», выражает главную заботу? Это ответственно, поскольку от того, как и какой вопрос будет поставлен, зависит ответ, обладающий не только теоретической, но и практической значимостью. Это важно понимать, чтобы философия продолжала выполнять свои важнейшие функции, в том числе была бы реальной помощницей в деле «возделывания человека».

Среди современных отечественных философов, исследователей, обращённых к совокупности вопросов о человеке в их актуальном содержании и значении, есть различия в понимании того, каким образом осуществлять вопрошание о человеке перед техническим (в широком значении слова «техника») в его собственном мире. Но как бы ни различались вопросы и ответы, оформленные в концептуальные конструкции или даже возможные программы действий, те, кто готов вопрошать о человеке, исключают возможность философствовать вне человека, без человека. Вопрошание о живом человеке — часть внутри целого — о нём ставить вопрос можно только признав, что философии без антропологии нет.

По мнению Н. Н. Ростовской, особенность вопрошания о человеке в настоящее время связана с тем, что в ряде своих публикаций [6; 7; 8] она обозначает как вопрос антроподицеи, т. е. оправдания человека в собственном существовании. И впервые это оправдание «перед судом нечеловеческого» в различных его обликах. Одним из обликов нечеловеческого является технический облик, изменяющий не только мир, в котором живёт человек, но и самого человека. Нечеловеческое в техническом облике радикально ставит человека под вопрос. Поэтому вопрос о технике в настоящее время есть вопрос о человеке. Добавим, что в данном случае возможно и обращение тезиса: вопрос о человеке с необходимостью предполагает решение вопроса о техническом нечеловеческом. Обозначая содержание этого вопроса, Н. Н. Ростовская указывает на ряд его составляющих: «...есть ли в человеке нечто, нередуцируемое к алгоритму и технической воспроизводимости? Чем отличаются искусственный и естественный интеллекты? Что такое сознание и можно ли привилегию на него делегировать машине?» [6, с. 26]. Расширенное внедрение технического в жизнь человека, в конце концов, вновь ставит проблему человеческого в человеке. Все эти и иные возможные в этом контексте вопросы неизбежно резюмируются в вопросе «Что есть человек?»

Антропологический проект Н. Н. Ростовской связан с моделью «человека литургического»¹, основанной на идее присутствия Бога как конституирующего основания по отношению к человеку [8, с. 157–158; 9]. Эту идею, соответствующую русской культурной и философской традиции, Н. Н. Ростовская противопоставляет концепту сакрального в европейской культуре и философии эпохи постмодерна, разрывающему тождество божественного и Бога, допускающему понимание сакрального в отсутствии Бога. Таким образом, трансцендентное становится не обязательным для понимания человека. Логическим завершением этого становится постгуманистическая парадигма. В «антропологии формы» Н. Н. Ростовской Бог понимается как Форма в том смысле, когда она есть начало, обеспечивающее возможность чему-либо возникнуть, быть. «Антропологии формы» соответствует модель «человека литургического». Литургия предполагает, что Бог как Форма человека — это не абстрактное понятие. Конкретность Формы обеспечивается конкретностью, постоянной актуализацией того опыта богообщения, который каждый раз воспроизводится в Таинстве Евхаристии. Живой, непосредственный опыт, в котором всякий раз актуализируется культ, в таком случае прямо указывает на живого человека, его живое присутствие в этих актах. При этом Ростовская акцентирует момент «тотальности» человека в этом живом опыте, поскольку «литургия требует участия всего человека». В ней «человек впервые обретает свою целостность, самособирается из распада на тело и душу, на несвязанные друг с другом состояния и вспышки субъективности» [8, с. 158], из них возникает сознание как живое целое. Присутствие Бога как Формы субъективности обуславливает бытие сознания. Именно факт наличия уникального феномена — сознания, «чистого произвола воображения» (а не только интеллекта) рассматривается как то, что обеспечивает исключительность человека.

То, на что Н. Н. Ростовская указывает как на принципиально отличное в человеке от нечеловеческого (технического) другого, и есть признаки живого человека, обеспечивающие его принципиальную необъективируемость, то самое человеческое. Живое — это живая память, живое созерцание и эмоция, смекалка как проявление живой мысли, переживание как реальное проживание через

¹ В основании этой модели лежит концепт «*homo liturgus*» П. Флоренского, три ключевые идеи которого использованы Н. Н. Ростовской [9, с. 403–409].

живое присутствие в ситуации. Но современная техника смогла максимально приблизиться к «человеческому в человеке», стать практически родным, своим, естественным. Стать тем, что в терминологии М. Хайдеггера характеризуется как «подручное» то есть близкое, всегда необходимое, хорошо знакомое, в чём не его собственная природа, а включённость в сеть человеческих отношений, в жизненный мир человека, становится главным. Благодаря присутствию этого подручного образуется целый подручный мир. Ростова очень точно характеризует современную технику как того другого, «которому удалось выдать себя за непосредственное» [8, с. 98]. И потому человеку так удобно, комфортно рядом с этим другим, такими доверительными становятся их отношения. И потому же именно здесь человека подстерегает возможность незаметно для самого себя совсем себя потерять.

Событие живого человека: место и время

Самоутрата и способы противостояния ей для современного человека — в центре внимания С. А. Смирнова. Концептуальные идеи философа весьма эвристичны в контексте проблемы живого человека. В ряде работ он касается ситуации человека в современном мире, в том числе — в условиях цифровизации [10, 11]. С. А. Смирнов предложил новый вариант понимания онтологии человека, которую он называет «событийной онтологией». Эта онтология строится как «антропологическая навигация» в ориентации на различные варианты практики «заботы о себе» как базовой антропопрактики. Уже эти указанные обстоятельства прямо согласуются с феноменом живого человека. Событийность, навигация, антропопрактики заботы — всё это указывает, что человек не ставшее сущее, которому можно пытаться давать определения. Человек всегда не равен самому себе, он всегда переступает границы себя, у него нет определённого места в мире, он «вненаходим». Жизненная навигация ему нужна в качестве помощи в самоопределении, в обнаружении себя в определённой точке, с которой начинается или продолжается его собственный путь поиска собственного места в мире. При этом навигация предполагает, что путь прокладывается всегда в изменяющемся, динамичном пространстве, где нет возможности действовать по готовым схемам, алгоритмам, использовать привычные указатели. Это всегда путь, который прокладывает живой, конкретный человек. Навигация тем более важна в переходных состояниях культуры,

когда «плывут» важнейшие культурные указатели, привычные ориентиры.

Место человека всякий раз связано с событием, где он сбывается как человек, с событием его бытия. В этом смысле бытие и человек, онтология и антропология обнаруживаются как нераздельные и обретают живую конкретность. Человека С. А. Смирнов определяет как существо хронотопическое и событийное одновременно. Он там и тогда, где и когда случается, где происходит событие человека. Это событие всегда живое, в нём человек всегда случается не вообще, а вполне конкретно, уникальным образом. Главным критерием событийности, по С. А. Смирнову, становится поступание, «поступок как форма жизни в разных его видах — мысль, действие, вся жизнь и личность как поступок» [10, с. 14].

В наибольшей степени живой человек обнаруживается в том, что традиционно в философии называют «заботой о себе». С. А. Смирнов разрабатывает тему заботы о себе на уровне концепта и практики. Им предложены различные модели таких антропопрактик, в которых всегда забота о себе выступает как ответственное действие человека. А это свидетельствует, что заботящийся живо заинтересован в самопреображении, он направляет на это свою деятельную энергию, он не бросил себя на произвол судьбы. И человек в заботе о себе настроен на поиск того, где он уместен, поиском событийных мест (мест, где он может сбыться).

Любые практики заботы о себе в условиях, когда человек окружен техническими и технологическими инновациями, с одной стороны, ставятся под вопрос с точки зрения их смысла, с другой — именно в них то спасительное, что может обеспечить сохранение человека как живого. Утрата смысла практик заботы о себе происходит в силу того, что «умные гаджеты» с готовностью возмещают необходимость личного усилия и участия. С. А. Смирнов указывает на факт добровольного «аутсорсинга функций и работ» со стороны человека, оснащённого умными гаджетами. Человек попадает в этом случае в ситуацию очередного «прельщения» (Н. Бердяев), прельщения пассивности. И есть реальная угроза попадания его в рабство, поскольку главное, что атрофируется у него в обстоятельствах «онтологического соблазна» — необходимость быть. Предпочитая не быть, человек утрачивает «норму человека» — усилие быть. Но в таком случае он не жив. Именно поэтому обосновывается необходимость «гуманитарной экспертизы», создания и восстановления социальных институтов

и антропопрактик восстановления этой нормы, первоочередное значение развития «инфраструктур человеческого», мест, где может обитать человек [11, с. 12–23]. Среди них — привычные «места», где есть возможность для события живого человека (школа, университет, театр, музей, библиотека), если им вернуть их прямое назначение. Все это — элементы «антросферы». Они связываются с Институтом человека как Институтом событийности [11, с. 326–329]. Полагаю, таких мест больше; они везде, где человек чувствует востребованность в своей живой мысли, живом воображении, живом чувстве, живом участии в происходящем, живом деле, эмпатии, любые движения живой души. Какой очевидной стала потребность и ценность общения офлайн, живого общения, когда пандемические ограничения вынужденно ограничили те самые места, где человек чувствовал себя живым. В таких потенциально событийных местах даже наличие умных гаджетов не становится угрожающим фактором. В них энергия живого перекрывает соблазны неживого. И это последнее весьма существенно. Человек действительно не есть, он случается, возникает как событие для самого себя, если находит свои места, где он может сбыться. При этом есть те, кто сознательно ищет эти места, чтобы случиться, и ему нужна «навигация». Но есть и те, кто, оказываясь в подобных местах, сбывается как бы случайно, сам не ставя перед собой такой задачи. В любом случае место важно. Но важно и время. Чтобы сбыться, человеку необходимо попасть в ту самую (часто краткосрочную) форму времени, которое Н. А. Бердяев называл «экзистенциальным». А это значит, что человек имеет готовность «выпасть» из времени «космического» и «исторического» [12]. С этого живого момента времени начинается собственная история человека, история его собственной жизни. Это время его обнаружения для самого себя.

Изначальность и эпизодичность живого в человеке.

Обосновывая концепцию экологии бытия человека, Д. В. Соломко прямо обращается к понятию «живое начало». С его сохранением и активным (деятельным) воспроизводством связана суть предлагаемого и разрабатываемого автором экогуманистического подхода как новой парадигмы мышления и деятельности человека в техноктехнологизированном мире. Справедливо указывая на сложность определения понятия живого начала, его содержание задается в контексте оппозиции «технического и антропологического» и представлено в ряде работ Д. В. Соломко

как «непосредственное сцепление в единство всех природных и социокультурных свойств человека, всякий раз органично и спонтанно воспроизводящееся в уникальной форме» [13, с. 57]. Эту уникальность можно интерпретировать как то самое человеческое в человеке, что обуславливает его исключительность и как уникальность каждого отдельного человека в его живых проявлениях. Целостность, недробность, синкретизм свойственны живому началу во всех случаях его «эпизодического» обнаружения, характеризуя его как «органическое целое». Упоминание о социокультурном наряде с природным выглядит оправданным: ведь любые естественные, живые человеческие акты всё же случаются, осуществляются с человеком как существом культуры. Культура перестает быть просто багажом усвоенного человеком многообразия сложившихся форм культурного опыта, она оживает в этих актах. Случившийся живой человек оживляет культурный багаж. Понимание живого как начала акцентирует важный момент — начало указывает на изначальность, непорождённость (нерукотворность), естественность. Воспроизвести его искусственно невозможно, возможно лишь создавать ситуации и места, где оно себя обнаружит.

В небольшой, написанной с поэтическим чувством статье В. Д. Губин различает два режима в существовании человека, два способа существования — в качестве «живого» (самобытного) человека и так называемого «нормального» («спящего» или «механического автомата»). Первое случается моментами (это бытийные моменты, со-бытийные), это «мгновения в повседневной жизни» человека. «...быть живым для человека дело почти невозможное... Живым он бывает редко например, когда влюблен, когда прекрасное произведение искусства взволновало его, когда религиозный обряд или молитва вызвали в нём чувство прикосновения к чему-то бесконечному. Живым он бывает в минуты опасности, когда нужно опереться на свой жизненный инстинкт. В остальное время человек мёртвый автомат». [14, с. 40].

Заключение

Человеческое в человеке — это его и только его, человеческое, дело. Это дело действительно состоит в труде (усилии) и заботе о том, чтобы не пропустить моменты проявления жизни, искать способы воспроизводства в себе этих моментов, культивировать в себе эту заботу и усилие. Культивировать — значит создавать культуру себя как живого. Удерживать в себе способ-

ность быть живым важно и для того, чтобы человек имел возможность оживлять мир, делать его человеческим и создавать мир как человеческий. Без этого присутствия и проявления «живого начала» человек рискует оказаться в ситуации той самой «антропологической катастрофы», о которой писал М. К. Мамардашвили еще в 80-х гг XX в. и называл самой страшной. Он связывал это понятие с кризисом цивилизации, чреватым впадением в состояние современного варварства и инфантилизм для человека, поскольку в нём ослабевают готовность к усилию быть. Оно является всегда актуальной живой культурной работой. Она не в том, чтобы к культуре относиться как к «совокупности готовых ценностей и продуктов», лишь потребляя их. Эта работа в том, чтобы самостоятельно и ответственно «практиковать сложность и разнообразие жизни», «владеть живыми различиями» [15, с. 189]. Навык оживления, распределенности культуры человеком — гарантия от расчеловечивания человека. Всё, чем располагает и готова наделить человека куль-

тура, только тогда включается и работает, когда возникает «волнующее» отношение, когда культура (перефразируя известный тезис Ницше об истории) служит жизни. Но это отношение возникает только при активности, встречном движении двух сторон: человека в усилии быть живым и культуры, готовой к оживлению. Современные технологии, используемые для оживления, усиления эффекта живой встречи человека и материала культуры в потенциально «событийных» для человека местах (в театрах, музеях, выставках, библиотеках и т. д.), работают на живое в человеке. Обеспечивают создание пространства культуры утверждения живого. В таком случае в противовес техническому как нечеловеческому речь может идти о «человеческом техническом». Сложно переоценить значение этого в ситуации наличия своеобразной контр-культуры, культуры отмены живого и продвижения анти-антропопрактик и идеологических установок (зомбирования, идеологии чайлдфри, разнообразия гендерной идентичности и др).

Список источников

1. Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М.: Ad Marginem, 1995.
2. Философский манифест Московской Антропологической Школы // Человек.ru, № 14, 2019. С. 220-229.
3. Смирнов С. Антропологический манифест // Antropolog.ru. Электронный альманах о человеке. URL: <http://www.antropolog.ru/> (дата обращения 19.07.2024).
4. Ветушинский А. С. На пути к симметрии: как онтология стала плоской // Философия и культура. 2016. 12 (108). С. 1625–1630.
5. Керимов Т. «Онтологический поворот» в социальных науках: возвращение эпистемологии // Социологическое обозрение. 2022. Т. 21. № 1. С. 109–130.
6. Ростова Н. Н. Вопрос о человеке в современной философии // Вопросы философии и психологии. 2020. № 7 (1). С. 26–33.
7. Ростова Н. Н. Оппозиция «человек и техника» как проблема современной философии // Вопросы философии и психологии. 2019. № 6 (1). С. 50–59.
8. Ростова Н. Н. Проблема человека в современной философии: монография. М.: Проспект. 2023.
9. Ростова Н. Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека: монография. М.: Проспект. 2017.
10. Смирнов С. А. Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. Новосибирск: ООО «Офсет-ТМ», 2016.
11. Смирнов С. А. Человек и Цифра, или Соблазн не быть. Антропологическая альтернатива. Новосибирск: ООО «Офсет-ТМ». 2023.
12. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика. С. 164–287.
13. Соломко Д. В. Экогуманистический подход в сохранении живого начала в человеке // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2023. № 1. С. 56–60.
14. Губин В. Д. Проблема «живого» человека. *Miscellanea humanitarian philosophiae*. Очерки по философии и культуре. К 60-летию профессора Ю. Н. Солонина. Серия «Мыслители», вып. 5. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. 2001. С. 40–47.
15. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. Второе издание, измененное и дополненное. М.: Издательская группа «Прогресс». «Культура». 1992.

References

1. Mamardashvili MK. Lectures on Proust (Psychological Topology of the Way. M.: Ad Marginem; 1995. (In Russ.).
2. Philosophical manifesto of the Moscow Anthropological School. *Man.ru*. 2019;(14):220-229. (In Russ.).
3. Smirnov S. Anthropological manifesto. *Antropolog.ru*. Electronic almanac about man. Available from: <http://www.antropolog.ru/> (date of address 19.07.2024). (In Russ.).
4. Vetushinsky AS. On the Way to Symmetry: How Ontology Became Flat. *Philosophy and Culture*. 2016;(12(108)):1625-1630. (In Russ.).
5. Kerimov T. 'Ontological turn' in social sciences: the return of epistemology. *Sociological Review*. Voi. 21. 2022;(1):109-130. (In Russ.).
6. Rostova NN. The question of man in modern philosophy. *Voprosy filosofii i psichologii*. 2020;7(1):26- 33. (In Russ.).
7. Rostova NN. Opposition 'man and technology' as a problem of modern philosophy. *Voprosy filosofii i psichologii*. 2019;6(1):50-59. (In Russ.).
8. Rostova NN. The problem of man in modern philosophy: a monograph. Moscow: Prospect; 2023. (In Russ.).
9. Rostova NN. The Exile of God. The problem of sacral in the philosophy of man: a monograph. M.: Prospect; 2017. (In Russ.).
10. Smirnov SA. Anthropological navigator. Towards the event ontology of man. Novosibirsk: LLC 'Offset-TM'; 2016. (In Russ.).
11. Smirnov SA. Man and Digit or the Temptation not to be. Anthropological alternative. Novosibirsk: LLC 'Offset-TM'; 2023. (In Russ.).
12. Berdyaev NA. Experience of Eschatological Metaphysics. Creation and Objectification. The Kingdom of Spirit and the Kingdom of Caesar. M.: Respublika. Pp .164–287. (In Russ.).
13. Solomko DV. Ecohumanistic approach in the preservation of the living beginning in man. *Vestnik VSU. Series: Philosophy*. 2023;(1):56-60. (In Russ.).
14. Gubin VD. The problem of 'living' man // Series 'Thinkers'. Miscellanea humanitarian philosophiae: Essays on philosophy and culture. Iss. 5. To the 60th anniversary of Professor YN. Solonin. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society; 2001. Pp. 40–47. (In Russ.).
15. Mamardashvili MK. How I Understand Philosophy. Second edition, modified and supplemented. M.: Publishing Group 'Progress'. 'Kultura'; 1992. (In Russ.).

Сведения об авторе

Невелева В. С. — доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии Челябинского государственного института культуры, профессор кафедры философии Челябинского государственного университета.

Information about the author

Neveleva V. S. — Doctor of Philosophy Science, Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies of the Chelyabinsk State Institute of Culture, Professor of the Department of Philosophy of the Chelyabinsk State University.

Статья поступила в редакцию 05.07.2024; одобрена после рецензирования 15.08.2024; принята к публикации 20.08.2024

The article was submitted 05.07.2024; approved after reviewing 15.08.2024; accepted for publication 20.08.2024.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 1(075)

ББК 87.52 я73

doi: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-107-113

К ВОПРОСУ О РЕФЛЕКСИИ КАК «ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ КОМПЕТЕНЦИИ» В КОНТЕКСТЕ НОВОГО АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПОВОРОТА

Елена Геннадьевна Ланганс

Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия, langanseg@mail.ru

Аннотация. Новый антропологический поворот, что проявился не только в дискуссиях о статусе философской антропологии как системообразующего направления всей сферы философствования, но и в развороте от умозрительных размышлений о человеке и его месте в мире к антропотехнике, задает рамки для анализа ситуации в области формирования человеческих способностей, и в частности, рефлексии. Как показывает история, антропопрактика всегда была важной составляющей всех антропологических поворотов. Сегодня философия стоит перед вызовами тоталитарных идеологий и технологий «работы» с человеком; технологических стратегий, выводящих к Постчеловеку, а также — связанных с развитием машинного (искусственного) интеллекта, который должен заменить, а в некоторых областях деятельности уже заменяет человека. В этой ситуации рефлексия как подлинная характеристика человеческого должна стать заботой философской практики в ориентации на формирование «человеческой компетенции», востребованной во всех сферах деятельности.

Ключевые слова: антропологический поворот, новый антропологический поворот, антропопрактика, антропотехника, рефлексия, компетенция, человеческая компетенция

Для цитирования: Ланганс Е. Г. К вопросу о рефлексии как человеческой компетенции в контексте нового антропологического поворота // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 7 (489). С. 107–113. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-107-113.

Original article

ON THE ISSUI OF REFLECTION AS A HUMAN COMPETENCE IN THE CONTEXT OF A NEW ANTHROPOIOLOGICAL TURN

Elena G. Langans

Chelyabinsk State Institute of Culture, Chelyabinsk, Russia, langanseg@mail.ru

Abstract. The new anthropological turn manifested itself not only in discussions about the status of philosophical anthropology as a system-forming direction in the entire sphere of philosophizing. It also manifested in the turn from speculative thoughts about human and his place in the world to anthropotechnics. These sets the framework for analyzing the situation in the field of creation and formation of human abilities, and in particular, reflection. As history shows, anthropopractice has always been an important component of all anthropological turns. Today, philosophy faces the challenges of totalitarian ideologies and technologies for «working» with people; technological strategies leading to Posthuman, as well as those associated with the development of machine (artificial) intelligence, which should replace, and in some areas of activity already replaces, humans. In these circumstances, reflection as a genuine characteristic of the human should become a concern of philosophical practice in orientation towards the formation of «human competence», which is in demand in all spheres of activity.

Keywords: anthropological turn, a new anthropological turn, anthropopractice, anthropotechnics, reflection, competence, «human competence»

For citation: Langans EG. On the issue of reflection as a human competence in the context of a new anthropological turn. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(7(489):107-113. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-107-113.

Введение

В истории философской мысли нет ни одного серьезного мыслителя, который так или иначе не обращался бы к теме и проблеме человека. Однако только некоторые из них делали эту тему приоритетной. Каждый такой эпизод можно назвать антропологическим поворотом в широком смысле этого слова. Не стали исключением из этого ряда двадцатый и первая четверть двадцать первого веков. Сегодня мы видим проявления острого интереса к антропологической проблематике, который выражается не только в дискуссиях о дисциплинарном статусе философской антропологии [3], в разработке новой антропологии [2], но и в движении трансгуманистов, и в трендах на разработку «нейрокомпьютерных и генотехнологических стратегий, выводящих к Постчеловеку» [13, с. 4], и т. д.

Нужно отметить, что строгое понятие «антропологический поворот» до сих пор не сложилось. Мы будем использовать это словосочетание в вышеприведённом смысле для полагания приблизительных рамок рассмотрения основного проблемного вопроса статьи — о рефлексии как «человеческой компетенции». Обращение к этой теме связано прежде всего с эмпирическими наблюдениями за поведением и высказываниями людей в нынешней непростой социокультурной ситуации. Эти наблюдения основывались на презумпции наличия у взрослого человека рефлексии своей жизни и деятельности, которая позволяет понимать себя и свою ситуацию, действовать с пониманием и снимать опыт, в отличие от ребёнка, у которого опыт не откладывается в силу отсутствия такой способности (оспособленности). И значит ребенок, а затем и взрослый попадают в одну и ту же травматичную для него ситуацию много раз.

Оказалось, что многие физически зрелые люди сегодня (и, как показывают исследования, в иные исторические периоды) не обладают этой способностью. Отвлекаясь от психологического описания эмпирии, можно сказать, что проблема заключается в следующем: отсутствие культуры рефлексии (вплоть до её отсутствия в научных и философских исследованиях) замена ее симулякрами типа различных идеологем приводят к неспособности взглянуть «в лицо» реальности, что ведет к негативным последствиям как для жизни отдельного человека, так и для жизнедеятельности социума в самых разных аспектах.

Каждый антропологический поворот имел свою антропопрактическую составляющую

Философия почти с начала своего существования была практикой возделывания человека. И каждый антропологический поворот имел свои продолжения, результаты и эффекты в философской и научной мысли, в культуре общества и деятельности людей за счёт рефлексии, позволяющей осознать и зафиксировать его опыт, а также — за счёт формирования и «выращивания» различных вариантов рефлексии как бы внутри поворота. Не претендуя на полное освещение всей истории антропологических поворотов, обозначим, на наш взгляд, наиболее яркие из них.

Общепризнанно, что Сократа мало интересовали проблема природы вещей и Космоса. Вопрос, который он постоянно задавал собеседникам — это вопрос: заботишься ли ты о своей душе? Устройство человеческой души основывается на устройении разума и формировании добродетели. Соответственно, забота о разуме и добродетели человека и была основанием философских бесед Сократа. Какие «продолжения» имела постановка и разработка этого вопроса в греческой, христианской, в ново- и позднеевропейской философской мысли и в культуре? Их подробно проанализировал М. Фуко в своих трудах, а также в курсе лекций «Герменевтика субъекта» в Колледж де Франс и в семинарских выступлениях по теме «Технологии себя». Два принципиальных вопроса из многих, которые обсуждал Фуко на материале истории философии и культуры, это — зачем нужна забота о себе, и в чем состоит ее содержание, а также — как устроены «технологии себя, позволяющие индивидам, самим или при помощи других людей, совершать определённое число операций на своих <...> мыслях, поступках, способах существования, преобразуя себя ради достижения счастья, чистоты, мудрости, совершенства или бессмертия» [15, с. 100]

Антропоцентризм — основная характеристика творчества мыслителей Возрождения. При этом их позиция не отличалась созерцательностью. Напротив, они утверждали принцип свободной деятельности как основу человеческого бытия. «Бог наделил человека способностью не только познавать, но и действовать. Значит, деятельность составляет долг и преимущество человека перед прочими живыми существами» [4, с. 75], деятельность, основанная на созидании своего разума и воплощения воли. Этот принцип практически реализовывался в ходе знаменитых гуманитарных штудий и диалогов;

в величайших достижениях художественного творчества и изобретательства, положивших начало развитию классического искусства и науки последующих веков; в расцвете предпринимательства во всех сферах жизнедеятельности общества и т. д. Основанием мысли и деятельности человека полагалось преобразование себя путём культивирования «семян души», путём обучения делу и образыванию ума, путем гражданской практики и участия в авантюрах, понимаемых как рискованные предприятия.

По мнению М. Фуко, пишет Н. Н. Ростова, именно Кант произвел революцию в философии, сведя ее к вопросу «Что такое человек?» [11, с. 94]. Кант был виновником начала «антропологической эпохи» в философии и противостояния антропологической и онтологической тенденции в современной философской мысли [там же, с. 97]. Не вступая в эту безусловно важную для судеб философии дискуссию, необходимо отметить, что кантовское понятие человека как личности не только оказало влияние на развитие философского дискурса о человеке, но и было положено в основу практик педагогики и психологии, т. е. по существу стало прикладным.

Период конца XIX–первой половины XX в. ознаменовался оформлением и развитием специальных философских направлений: персонализма, философской антропологии и экзистенциализма, предметом рассмотрения которых стал собственно человек во всех существующих на тот период его знаниевых репрезентациях. Однако последнее как раз и не устраивало представителей этих направлений. Для персонализма и экзистенциализма была неприемлема редукция представлений о живом человеке к понятию абстрактного субъекта (что было характерно для предшествующей классической философии), который по принципу не только не может испытывать страх, сожаление, любовь или муки творчества, но и не может действовать в ситуации реальности. Они сосредоточили своё внимание на человеческой индивидуальности и личности, оказавшейся в непредсказуемом мире, вынужденной буквально выковыривать себя в самоопределении, чтобы выстоять. Н. А. Бердяев, отстаивая самобытие, автономность и свободу личности, утверждал, что «быть личностью трудно, быть свободным — значит взять на себя бремя творения» [4, с. 94], участвовать в «миротворении». И мыслитель неукоснительно претворял в жизнь свою философскую позицию.

По мысли Ж.-П. Сартра, человек «обречён на свободу», у него нет опор ни во вне, ни внутри

себя, нет оправданий, поэтому он переживает постоянную тревогу. Он вынужден выбирать и действовать без надежды и перспективы, лично отвечая за свой выбор и его последствия. Но человек живёт — он есть только тогда, когда действует, создавая и себя, и мир. Таким образом философский экзистенциализм и персонализм претендовали на обеспечение человека рефлексией, пониманием и особой картиной мира — картиной ситуации человека в мире.

Философская антропология двадцатого века строилась «как попытка снять парадоксальную ситуацию, когда объём знаний о человеке стремительно растёт, а понимание им самого себя, напротив, исчезает» [3, с. 14]. М. Шелер стремился собрать воедино философский, религиозный и естественнонаучный дискурс о человеке на основе разработанной им аксиологии в ориентации на ценность самопонимания человеком самого себя и мира. При этом философ как бы определял историческое «задание» человеку: в контексте «противоборства духа и жизни в человеческой истории <...> человек должен научиться терпеть и себя самого, в том числе, и те склонности, которые он считает дурными и пагубными. Он не может вступить в прямую борьбу с ними, он должен научиться преодолевать их косвенно, направляя свою энергию на выполнение доступных ему важных задач, признаваемых его совестью достойными» [16] Благодаря этому, человек может осуществлять духовную деятельность.

В России двадцатых годов прошлого столетия представителями антропологического поворота явились братья Бахтины, А. А. Мейер, Л. С. Выготский (его концепция имеет философско-антропологическое значение), Д. Чижевский, М. И. Каган, поздний П. А. Флоренский и другие, в число которых входили учёные, деятели культуры и искусства, общественные деятели. Они создавали новую гуманитарную парадигму, которая отличалась как от рационалистической традиции западной философии, так и от философии всеединства и воплощалась в их трудах, ориентированных на человека [12].

Во второй половине двадцатого века гуманитарные направления философии и сама философская антропология как бы уходит в тень. Однако остаются востребованными её идеи и проблематика. И сегодня можно говорить о ренессансе этого направления, что связано с совершенно особым типом антропологического поворота в двадцатом веке — поворотом от антропологии

к антропотехнике. Во всех вышеприведённых эпизодах, по нашему мнению, так или иначе «просвечивает» антропотехнический аспект. Более явно в древности и, возможно, не так явно — в последующие периоды.

Б. В. Марков, стоявший на позиции культурной антропологии, утверждал, что в историческом плане антропотехника связана с порядками и обычаями формирования и самосохранения социальной группы и прежде всего с оформлением пространства человеческого существования — места, а точнее, дома, где и происходит формирование человека [6, с. 26–27]. А в одной из своих статей философ анализировал «антропотехнологии современности» [7, с. 28–32]: такие, как спорт и туризм, развлечения и шопинг и т. д.

Из теоретико-деятельностной позиции антропотехнику как «совокупность прикладных гуманитарно-технических знаний для работы с человеком с целью его конструктивного преобразования» [8] определяют В. В. Мацкевич и Ф. Н. Голдберг. По их мысли, идея антропотехники появляется уже в начале предыдущего века «как социально-философский ответ на вызов тоталитарных идеологий, продемонстрировавших столь же эффективные, сколь и антигуманные возможности, и технологии преобразования как отдельного человека, так и всего общества, осуществляемого с определёнными целями (как правило, утопического характера) по определённым социально-политическим программам (воспитание “нового человека”» [Там же]. Уже с первой половины двадцатого века педагогические техники, психотерапия, христианские техники «умного делания», восточные техники медитации и т. п. постепенно отделяются от своих философских оснований, синтезируются и институализируются в различных антропотехнических подходах. Изобретаются и развиваются различные виды тренингов личностного роста, коучинга, ауто-тренинг. В 80-е–90-е гг. в России происходило становление гуманитарной психологии, которая стремилась связать развитие человека с гуманитарными ценностями, с общегуманитарным философским подходом

В это же время делает первые шаги, а затем и оформляется особое научно-философское направление Синергичная антропология. И в 1993 г. создается Лаборатория синергичной антропологии в институте Человека РАН во главе с С. С. Хоружим, который подчеркивал: «в целом антропологическая рефлексия и теория далеко отстали сегодня от антропологической реальнос-

ти с ее ускоряющейся динамикой, радикальными и явно опасными трендами» [13, с. 5]

Представляется, что сегодня феномен антропотехники (понимаемой как технэ (искусство-мастерство) и как деятельность) нуждается в целостном философском осмыслении и концептуализации, позволяющей вернуться к теме возделывания человека. Необходимо развить представления о человеке как существе, в принципе, способном к самоопределению, само-стоянию и само-деятельности, где рефлексия является обязательным процессом.

Рефлексия как принципиальная характеристика человеческого

Рефлексию как составляющую конституирующей человека эксцентричности утверждал Х. Плеснер: «Подобно тому, как только эксцентричность вообще делает возможным контакт с реальным, так она же делает его способным и к рефлексии. Так он осознает, что он осуществляет акты восприятия, знания, т. е. осознает своё сознание» [9]. Жизненная система под названием «Человек» тотально рефлексивна. Приведем ещё цитаты Плеснера.

Я человека — не готовый центр его сознания, а «располагающаяся “за собой” [*подчеркнуто мной – Е. Л.*] точка схождения собственной интимности (Innerlichkeit), которая, будучи свободна от возможного осуществления жизни из собственной середины, образует зрителя [*подчеркнуто мной – Е. Л.*] по отношению к сценарию этого внутреннего поля» [Там же], что и является основанием для все новых актов рефлексии самого себя. Человек представляется позиционно как: тело, «в теле (как внутренняя жизнь или душа) и вне тела как точка зрения [*подчеркнуто мной – Е. Л.*], с которой оно есть и то, и другое» [Там же].

И наконец, «Живая вещь», которая «способна дистанцироваться [*подчеркнуто мной. – Е. Л.*] от себя, вырыть пропасть между собой и своими переживаниями <...> находится по сю и по ту сторону пропасти, будучи связанной в теле и в душе, и одновременно нигде, без места, вне всякой связи в пространстве и времени <...> есть человек» [Там же].

Выделенные выражения, по нашему мнению, отчётливо указывают на феномены рефлексии, присущей только человеку (подобных по смыслу слов и выражений в тексте работы Х. Плеснера гораздо больше). Более того, думается, что именно рефлексивность и задает предпосылку выделения эксцентрической позиционности

человека в мире, представленном как ступени органического. Но не будем спорить с философом, который безусловно прав в логике своего труда.

Мы полагаем, что именно в философско-антропологическом подходе рефлексия оказывается принципиальной характеристикой человеческого. В эмпирическом плане можно говорить о существовании у человека обыденной или «естественной» рефлексии, которая проявляется во все возрастные переходные периоды его жизни и не только. Однако она относительно быстро затухает или иногда становится ощутимым препятствием к выходу на новый уровень жизни и деятельности, если не разрешается в определённых обновлённых состояниях, в действиях и т. д. При этом в условиях стремительно нарастающего мирового социокультурного кризиса рефлексия должна стать необходимой составляющей всякой деятельности, всех дискуссий и принимаемых решений, не говоря уже о ведении своей жизни (Х. Плеснер) человеком. Значит, вопрос о том, как выращивать и формировать специальные виды рефлексии, причем рефлексии продуктивной, становится насущным. Какой должна быть рефлексия как одна из функций интеллекта, призванного обеспечивать жизнедеятельность и мыследеятельность общества в его воспроизводстве и развитии?

Ещё один важный момент, характеризующий глобальный кризис — это развитие современных технологий, связанных с созданием машинного (искусственного) интеллекта, который должен заменить, а в некоторых областях деятельности уже заменяет человека. Не вдаваясь в подробности дискуссий на эту тему, зададим вопрос: может ли искусственный интеллект заменить человека как «принципиального» носителя способности к рефлексии? А. Н. Леонтьев в своих лекциях по общей психологии утверждал: «Вопрос о том, что могут и чего не могут машины по сравнению с человеком, есть пустой вопрос, на который нельзя дать ответа ни положительного, ни отрицательного. Настоящий ответ заключается в том, что они могут всё. Всё, что выдуманно человеком» [5].

Рефлексия как «человеческая компетенция»

Как уже было сказано, рефлексия необходима сегодня во всех видах деятельности в условиях текучей и рискованной повседневности, в обстоятельствах «шока будущего» и т. п. Значит, речь должна идти о «постановке» рефлексии как интеллектуальной функции. Образно можно сравнить этот процесс с постановкой голоса. Голос

ставят с помощью специальных упражнений и не ради забавы, но с определенной целью. Какое понятие рефлексии необходимо в нашем случае? Нужно строить практическое понятие, позволяющее осуществлять рефлексивный выход и анализ затруднений в мышлении и деятельности в сложных ситуациях. Поэтому здесь и привлекается термин Компетенция. Согласно мысли О.И. Генисаретского, в понятии о компетенции есть два аспекта: прежде всего, один из них относится к структуре деятельности, а другой «имеет психопрактическое и антропологическое выражение» [1]. Двигаясь в этом измерении нужно понимать компетенции, с одной стороны, как умения и навыки, а с другой — как способности и установки. При этом рефлексия в деятельности не может осуществляться «в чистом виде». Она всегда связана с процессами и задачами понимания, мышления и действия и, в конечном итоге, с задачами развития деятельности [17]. Таким образом рефлексия может стать продуктивной.

Практикование рефлексии в этом залоге возможно и необходимо в образовательном процессе при подготовке профессионалов с целью их оспособления, которое само по себе является рефлексивным процессом. Рефлексия делает работу осмысленной, «своей» для человека, а это существенно для профессиональной деятельности. Интересно, что в сети Интернет имеется много примеров, схем, картинок про рефлексию, в том числе, связанных со школьным обучением. Значит ли это, что рефлексия действительно имеет место на уроках, на занятиях со студентами и становится навыком обучающихся? Опыт показывает, что нет. Да и само понятие рефлексии сегодня девальвировано и употребляется «как попало». Необходимо восстанавливать, а где-то и создавать культурные формы рефлексии. И это задача, стоящая сегодня перед действующими философами, а именно — активизировать прикладные исследования рефлексивных процессов, осуществляя публичную практику рефлексии в коммуникации. А без подобной практики невозможны ни исследования, ни создание новых культурных форм рефлексии на их основе.

Заключение

Несколько лет назад ныне ушедшая из жизни доктор философских наук Нина Георгиевна Апухтина при обсуждении текста диссертации автора высказала мысль о том, что кардинальный вопрос для нас — как оставаться человеком в современных условиях. Думается, что частичным ответом

на него может стать постановка и решение задачи воссоздания культуры рефлексии. Рефлексия присуща человеку по принципу, но чаще всего не реализуется им феноменально. Решение данной задачи должно способствовать преобразованию «естественной» способности человека к рефлексии в человеческую компетенцию, с которой не сможет конкурировать ни один искусствен-

ный интеллект. История показывает, что философия как особая сфера мыследеятельности всегда практиковала рефлексия, делая её важной составляющей своей антропопрактики. Рефлексия даже считается особым методом философствования [10]. Сегодня история выставляет требование философии – вернуться к миссии созидания человека.

Список источников

1. Генисаретский О. И. Выступление на открытом научном семинаре «Феномен человека в его эволюции и динамике». Сезон 2005–2006 гг. URL: <https://predanie.ru/book/116026-fenomen-cheloveka-v-ego-evolyucii-i-dinamike/> (дата обращения 01.08.2024).
2. Гиренок Ф. И. Философская антропология. Ч. 1. URL: <https://teach-in.ru/course/philosophical-anthropology> (дата обращения 03.08.2024).
3. Говорунов А. В. Философская антропология — возвращение проекта // Международный журнал исследований культуры. 2014. № 2 (15). С. 19–20.
4. Ланганс Е. Г. Самоопределение как способ бытия человеком в современную кризисную эпоху. Челябинск: ЧГИК. 2015. 179 с.
5. Леонтьев А. К. Лекции по общей психологии. М.: 2000. URL: <https://znanierussia.ru/articles/Интеллект> (дата обращения 20.07.2024).
6. Марков Б. В. Философская антропология. Учеб. пособ. 2-е изд. СПб.: Питер, 2008. 362 с.
7. Марков Б. В. Культурные «технологии» антропогенеза. Качественный подход // Международный журнал исследований культуры. № 2 (15) 2014. С. 21–33.
8. Мацкевич В. В., Голдберг Ф. Н. Антропотехника. Гуманитарный портал: Концепты // Центр гуманитарных технологий, 2002–2024. URL: <https://gtmarket.ru/concepts/7219> (Дата обращения 01.08.2024).
9. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. Пер. с нем. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 368 с. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000877/st000.shtml> (дата обращения 10.07.2024).
10. Рефлексия // Электронная библиотека ИФ РАН. «Новая философская энциклопедия» URL: <https://iphlib.ru/library?el=&a=d&c=newphilenc&d=&rl=1&href=http://2579.html> (дата обращения 01.08.2024).
11. Ростова Н. Н. Антропологический поворот в философии: антропология vs онтология // Вестник Томского государственного университета. 2020. № 456. С. 93–98.
12. Смирнов С. А. Антропологический поворот: его смысл и уроки // Философия и культура. 2017. № 2. С. 23–35.
13. Феномен человека в его эволюции и динамике: Тр. Открытого научн. семинара. Ин-т философ. РАН. М.: ИФРАН, 2009. 287 с.
14. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций в Колледж де Франс, 1982. Выдержки // Социо-Логос. М.: Прогресс, 1991. 480 с.
15. Фуко М. Технологии себя. Интелрос. URL: http://www.intelros.ru › pdf › logos_02_2008 (дата обращения 01.07.2024).
16. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: «Прогресс», 1988. С. 31–95. URL: <http://anthropology.ru/ru/edition/problema-cheloveka-v-zapadnoy-filosofii> (дата обращения 01.07.2024).
17. Щедровицкий Г. П. Мышление – Понимание – Рефлексия. М.: Наследие ММК, 2005. 800 с.

References

1. Genisaretskij OI. Vystuplenie na otkrytom nauchnom seminare “Fenomen cheloveka v ego evolyucii i dinamike”. Sezon 2005–2006 gg. [Speech at an open scientific seminar: The human phenomenon in its evolution and dynamics. Season 2005–2006] Available in: <https://predanie.ru/book/116026-fenomen-cheloveka-v-ego-evolyucii-i-dinamike/> (accessed 01.08.2024) (In Russ).
2. Girenok FI. Filosofskaya antropologiya. Ch. 1. [Philosophical anthropology. Part 1.] Available in: <https://teach-in.ru/course/philosophical-anthropology> (accessed 03.08.2024.) (In Russ).

3. Govorunov AV. Filosofskaya antropologiya – Возвращение проекта [Philosophical Anthropology – Return of the Project]. *Mezhdunarodnyj zhurnal issledovanij kul'tury*. 2014;(2(15)):19-20. (In Russ).

4. Langans EG. Samoopredelenie kak sposob bytiya chelovekom v sovremennuyu krizisnuyu epohu [Self-determination as a way of being human in the modern crisis era]: Monografiya. Chelyabinsk: CHGIK; 2015. 179 s. (In Russ).

5. Leont'ev AK. Lekcii po obshchej psihologii [Lectures on general psychology]. M. 2000. Available in: <https://znanierussia.ru/articles/Интеллект> (accessed 20.07.2024) (In Russ).

6. Markov BV. Filosofskaya antropologiya [Philosophical anthropology]. Uchebnoe posobie. 2-e izd. SPb.: Piter; 2008. 362 s. (In Russ).

7. Markov BV. Kul'turnye «tehnologii» antropogeneza. Kachestvennyj podhod [Cultural “technologies” of anthropogenesis. Qualitative approach]. *Mezhdunarodnyj zhurnal issledovanij kul'tury*. 2014;(2(15)):21-33. (In Russ).

8. Mackevich VV, Goldberg FN. Antropotekhnika [Anthropotechnics]. Gumanitarnyj portal: Koncepty // Centr gumanitarnyh tekhnologij, 2002–2024. Available in: <https://gtmarket.ru/concepts/7219> (accessed 01.08. 2024) (In Russ).

9. Plesner H. Stupeni organicheskogo i chelovek: Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu [Stages of the organic and man: Introduction to philosophical anthropology]. M.: «Rossijskaya politicheskaya enciklopediya» (ROSSPEN); 2004. 368 s. Available in: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000877/st000.shtml> (accessed 10.07.2024) (In Russ).

10. Refleksiya [Reflection] // Elektronnaya biblioteka IF RAN. «Novaya filosofskaya enciklopediya». Available in: <https://iphlib.ru/library?el=&a=d&c=newphilenc&d=&rl=1&href=http://2579.html> (accessed 01.08.2024) (In Russ).

11. Rostova NN. Antropologicheskij povorot v filosofii: antropologiya vs ontologiya [Anthropological turn in philosophy: anthropology vs ontology]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2020;(456):93-98. (In Russ).

12. Smirnov SA. Antropologicheskij povorot: ego smysl i uroki [The anthropological turn: its meaning and lessons]. *Filosofiya i kul'tura*. 2017;(2):23-35. (In Russ).

13. Fenomen cheloveka v ego evolyucii i dinamike [The human phenomenon in its evolution and dynamics]: Tr. Otkrytogo nauchn. seminar. Ros. akad. nauk, In-t filosofii; M.: IFRAN; 2009. 287 s. (In Russ).

14. Fuko M. Germenevtika sub'ekta [Hermeneutics of the subject]. Kurs lekcij v Kolledzh de Frans, 1982. Vyderzhki. Socio-Logos. M.: Progress; 1991. 480 s. (In Russ).

15. Fuko M. Tekhnologii sebya [Technology yourself]. Intelros. Available in: http://www.intelros.ru › pdf › logos_02_2008/ (accessed 01.08.2024) (In Russ).

16. Sheler M. Polozhenie cheloveka v Kosmose [The position of man in space]. Problema cheloveka v zapadnoj filosofii. M.: «Progress»; 1988. P. 31–95. Available in: <http://anthropology.ru/ru/edition/problema-cheloveka-v-zapadnoj-filosofii> (accessed 01.07.2024) (In Russ).

17. Shchedrovickij GP. Myshlenie – Ponimanie – Refleksiya [Thinking – Understanding – Reflection]. M.: Nasledie MMK; 2005. 800 s. (In Russ).

Информация об авторе

Е. Г. Ланганс — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Челябинского государственного института культуры.

Information about the author

E. G. Langans — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies of the Chelyabinsk State Institute of Culture.

Статья поступила в редакцию 15.07.2024; одобрена после рецензирования 15.08.2024; принята к публикации 20.08.2024

The article was submitted 15.07.2024; approved after reviewing 15.08.2024; accepted for publication 20.08.2024.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 37.013.2

ББК 87.52

doi: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-114-120

«ДИАЛОГ» С ПТИЦАМИ И ИНЫМИ НЕ-ЧЕЛОВЕКАМИ: АНТРОПОМОРФИСТСКИЙ ОЧЕРК¹

Регина Владимировна Пеннер

Южно-Уральский государственный университет, (национальный исследовательский университет), Челябинск, Россия,
pennerrv@susu.ru, 0000-0002-3277-7274

Аннотация. Птицы не частый гость на страницах философских очерков. Одновременно с этим на символическом уровне птицы вошли в мировоззренческую систему человека как знамение мудрости (сова), благодати (голубь) или любви (лебеди). В статье представлена попытка переосмысления фигуры птицы. Вместе с инопланетянами и цифровыми актантами птица зафиксирована как участник «диалога» с человеком. В подобной системе реализован отказ от антропоцентристской логики, возвышающей человека над всеми остальными элементами живого и неживого. Ей на смену выдвинута антропоморфистская установка, в которой человек остаётся тем, кто инициирует исследовательскую интенцию, но не возвышается над остальными, в осмыслении которых, в свою очередь, допускается антропоморфизация. Отсюда птицы из безмолвных единиц, парящих над нашими головами, становятся «скромными наставниками» для человека.

Ключевые слова: антропоморфизм, антропоцентризм, человек, живой мир, техника, цифровая эпоха, ответственность, цифровая грамотность

Для цитирования: Пеннер Р. В. «Диалог» с птицами и иными не-человеками: антропоморфистский очерк // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 7 (489). С. 114–120. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-114-120.

Original article

“DIALOGUE” WITH BIRDS AND OTHER NON-HUMANS: AN ANTHROPOMORPHIC ESSAY

Regina V. Penner

South Ural State University (National Research University), Chelyabinsk, Russia, pennerrv@susu.ru, 0000-0002-3277-7274

Abstract. Birds are not a frequent guest on the pages of philosophical essays. At the same time, on a symbolic level, birds entered the human worldview system as a sign of wisdom (owl), goodness (dove) or love (swans). The article presents an attempt to rethink the figure of a bird. Together with aliens and digital actants, the bird is recorded as a participant in a “dialogue” with humans. Such a system implements the rejection of anthropocentric logic, which elevates a human being above all other elements of living and nonliving things. It has been replaced by an anthropomorphic attitude, in which a person remains the one who initiates the research intention, but does not rise above the others, in the comprehension of which, in turn, anthropomorphism is allowed. From here, birds from silent units hovering above our heads become “humble mentors” for humans.

Keywords: anthropomorphism, anthropocentrism, a human being, living world, technology, digital age, responsibility, digital literacy

For citation: Penner RV. “Dialogue” with birds and other non-humans: an anthropomorphic essay. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(7(489):114-120. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-114-120.

¹ Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда Конкурс «Проведение фундаментальных научных исследований и поисковых научных исследований отдельными научными группами» (региональный конкурс) 22-18-20011 «Цифровая грамотность: междисциплинарное исследование (региональный аспект)».

Введение

Уже в 1867 г. эволюционист Альфред Рассел Уоллес под маркером «философия птичьих гнезд» (в оригинале — «Philosophy of Birds' Nests») сравнил форму и сущность птичьего гнезда с жильём человека. Сквозь разницу гнезда с жильём он пытался концептуализировать различие между инстинктом и разумом, что в целом отвечает базовой установке эволюционистской теории [17]. Среди прочего он обозначил неизменный план строительства у птиц и постоянные новации, используемые человеком. В движении за инстинктами птицы оперируют на той же территории с повторяющимся в разные сезоны и года материалами, реализуя итерационные практики, фактически манипуляции с исходными материалами. Контрарную суть этой серии повторений составляет разум, включённый в гонку aeterna, ориентированную на выработку нового, того, что до ещё не изобрели, и что попутно увеличивает удобство и энергоёмкость, например, самого же жилья. В итоге, за ширмой «философия птичьих гнезд» скрылась установка на то, что гнездо никогда не приблизится к жилью, созданному человеком.

Вероятно, к концу XIX в. разница между птицами и человеком, точнее, между практиками их существования, была разительной. В XXI в., в свою очередь, их различие, будто фундированное самой природой, словно сокращается. Не столько человек демонстрирует гибкость и инновативу в вопросах о приспособлении к меняющейся среде, но именно птицы в связи с интенсивным расширением границ антропоактивности показывают то, что они способны совмещать два режима: вблизи к человеку и вдали от него.

Предложенный А. Р. Уоллесом тип сравнения человека с другим, не-человеком, в который уже заложена безусловная позиция превосходства, исключительного лидерства человека, не является уникальной. По своей рефлексивной природе человек склонен к сопоставлению себя с другими, включая себе подобных и от себя отличных. Иной пример сравнения предлагает американский философ Стивен Шавиро, опираясь на иллюстрацию из фантастического романа Гвинет Джонс «Вселенная вещей» («The Universe of Things»). В центре романа — контакт человека с алеутцами (ориг. — Aleutians), не аборигенами с Алеутских островов, но иной инопланетной расой, в некоторой степени — «колонизаторами» из космоса [12]. Среди прочего, Г. Джонс констатирует принципиальное отличие алеутцев от че-

ловека в их специфическом контакте с предметами. В западноевропейской антропоцентристской оптике человек свысока глядит на мир природы и вещей. Он создаёт инструменты, чтобы преодолеть своё глубокое одиночество в этом мире. Но всякий раз и вещи, и любые природные единицы оказываются недостойными в сравнении с ним. Наоборот, алеутцы в своих инструментах реализуют своеобразную трансгрессию, тем самым создавая «решение проблемы изоляции человечества: говорящий мир, мир с глазами; общение, о котором мечтает Бог» [цит. по 14, с. 3].

Не вызывает сомнения тот факт, что, опираясь на свой разум, человек превзошёл в своей деятельности не только птиц, но и любые иные природные единицы. Его практики позволяют ему не просто оптимально встроиться в окружающую среду, но и значительно её преобразовать, выстроить сообразно своему видению, желанию. В этом превосходстве над миром природы и техники он всякий раз утверждает своё одиночество и одновременно страх перед тем, кто его превзойдет.

Материалы и методы исследования

Базу исследовательской оптики, согласно которой в поле философской рефлексии попадает не только человек и созданные им социальные институты, но и единицы не антропоного порядка, начал закладывать Фридрих Ницше. Уже на первых страницах своей нашумевшей работы, «Так говорил Заратустра», разоблачитель добродетелей и добродетельных указал на то, что человек всего лишь мост, натянутый между животным и сверхчеловеком [5]. Человек выступает не более, чем звеном в эволюционной цепи. В свою очередь, сверхчеловек претендует на статус венца эволюции, которая отображает движение от простого к сложному, но уже не в биологическом, а в духовном плане. Тем не менее, скачок в направлении сверхчеловека возможен только из условной точки «человек». Поэтому, оставаясь человеком, исследователь продолжает смотреть на этот мир как человек. Однако он может изменить режим видения и понимания мира с антропоцентристского на антропоморфистский, т.е. в большей степени толерантный к иным, не-человеческим, единицам.

Развивают антропоморфистскую оптику философы-постструктуралисты Жиль Делёз и Феликс Гуаттари. Во втором томе резонансной работы, «Капитализм и шизофрения», они выдвигают альтернативу логоцентристской логики [2].

В числе прочего, мыслители констатируют тот факт, что понимание реальности как «древа-логоса», предустановленной гармонии, перестает работать. Иным вариантом может быть «ризома», перекасти-поле (лат. *Gypsophila paniculata*), гибкое, пластичное образование без корней, центра или периферии. В направлении понимания социальных практик они предлагают смену логики в прочтении пространств, с рифленого на гладкое. Рифленое — это пространство Эвклида; в его основе «ламинарного, однородного и централизованного» лежит сила тяготения; именно она обуславливает метрические, древовидные множественности, чьи размеры не зависят от положения и выражаются с помощью единиц или точек (движения от одной точки до другой) [2, с. 621]. В свою очередь, «гладкое пространство — это поле без труб и каналов»; это своеобразное поле, которое открыто для исследования в ситуации непосредственного «шагания» по нему [2, с. 622]. В этом движении, от рифленого к гладкому, от непосредственно структурированного к а-центрированному ризоматическому множеству, мы наблюдаем переход от строгой иерархии, выстраивающей социальных субъектов в ряд, к некоторым анархическим, спорадически возникающим социальным связям и множествам, в которых автономная вещь / инструмент / единица способна претендовать на статус правомочного субъекта социальных интеракций.

В акторно-сетевой теории не только природа, но и вещи включаются в единый социальный ряд с человеком. При этом Бруно Латур, например, наделяет вещи собственной силой, интенцией. Они больше не являются пассивными инструментами в руках человека, но выступают медиаторами в социальной коммуникации, способными к организации новых социальных сетей [4]. Грэм Харман, в свою очередь, утверждает, что всякий раз во время пользования вещами человек вступает с ними в союз [11]. С одной стороны, этот союз предполагает повелевание человеком предметами, находящимися в его доступе; с другой стороны, на что указывал уже Мартин Хайдеггер в иллюстрациях со сломанными инструментами [9], этот союз указывает на зависимость человека от вещи, когда без её нормального функционирования человек оказывается не способным к действию.

В контакте человека с инструментами алеутцев Г. Джонс фокусирует внимание на неспособности человека принять потенции инструментов к жизни, их собственную волю, самость. Наблюдая

за тем, как инструменты будто оживают в его руках, автомеханик испытывает отвращение, тошноту. Тошнота может быть обусловлена тем, что, создавая свои инструменты, человек устанавливает границы между Я и не-Я, сохраняя позицию мастера, стоящего над своим творением. Алеутцы, в свою очередь, согласно идее Г. Джонс, словно продолжают самих себя в собственных вещах; собранные из кишечных бактерий самих инопланетян, их инструменты расползались по новым территориям, не завоевывая силой, но заражая их. Алеутцы презентуют ту мировоззренческую систему, в которой мир не разложен на партикулярные, атомарные части. Нет частей — всё есть единый континуум, не разделённый на отдельные пространства, автономные территории; сам мир является живым продолжением своих создателей. Это то, что американский философ Джейн Беннетт впоследствии именуется «витальным материализмом», концептуализируя установку на то, что жизнь как качество присуще всем вещам, а не сосредоточено в единичных феноменах, таких как человек [10].

В объектно-ориентированной онтологии каждая вещь понимается как инструмент, т. е. она не сводима к простому наличию под рукой или к ансамблю конкретных свойств [11]. Следуя за М. Хайдеггером, Г. Харман констатирует, что наиболее ярко и одновременно агрессивно эта инструментальность вещи проявляется во время поломки. При поломке, т. е. выходе из состояния бездумной подручности для своего владельца, вещь обретает некую автономность, а через неё — определённую самость, благодаря чему человек признает существование вещи. В иллюстрации Г. Джонс, в свою очередь, автомеханик в своей тошноте, в тот момент, когда инструменты начинают шевелиться в его руках, заключает право инструментов на своё Я, самостоятельное существование. Отсюда знаковость его реакции: тошнота в качестве неготовности признавать право инструмента на своё Я.

Британский мыслитель Альфред Норт Уайтхед ещё в начале XX в. указывал на то, что всякий раз «осознавая преследующее присутствие природы», человеку становится не по себе [18]. Отсюда человек не просто властвует, но со-существует с вещами в пространстве одного и того же мира. В этом общем мире человек выступает лишь элементом; он приходит в пространство и время, уже наполненное своими цветами, запахами и звуками, уже со своими деревьями, домами и птицами.

Результаты исследования и их обсуждение Человек и инопланетяне

Пошаговое движение в общем мире возможно посредством наблюдения за множеством коммуникативных контактов человека с иными элементами этого мира. Одним из наиболее спорных элементов остаются инопланетяне. Справедливости ради стоит отметить, что инопланетные существа прочно вошли в русскоязычный философский дискурс. Так, к примеру, на протяжении не менее десятилетия они не выходят из фокуса внимания Александра Ветушинского, исследования которого, в числе прочего, заданы патетикой «удержания чужого в себе» (см., например, 1, с. 229). В этом направлении уточняется исследовательская оптика автора, в которой объекты всё чаще «заявляют» о своей субъектности.

Однако вернемся к алеутцам. «Алеутский цикл» Г. Джонс презентует историю человечества в обозримом будущем, когда Земля колонизирована алеутцами. Они — пришельцы, инопланетная гуманоидная раса, которая обладает технологиями, превосходящими человеческие. Они неопределённого пола, но больше феминные, нежели маскулинные, что также смущает людей, вступающих с ними в контакт. Технологическое превосходство и альтернативная сексуальность уязвляют человека, унижают его в собственных глазах. Само существование алеутцев ставит под вопрос антропоцентристскую логику, утверждающую арете богатого белого мужчины. В итоге человек уступает место венца творения кому-то или чему-то, кого/что не может до конца осмыслить; одновременно с этим он утрачивает статус «меры всех вещей», ту уникальную оптику посредством которой измеряет окружающий себя мир. Таким образом, алеутцы не только смещают человека с планетной вершины, но и руинируют его мировоззренческую оптику. Хорошо, что птицы превосходство человека под вопрос не ставят.

Философия птиц (! или?)

Птицы, как и инопланетяне, также обосновываются в социальных и гуманитарных исследовательских дискурсах. Об этом свидетельствует тематика исследований отечественных и зарубежных авторов.

Отчего-то в русскоязычном гуманитарном дискурсе птицы преимущественно представлены в трудах философов. Точнее, речь в этих работах идёт вовсе не о птицах, сколько о метафорах, символах и смыслах, за ними стоящих. Так, например, Вячеслав Петрович и Жанна Леонидовна

Океанские обращаются к «языку птиц» в его контрастности с «немотой» людей в рамках реконструирования символического миропонимания [6]. А Роман Викторович Светлов и Юлия Евгеньевна Фёдорова оперируют даже не символами птиц, но их именами в названиях известных работ древности: у первого это «Птицы» Аристофана [7], у второй — «Язык птиц» Фарид ад-Дина Аттара [8].

В сравнении работы зарубежных исследователей ярче отражают именно птичью тематику. К примеру, биологи из Swansea University (Великобритания), Sylvie P. Vandenabeele, Rory P. Wilson и Martin Wikelski в исследовании по экологическим фронтам предложили новые варианты отслеживания маршрутов птиц, упаковав их в интересно звучащую обертку «tracking philosophy for birds» (может быть переведено как «философия отслеживания птиц»); непосредственно философского там нет, но предложены новые техники работы в аналитике миграций птиц [16].

В свою очередь, исследование из Индонезии, реализованное под руководством Soelistyowati Soelistyowati (Institut Seni Indonesia (ISI) Denpasar), вновь возвращает птиц в символический контекст. На сей раз они предстают не в дискурсивных практиках, но как элементы росписи батика в мадурской (Madura) свадебной кебайи [15]. В числе прочего, авторы результируют, что птица фэнхуан из китайской мифологии часто встречается на традиционных свадебных нарядах невест, утверждая элегантность и феминность своей обладательницы.

Однако в центре моего внимания в актуальном исследовании находится работа под авторством Элиз Руссо (Elise Rousseau), журналиста с философским образованием из Франции, участника нескольких проектов о животных (вместе с эссе о птицах из-под её пера вышел широкоформатный обзор домашних и диких лошадей [13]), под редакцией Филиппа Дж. Дюбуа (Philippe J. Du Bois), с привлекательным названием «Удивительная философия птиц» [3]. В обозначенной работе речь идёт уже не о символах или метафорах птиц, но о тех действительных теплокровных, что пролетают над нашими головами. Э. Руссо уточняет название работы, «как ласточки относятся к смерти, горлицы сохраняют романтику в отношениях, а утки спасаются от стресса». В этой конкретизации улавливается попытка автора увидеть в птице нечто, что в некоторой степени равно человеческому.

В движении по тексту выясняется, что человек может многому научиться у пернатых меньших.

Птицы как люди или люди как птицы

В книге Дж. Дюбуа и Э. Руссо представлены двадцать два эссе, каждое из которых посвящено конкретной птице или проблеме, в некотором смысле — экзистенциалу. К примеру, этюд о смелости начинается со слов:

(орёл) символизирует силу и власть и в какой-то степени является 'львом' в мире птиц [3, с. 38];

продолжается:

хватая добычу, орел охотно демонстрирует свою силу и оружие (клюв и грозные когти), но, когда дело доходит до защиты своей территории, его храбрость куда-то улетучивается [3, с. 39];

если бы 'сильным мира сего' потребовался истинный символ отваги, то в качестве по-настоящему воинственной птицы им следовало бы выбрать малиновку [3, с. 39];

и завершается:

крохотная малиновка — это отважный боец, она способна биться с представителями своего вида, задирать кота, изгонять непрошеного гостя со своей территории... так ли хорошо подумали люди, перед тем как выбрать в качестве символа ту или иную птицу? [3, с. 43].

Несмотря на то, что сама Э. Руссо призывает нас не измерять птиц человеческими мерками, любых других мерок как у носителей человеческой природы у нас нет. Но проблема не в том, что мы дефинируем птицу как «воина» или «хранителя семейного очага», но в том, что мы её просто не замечаем. В числе прочего, от этого подвергаются значительной трансформации ареалы обитания птиц и сами практики их поведения.

В свою очередь, Э. Руссо именует птиц «скромными наставниками» и утверждает, что человек может многому у них научиться. К примеру, линьку у птиц она сопоставляет с кризисными периодами или пограничными ситуациями в жизни человека. Сфокусировав своё внимание на утке, она демонстрирует, что в период линьки птица лишается своего ключевого преимущества — способности летать. Будучи в этом уязвленном состоянии, птица переустраивает свои поведенческие привычки, прячется в уединенных местах, избегает контакта со всеми, включая сородичей. Принципиальным в этой иллюстрации выступает то, что линька не тождественна смерти; она обозначена как тяжёлый этап в жизни каждой птицы, который переживается/преодолевается. Также могут преодолеваться кризисы в жизни человека.

Следующим предметом её интереса выступает устройство семейного быта. Опираясь на результаты наблюдений за птицами различных видов, их семейными практиками, Э. Руссо констатирует то, что нет единого правила устройства партнерского союза в среде птиц. Среди уток, например, исключительно самки заботятся о потомстве, в то время как попозни заботятся о самих себе. В свою очередь, обитатели регионов с более суровым климатом, например, хрустаны (вид прибрежных птиц севера) демонстрируют обратную поведенческую динамику: потомство опекают только самцы. Примечательна иллюстрация из районов Крайнего Севера, местные кулики создают две кладки, для самца и самки, высиживают яйца и научают птенцов практикам выживания раздельно. И, наоборот, аисты и лебеди устанавливают крепкие партнерские отношения, не привязанные к сезонам, и потомство возвращают сообща.

Наконец, экзистенциальный вопрос, касающийся каждого, вопрос о смерти, Э. Руссо проводит в наблюдениях за стареющими и больными птицами. Она начинает этюд о смерти с отсылки к проминентной сентенции из М. Монтеня, согласно которой истинно познавшим философию является лишь тот, кто преодолел в себе страх перед смертью. В контексте биологии все живое, включая человека, живёт, чтобы умирать; в экзистенциальной философии человек реализует бытие-к-смерти (М. Хайдеггер), неся в себе глубокий страх перед неизведанным; а из наблюдений Э. Руссо птицы живут, чтобы жить, но когда приходит время умирать, ласточки просто прячутся. Любой случайный прохожий, тем более — орнитолог, редко имеет возможность наблюдать за больной или постаревшей птицей. Птицы не предпринимают попытки обмануть смерть, они тихо умирают, давая жизни выйти на новый виток в своём развитии.

Выводы

В своих прежних исследованиях мною была сформулирована идея о том, что человек способен выстроить такую оптику своего смотрения на мир, в которой любой иной объект находился бы на его уровне. Это попытка преодоления укоренившейся в нас европоцентристской традиции — смотреть на мир, возвышаясь над ним. В прежних исследованиях мой интерес составляли, прежде всего, новые цифровые актанты, входящие в наши повседневные практики и переустраивающие их. Предметом актуального исследования

выступает живой мир и птица как его органическая часть. Проблемность антропоцентристской логики фундируется тем, что человек оказывается глубоко одиноким в поле своего интереса, т. е. его не интересуется никто, кроме себя самого, но и сам он никого не интересуется. Вероятно, сам по себе человек не вызывает большой интерес у

птицы. Тем не менее, орнитологические практики затрагивают человека далеко не в той мере, в какой антропные птиц. Потому *hic et nunc* актуализируется требование к бытию человеком, свободным и ответственным в своих практиках, грамотным (в числе прочего, владеющим навыками цифровой грамотности) в своих действиях.

Список литературы

1. Ветушинский А. Прочь от Земли: наука о неопознанных объектах // Логос. 2019. Т. 5. № 2. С. 229–254.
2. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
3. Дюбуа Ф. Дж., Руссо Э. Удивительная философия птиц. Как ласточки относятся к смерти, горлицы сохраняют романтику в отношениях, а утки спасаются от стресса. М.: Эксмо, 2019.
4. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
5. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: АСТ, 2022.
6. Океанский В. П., Океанская Ж. Л. Язык птиц и немота людей: философия имени как финал классического сознания // Научный поиск. 2019. № 3. С. 29–32.
7. Светлов Р. В. Легко ли (было) быть «сократиком»? Пристрастный взгляд комедии на Херефонта из Сфетта // Платоновские исследования. 2017. Т. 7. № 2 (7). С. 84–96.
8. Федорова Ю. Е. Проблема истины в философской поэме Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц» (XII в.): специальность 09.00.03 «История философии»: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2012. 140 с.
9. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003.
10. Bennett J. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press. 2010.
11. Harman G. *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago and LaSalle: Open Court. 2002.
12. Jones G. *The Universe of Things*, Seattle: Aqueduct Press. 2011.
13. Rousseau E. *Horses of the World*, Princeton: Princeton University Press. 2017.
14. Shaviro S. *The Universe of Things*, Univ Of Minnesota Press. 2014.
15. Soelistyowati S., Mudra IW., Muka IK., Ratna TI. Symbolic Meaning of Batik In Madura Bridal Kebaya Clothes // *Journal of Social Science*. 2023;4(1):89-99. <https://doi.org/10.46799/jss.v4i1.495>.
16. Vandenabeele S.P., Wilson R.P., Wikelski M. New tracking philosophy for birds. *Frontiers in Ecology and the Environment*. 2013. <https://doi.org/10.1890/13.WB.002>
17. Wallace AR. *The Philosophy of Birds' Nests*. In: *Contributions to the Theory of Natural Selection: A Series of Essays*. Cambridge Library Collection – Darwin, Evolution and Genetics. Cambridge University Press, 2009. 211-230.
18. Whitehead AN. *Science and the Modern World*. New York: The Free Press. 1967.

References

1. Vetushinsky A. *Logos*. Vol. 5. No. 2; 2019, pp. 229–254. (in Russ.).
2. Deleuze G., Guattari F. *Tysjacha plato: Kapitalizm i shizofrenija* [A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia]. Ekaterinburg: U-Factoria; Moscow: Astrel; 2010. (in Russ.).
3. Du Bois FJ, Rousseau E. *Udivitel'naja filosofija ptic. Kak lastochki odnosjatsja k smerti, gorlicy sohranjajut romantiku v otnoshenijah, a utki spasajutsja ot stressa* [Amazing philosophy of birds. How swallows relate to death, doves maintain romance in relationships, and ducks escape stress]. Moscow: Eksmo; 2019. (in Russ.).
4. Latour B. *Peresborka social'nogo: vvedenie v aktorno-setevuju teoriju* [Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory]. Moscow: Publishing house. House of the Higher School of Economics; 2014. (in Russ.).
5. Nietzsche F. *Tak govoril Zaratustra* [Thus Spoke Zarathustra]. Moscow: AST; 2022. (in Russ.).

6. Okeansky VP., Okeanskaya ZhL. *Nauchnyj poisk*. 2019;(3):29-32. (in Russ.).
7. Svetlov RV. *Platonovskie issledovanija*. 2017;(7),(2(7):84-96. (in Russ.).
8. Fedorova Yu.E. Problema istiny v filosofskoj pojeme Farid ad-Dina Attara “Jazyk ptic” (III v.) [The problem of truth in Farid ad-Din Attar’s philosophical poem “The Language of Birds” (XII century): dissertation for the degree of candidate of philosophical sciences]. Moscow; 2012, 140 p. (in Russ.).
9. Heidegger M. *Bytie i vremja* [Being and time]. Kharkov: Folio; 2003. (in Russ.).
10. Bennett J. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press; 2010.
11. Harman G. *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago and LaSalle: Open Court; 2002.
12. Jones G. *The Universe of Things*, Seattle: Aqueduct Press; 2011.
13. Rousseau E. *Horses of the World*, Princeton: Princeton University Press; 2017.
14. Shaviro S. *The Universe of Things*, Univ Of Minnesota Press; 2014.
15. Soelistyowati S, Mudra IW, Muka IK, Ratna TI. Symbolic Meaning of Batik In Madura Bridal Kebaya Clothes. *Journal of Social Science*. 2023;(4(1):89-99. Available from: <https://doi.org/10.46799/jss.v4i1.495>
16. Vandenabeele SP, Wilson RP, Wikelski M. New tracking philosophy for birds. *Frontiers in Ecology and the Environment*; 2013. Available from: <https://doi.org/10.1890/13.WB.002>
17. Wallace AR. The Philosophy of Birds’ Nests. In: *Contributions to the Theory of Natural Selection: A Series of Essays*. Cambridge Library Collection – Darwin, Evolution and Genetics. Cambridge University Press; 2009, pp. 211–230.
18. Whitehead AN. *Science and the Modern World*. New York: The Free Press; 1967.

Информация об авторе

Р. В. Пеннер — доктор философских наук, доцент, доцент кафедры философии Южно-Уральского государственного университета (национальный исследовательский университет).

Information about the author

R. V. Penner — Doctor of Philosophy Sciences, Associate Professor, Associate Professor at the Department of Philosophy of the South Ural State University (National Research University).

Статья поступила в редакцию 27.05.2024; одобрена после рецензирования 15.08.2024; принята к публикации 20.08.2024

The article was submitted 27.05.2024; approved after reviewing 15.08.2024; accepted for publication 20.08.2024.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declare no conflicts of interests.

**ПО МАТЕРИАЛАМ КОНФЕРЕНЦИИ
«ИДЕЯ ГУМАНИЗМА В ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР: РОССИЯ И ИРАН»
BASED ON MATERIALS FROM THE CONFERENCE
«THE IDEA OF HUMANISM IN THE DIALOGUE OF CULTURES:
RUSSIA AND IRAN»**

От редакционной коллегии

В июне 2024 года по инициативе Челябинского государственного университета совместно с Мешхедским университетом им. Фирдоуси (Иран) при поддержке ведущих учёных Института стран Азии и Африки Московского государственного университета состоялась Первая международная научная конференция «Идея гуманизма в диалоге культур: Россия и Иран». В заслушанных докладах было представлено «цветущее многообразие» иранской цивилизации. На страницах журнала представляем статьи, рассматривающие иранскую культуру в аспектах персидского языка, литературы и философии.

*Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 7 (489). С. 121–128.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(7(489):121-128.*

Научная статья

УДК 811.22

doi: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-121-128

ПОВОРОТНЫЕ МОМЕНТЫ В ИСТОРИИ ПЕРСИДСКОГО ЯЗЫКА

Владимир Борисович Иванов

Институт стран Азии и Африки МГУ имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия, iranorus@mail.ru, 0000-0002-2572-9581

Аннотация. Ранее считалось, что после общеиранского состояния языки разделились на западные и восточные. В работах А. Корн (2016 г. и 2019 г.) показано, что существование общевосточного иранского языка не подтверждается изоглоссами. Поэтому она вводит понятие «центральноиранские языки» и относит к ним идиомы, ранее полагавшимися северо-западными и восточноиранскими. Она также признаёт недействительным деление восточноиранских языков на северные и южные. В аннотируемой статье приводится описание ряда иранских языков согласно новой гипотезе. За время своего существования персидский язык несколько раз менял свой социальный статус: в 550 г. до н.э. — из провинциального языка Мидии стал официальным языком Ахеменидского царства; в 330 г. до н.э. — из официального языка превратился в гонимый (при А. Македонском и Селевкидах); в 247 г. до н.э. — из гонимого перешёл в разряд престижных языков Парфянского царства; в 651 г. до н.э. — из официального языка Сасанидского царства — в деловой (канцелярский) язык Арабского халифата; в 819 г. до н.э. — из неофициального языка Арабского халифата стал официальным языком Саманидского государства.

Ключевые слова: иранские языки, центральноиранский, изоглосса, персидский, новоперсидский, авестийский

Для цитирования: Иванов В. Б. Поворотные моменты в истории персидского языка // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 7 (489). С. 121–128. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-121-128.

From the editorial board

In June 2024, on the initiative of Chelyabinsk State University together with the Ferdowsi University of Mashhad (Iran), with the support of leading scientists from the Institute of Asian and African Countries of Moscow State University, the 1st International Scientific Conference ‘The Idea of Humanism in the Dialogue of Cultures: Russia and Iran’ was held. The 1st international scientific conference ‘The Idea of Humanism in the Dialogue of Cultures: Russia and Iran’ was held in June 2024 at the initiative of Chelyabinsk State University together with Ferdowsi University of Mashhad (Iran) with the support of leading scientists from the Institute of Asian and African Countries of Moscow State University. The reports heard presented the ‘blooming diversity’ of Iranian civilisation. On the pages of the journal we present articles examining Iranian culture in the aspects of Persian language, literature and philosophy.

Original article

TURNING POINTS IN THE HISTORY OF THE PERSIAN LANGUAGE

Vladimir B. Ivanov

Institute of Asian and African Countries, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, ORCID 0000-0002-2572-9581

Abstract. Previously, it was believed that after the common Iranian state, the languages were divided into Western and eastern. The works of A. Korn (2016 and 2019) show that the existence of a common Eastern Iranian language is not confirmed by isoglosses. Therefore, she introduces the concept of “Central Iranian languages” and refers to them the idioms previously assumed by Northwestern and Eastern Iranian. It also invalidates the division of the Eastern Iranian languages into northern and southern ones. The annotated article describes a number of Iranian languages according to the new hypothesis. During its existence, the Persian language changed its social status several times: in 550 BC, it became the official language of the Achaemenid Kingdom from the provincial language of Media; in 330 BC, it turned from an official language into a persecuted one (under Alexander the Great and the Seleucids); in 247 BC, it moved from the persecuted to the category of prestigious languages of the Parthian kingdom; in 651 BC — from the official language of the Sassanid kingdom to the business (clerical) language of Arabic; in 819 BC, it became the official language of the Samanid state from the unofficial language of the Arab Caliphate.

Keywords: Iranian languages, Central Iranian, isoglosse, Persian, New Persian, Avestan.

For citation: Ivanov VB. Turning points in the history of the Persian language. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(7(489):121-128. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-121-128.

Введение

Персидский язык (называемый также языком фарси) — язык населения Исламской Республики Иран (ИРИ) является здесь официальным языком, а также языком межнационального общения. Распространён, кроме того, в общинах персов в Афганистане, Пакистане, Турции, ОАЭ, Азербайджане, Узбекистане и других странах Закавказья и Средней Азии. Отличается многочисленными диаспорами в Европе и Америке. Число носителей персидского языка в Лос-Анджелесе (США), эмигрировавших после Исламской революции 1979 г., оценивается в 700–800 тыс. человек. Общее число говорящих на нём в Иране 80 млн. чел. (перепись 2016 г.); от 50 до 63 % населения владеют персидским как первым родным языком.

Персидский язык относится к юго-западной группе иранских языков и вместе с близкородственными таджикским языком и афганским дари восходит к классическому новоперсидскому языку (IX–XVI вв.), являющемуся в свою очередь потомком среднеперсидского языка. Все три

идиома составляют персидский язык в широком смысле.

Наряду с тегеранским диалектом, функционирующим в качестве общеразговорного языка, выделяются диалекты Бирдженда, Исфагана, Йезда, Кермана, Новгана (г. Мешхед), Сабзевара, Систана.

Иранисты всего мира (но не таджики, иранцы, афганцы) традиционно считают персидский, таджикский и дари разными языками. Соответствующие различные названия этих языков зафиксированы в конституциях Ирана, Афганистана и Таджикистана. На их территории функционируют два вида письменности: арабица для персидского и дари, и кириллица для таджикского. В арабице для персидского и дари приняты различные орфографические нормы. Есть также различия в фонетике, морфологии и лексике, но особенно отличается стилистика. Разновидности настолько далеки друг от друга, что текст, написанный носителем одного языка, без серьёзной редакторской правки не будет принят (а может быть даже и понят) читателем-носителем друго-

го языка. Тем не менее подавляющая часть интеллигенции (особенно гуманитарной) этих стран считают все три разновидности одним языком — персидским (фарси).

В начале II тыс. до н. э. индоиранская общность разветвилась на три потока: иранские, дардские (распространённые сейчас на северо-западе Пакистана) и индоарийские языки. В середине II тыс. до н.э., согласно новой гипотезе А. Корн [12], иранские языки разошлись на западные, центральные и восточные (см. рис. 1). Ранее всё множество иранских языков относили либо к западным, либо к восточным. Центрально-иранскую ветвь не рассматривали. Теперь в неё попали такие языки среднего периода как бывший северо-западный парфянский и бывшие восточноиранские бактрийский и согдийский. Причём предок последнего ответвился первым от общего центральноиранского ствола. К центральноиранским отошли также современные бывшие северо-западные курдский, зазаки, каспийские языки (тати, талышский, гилякский, мазандеранский), белуджский, а также восточноиранские пашто¹, ормури, парачи², памирские языки (шугнанский, ваханский, ишкашимский и т. д.), ягнобский³.

По мнению А. Корн [12, р. 249] в этой схеме к ветви, соединяющей общеиранский узел с восточноиранским (на рис. 1 помечена пунктиром), нельзя привязать никаких изоглосс, а значит все остальные восточноиранские языки представляют собой языковой союз (Sprachbund) и не представляют собой генетическую иерархию. В своей

¹ Автор этих строк давно обратил внимание на сходство повествовательных интонаций в курдском и пашто, причём они обе существенно отличаются от аналогичной интонации в персидском и дари. Это требовало объяснений, поскольку курдский и пашто не контактировали друг с другом, а относились к разным ветвям иранских языков (западной и восточной соответственно) и не могли получить такую специфическую общую черту как интонационную конструкцию через суперстрат. Теперь же после введения центральноиранской ветви, к которой принадлежат оба языка, всё встаёт на свои места. Они образуют генетическое связь.

² По мнению В. А. Ефимова [1, с. 248; 9, с. 257; 10, с. 276] парачи и ормури принадлежат к северо-западным иранским языкам, а другие лингвисты считают их восточноиранскими. После введения центральноиранской ветви это противоречие снимается: оба языка стали центральноиранскими.

³ Ранее существовало упрощённое представление о том, что ягнобский является как бы современным продолжением согдийского. Сейчас оно более не подерживается [12, р. 240].

гипотезе А. Корн «отменяет» разделение западных языков на юго-западные и северо-западные [11, р. 405]. А поскольку она отказывается от генетической иерархии в отношении восточноиранских языков, то исчезает также разделение восточных языков на северо-восточные и юго-восточные. На своих схемах А. Корн [11, р. 417, 12, р. 269] «пропускает» древние иранские языки — древнеперсидский, мидийский, авестийский, сразу переходя от общеиранского состояния к среднеиранскому. На рис. 1 мы восстанавливаем древний период с соответствующими языками.

Западная ветвь, включающая персидский язык разных периодов (древне-, средне-, новоперсидский- и современный), отделилась от общеиранского до того, как в центральноиранском стволе появились новации:

В период развития, помеченном на рис. 1 цифрой 1:

имперфект в 3 л. ед. ч. на -āz
ОПВ (основа прошедшего времени) на -ād
личные местоимения:

- 1 л. ед. ч. прям. п. az
- 1 л. ед. ч. косв. п. man
- 1 л. мн. ч. amāx
- 2 л. ед. ч. прям. п. tū
- 2 л. ед. ч. косв. п. tau
- 2 л. мн. ч. (ə)šmāx [12, р. 272].

В период развития, помеченном на рис. 1 цифрой 2:

оптатив на -ēndē
падежные окончания:

- термины родства:
- ед. ч. прям. п. -Ø
 - ед. ч. косв. А -ar
 - ед. ч. косв. В -ar(ē)
 - мн. ч. прям. и косв. А -ar
 - мн. ч. косв. В -ar-ān
- другие существительные:
- ед. ч. прям. п. -u/o
 - ед. ч. косв. В -ē
 - мн. ч. прям. п. -ē
 - мн. ч. косв. В -ān, -īn, -ūn [12, р. 269].

Поэтому все перечисленные изоглоссы отличают персидскую ветвь от центральноиранской.

Авестийский язык, который выделился приблизительно в середине II тыс. до н.э., большинство иранистов причисляют к восточноиранским языкам, хотя есть и такое мнение, что он занимает промежуточное положение между западными и восточными иранскими языками. Авестийский язык считается самым древним из известных

История персидского языка

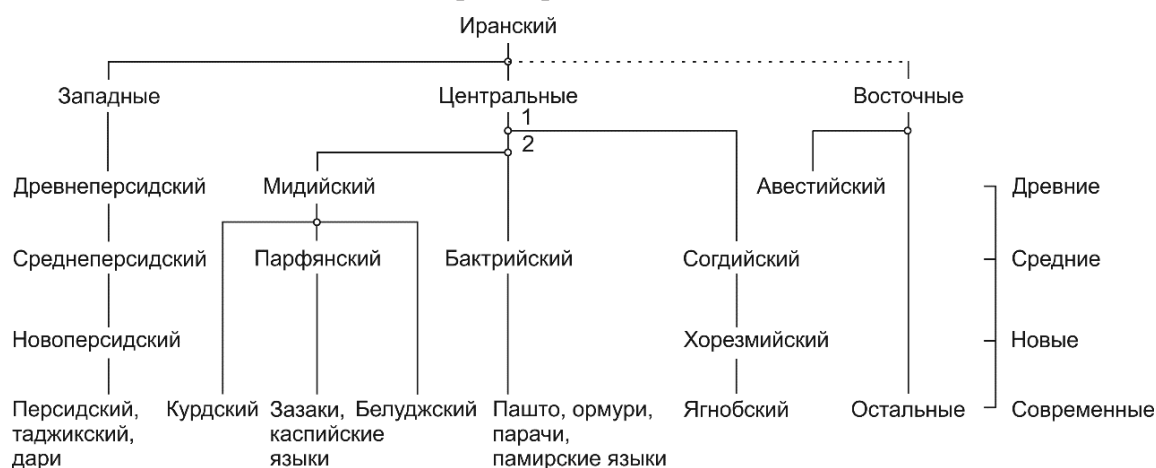


Рис. 1. Происхождение персидского языка

иранских языков. Он прямым предком персидского языка не является, хотя на его лексический состав и словообразовательные закономерности определённое влияние оказал по той причине, что он около двух тысячелетий был языком основной религии персов — зороастризма.

В статье А. Корн [12, р. 274] приведена устаревшая датировка авестийского языка: староавестийский — 800–400 г. до н.э., младоавестийский — после 200 г. до н.э. Это противоречит другим известным датировкам, о чём мы подробно писали в работе [2, с. 62]. Общий вывод: сочинения Заратуштры на авестийском языке не могли быть созданы позже XIV в. до н.э.

Другой весьма распространённой ошибкой, которую повторяет и А. Корн, является то, что младоавестийский язык появился на несколько сот лет позже староавестийского. Этот тезис основан на том, что, якобы, исторически длительное время существовала языковая среда (т. е. значительная община), в которой поддерживалось учение Заратуштры, и язык которой развивался в процессе её жизнедеятельности. И через несколько сот лет изложение идей Заратуштры было записано неизвестными авторами на том языке, который сложился к тому времени в этой языковой среде.

Сторонники этой гипотезы забывают о том бесспорном факте, что Заратуштра был вынужден бежать из той языковой среды, в которой он сочинил Авесту, и просить убежища у царя Виштаспа (в стране которого был совсем другой язык), к которому он прибыл с немногочисленными сторонниками. В родном селе сторонников Заратуштры не осталось, поэтому там не могли сохраняться авестийские тексты. Староавестийский и младоавестийский языки стали мёртвыми сразу после смерти последнего односельчанина

Заратуштры в стране царя Виштаспа. Последующие верующие зороастрийцы общались на родном для себя языке царя Виштаспа, а авестийский язык был для них выученным.

Тексты на этих языках в виде песнопений сохранялись и передавались из поколения в поколение так же, как это делается сейчас в зороастрийских общинах Индии и Ирана. Младоавестийский отличается от староавестийского с точки зрения лексики и грамматики примерно так же, как современный персидский разговорный язык отличается от литературно-книжного. Каждый перс владеет обоими языками, употребляя их в различных случаях. Известный персидский поэт Нима Юшидж (1895–1960), например, писал стихи как на новоперсидском (классическом персидском) языке, так и на современном персидском. Между этими языками по меньшей мере 6–7 веков развития. Это же соображение можно отнести и к Заратуштре и его сподвижникам. Та часть Авесты, которая называется Гатами и в которой речь идёт о мироздании, написана староавестийским языком, который, очевидно, воспринимался более торжественным. Остальные части Авесты, которые более тесно связаны с повседневной жизнью и с религиозными ритуалами, Заратуштра сочинил на младоавестийском языке, который, по всей вероятности, воспринимался как деловой язык.

Продолжая рассматривать историю древних иранских языков, отметим период формирования центральноиранского мидийского языка. Это язык мидийских племён, которые стали ядром Мидийского царства (IX–VI вв. до н. э.). В результате восстания в 550 г. до н. э. власть на этой территории в свои руки взял персидский царь Кир II, который утвердил свою столицу в Пасаргадах (провинция Парса). С этого времени

началось существование Ахеменидской державы, официальным языком которой стал западноиранский древнеперсидский язык. Это первый поворотный момент в истории персидского языка, когда он из провинциального становится самым престижным языком государства. Ахеменидская держава просуществовала до 330 г. до н. э., когда она была завоёвана Александром Македонским. Эти 220 лет были для древнеперсидского языка периодом спокойного развития с незначительными изменениями в лексике и грамматике.

Древнеперсидский язык зафиксирован в клинописных надписях ахеменидских царей и датируется VI–IV вв. до н.э. Клинописные надписи выполнены слева направо и содержат три знака для гласных [a, i, u], 33 слоговых знака типа CV (т. е. передающих звучание согласного и гласного), слвораздел (т. е. разделитель, знак конца слова), знаки для числительных и идеограммы, т.е. знаки, которые означали целое слово. Это был флективный язык номинативно-аккузативного строя синтетического типа с порядком слов SOV (Subject – Object – Verb). Именные категории были представлены родом (муж., жен., ср.), числом (ед., мн., дв. ч.), падежом (максимальная парадигма включала шесть падежных форм, помимо звательной); глагольные — лицом, числом, залогом, временем, наклонением (примеры на рис. 2).

После крушения Ахеменидской империи в 33 г. до н.э. древнеперсидский язык потерял официальный статус. Его дальнейшее развитие может быть поделено на два этапа:

- а) более мягкий при жизни Александра Македонского (330–323 гг. до н.э.)
- б) более суровый при Селевкидах (323–247 гг. до н.э.)

Во время первого этапа Александр привлекал к управлению иранскую знать. Для усмирения недовольных македонян создал армию из обученных по-македонски персов [5, с. 78–81]. В этот период древнеперсидский язык, хотя и стал бесписьменным, неофициальным, ещё до известной степени сохранял административные функции.

Во втором, гораздо менее благоприятном для носителей персидского языка периоде, была полностью отброшена политика Александра, направленная на создание единства между персами и македонянами как «властвующими» народами в империи. Почти сразу же после его смерти со всех постов были устранены назначенные им персы. Солдаты-македоняне не желали более делиться плодами победы с побеждёнными персами. Государство Селевкидов стало государством македонян, а всё остальное во много раз превосходившее их числом население очутилось на более низкой ступени социальной лестницы [5, с. 83]. Отсюда происходит и резкое снижение социального статуса персидского языка. Сужается сфера его функционирования. Он становится практически только языком быта. Это второй поворотный момент в существовании персидского языка, когда он из престижного официального языка превращается в нежелательный с точки зрения властей сопутствующий элемент.

Период бесписьменного состояния и низкого социального статуса языка длился минимум (330–247=83 года), что примерно соответствует трём поколениям. В 247 г. до н. э. власть на значительной территории Иранского нагорья переходит в руки первого парфянского царя Аршака. Начинается первый этап развития среднеперсидского языка — аршакидский период. Социальный статус среднеперсидского языка был несколько ниже центральноиранского парфянского — официального языка Аршакидской династии, но всё же довольно высок. Среднеперсидский язык является потомком древнеперсидского языка (возможно, с некоторыми диалектными отклонениями) [7, с. 6]. Это был третий поворотный момент в истории персидского языка, когда он из гонимого вновь становится престижным.

«За время перехода от древнего к среднему состоянию в языке произошли значительные перемены. Изменилось звучание согласных. Была полностью элиминирована категория рода, распалась система склонения» [4]. «Была преобразована система спряжения глагола с заменой

Im-a	hašiy-am	naiy	duruxt-am
Это-N.SG.NOM	верный-N.SG.NOM	не	ложный-N.SG.NOM
Это правильно, не ложно (Skjærvø 2002: 23)			
Im-ām	dahəyā-um	vain-amiy	
Это-F.SG.ACC	страна-SG.ACC	видеть-PRS.1SG	
Эту страну вижу (Skjærvø 2002: 36)			

Рис. 2

древних флективных форм прошедших времён на новые, аналитические. Отпали заударные окончания. Ударение в именных частях речи зафиксировалось на конечном слого» [5].

Те изменения, которые наблюдались в языке при переходе от аршакидского к сасанидскому периоду (в нач. III в. н.э.), были далеко не столь значительны. За столетний бесписьменный неprestижный период язык прошёл больший путь развития, чем за предыдущие 220 лет функционирования в Ахеменидской империи и последующие девять веков (до конца существования Сасанидского царства в 651 г. н. э.).

В сасанидских памятниках на среднеперсидском языке использовалась одна из разновидностей арамейского алфавита, которая называется пехлевийской (поэтому иногда среднеперсидский язык некорректно называют пехлевийским). Направление письма — справа-налево.

Среднеперсидский в отличие от своего предка — древнеперсидского языка — «стал языком в основном аналитического типа. Связь слов в словосочетании и предложении выражалась с помощью предлогов и послелогов. Появились агглютинативные показатели множественного числа и неопределённый артикль» [4]. У глаголов формы прошедших времён стали аналитическими. Синтетические формы сохранились лишь в настоящем времени.

Наиболее ранние надписи на среднеперсидском языке принадлежат сасанидским царям Ардаширу (224–241 гг. н.э.), Шапуру I (241–272). Из светской литературы наиболее известен памятник *Kāgnāmak ī Artaxšēr ī Rāpakān* (Книга деяний Ардашира Папакана). На среднеперсидском языке существует много религиозной зороастрийской литературы, в том числе написанной пехлевийским письмом уже после распада Сасанидской империи. К такого рода произведениям относятся: *Bundaxīšn* (Мироздание), *Dātastān ī mēnōyē xrat* (Суждения высшего разума), *Pandnāmak ī Zardušt* (Книга наставлений Заратуштры), *Ardā Vīrāz-nāmak* (Книга о праведном Виразе), *Dēnkard* (Догматы веры).

В результате завоевания арабами Ирана между 633 и 651 гг. прекратила своё существование Сасанидская империя. На всю территорию страны распространяется Ислам и устанавливается власть Арабского халифата. Языком государства, религии и армии становится арабский. Персидский язык снова (как и при греках в IV–III вв. до н. э.) теряет свою престижность и перестаёт функционировать во многих сферах жизни об-

щества. Пехлевийская письменность попадает в опалу, зороастрийские рукописи массово уничтожаются. Это был четвёртый поворотный момент в истории персидского языка, когда он из официального языка могучей державы снова становится неprestижным.

Однако положение персидского языка в этот период было несравненно лучше, чем это было при Александре Македонском и Селевкидах. Способствовала тому экономика. Как выяснили для себя арабы, в сасанидский период в Иране был хорошо налажен сбор налогов, которым занимались административные советы (диваны). Вся деятельность диванов, в том числе канцелярская, велась на персидском языке посредством пехлевийского письма. Эта деятельность диванов внутри Арабского халифата продолжалась ещё около сотни лет, что потребовало сохранения образования на персидском языке для подготовки и пополнения их кадров.

Плавный уход с первых позиций обеспечил персидскому языку преемственность и явился консервативным фактором. Новоперсидское состояние языка лингвистически мало отличалось от среднеперсидского. За это время персидский язык перешёл на новую письменность (арабскую графику, арабицу) и ко времени образования государства Саманидов (819–999 гг.), которые были ираноязычной династией, был готов взять на себя роль государственного языка. Это был пятый поворотный момент в истории персидского языка, когда он вновь из гонимого становится официальным государственным языком. Язык этого периода называют новоперсидским или классическим персидским.

С тех пор по настоящее время персидский язык не терял своей престижности и не менял своего социального статуса. Он находится в процессе спокойной эволюции с плавными изменениями в грамматике и лексике. Основным движущим фактором эволюции грамматической системы можно считать речевую экономию, которая способствует образованию более компактных стяжённых разговорных форм, а затем включает их в литературный язык. При этом новые стяжённые формы не вытесняют старые книжные, а функционируют с ними параллельно в разных стилях речи (примеры на рис. 3–4).

Несмотря на то, что в дальнейшем при монголах, Сельджукидах, Сефевидах и Каджарах персидский язык в Иране утрачивал на какое-то время роль первого языка (языка двора, языка армии и т. п.) в пользу тюркских языков, но языком администрации он оставался всегда.

Dāyi-tun-o	da'vat	kardam (разг.)
Dā'i-yetān-rā	da'vat	karde-am (лит.)
Дядя-2PL-ACC	приглашение	сделанный-быть.PRS.1SG.
<i>Я пригласил вашего дядю.</i>		

Рис. 3

Goftam-eš (разг.)		
Говорить.PST.1SG-3SG		
Be	u	goftam (лит.)
К	он	говорить.PST.1SG-3SG
<i>Я ему сказал.</i>		

Рис. 4

Помимо административной составляющей на сохранение и развитие персидского языка оказало сильное влияние стремление персоязычных эмиров иметь при дворе диван поэтов, которые восхваляли бы их правление. Они платили им жалованье, а иногда и заказывали большие произведения, каковым является, например, «Шахнаме» Фирдоуси.

На классическом персидском языке имеется богатейшая литература. Произведения IX–XIV вв. поэтов Рудаки, Фирдоуси, Омара Хайяма, Хафиза, Саади, Моуляви (Джелаль-од-Дина Руми) вошли в сокровищницу мировой литературы. Культура и просвещение в современном Иране сформированы таким образом, что каждый ребёнок осваивает эти произведения. Это даёт возможность понимать современным персам классический персидский язык более чем тысячелетней давности, чего не наблюдается, например, в отношении европейских языков, в том числе русского.

Заключение

Длительное время (с 1901 по 2016 гг.) [11, 2016] считалось, что праиранский (или просто иранский) язык в середине II тыс. до н. э. разветвился на два рукава: западный и восточный. Теперь после опубликования гипотезы А. Корн [11, 12] мы имеем дело с разделением иранского на три

рукава: западный, центральный и восточный. В этой гипотезе к центральноиранским на основе изоглосс отнесены языки, ранее считавшимися северо-западными и восточными (см. рис. 1). Если мы принимаем эту гипотезу (а автор этих строк её полностью поддерживает), то практически это означает, что такие фундаментальные работы как «Основы иранского языкознания» (восемь томов)¹ и «Языки мира. Иранские языки» (три тома) надо переписывать заново.

В истории персидского языка мы отмечаем пять поворотных моментов, когда он резко менял свой статус: из непрестижного становился официальным и наоборот:

550 г. до н. э. — из провинциального языка Мидии в официальный язык Ахеменидского царства;

330 г. до н. э. — из официального в гонимый при А. Македонском и Селевкидах;

247 г. до н. э. — из гонимого в престижный язык Парфянского царства;

651 г. до н. э. — из официального языка Сасанидского царства в деловой (канцелярский) язык Арабского халифата;

819 г. до н. э. — из неофициального языка Арабского халифата в официальный Саманидского государства.

¹ О расхождении описания ветвления иранских языков, представленного в «Основах иранского языкознания», с другими гипотезами см. Korn, 2016, p. 404.

Список источников

1. Ефимов В. А. Ормури. Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: северо-западная группа. I. «М.: Наука», 1991. С. 247–315. ISBN 5-02-010922-3.
2. Иванов В. Б. Три ветви авестийской фонетики. Памяти В. С. Расторгуевой. Сборник статей. М.: Издательский дом Ключ-С, 2007. С. 52–86. ISBN 978-5-93136-041-6.
3. Иванов В. Б. К классификации именных форм в юго-западных иранских языках // Вопросы языкознания. 2014;(2):46-60.
4. Иванов В. Б. Очерк теории персидского языка. Т. I. Жизнь. Url: <https://terraart.ru/?p=8300>.
5. Иванов М. С. История Ирана. Изд. Московского университета, 1977.

6. Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М.: Наука, 1979. Т. I. 388 с.
7. Расторгуева В. С., Молчанова Е. К. Среднеперсидский язык. Основы иранского языкознания. М.: Наука, 1981.
8. Языки мира. Иранские языки. М.: Индрик, 1997. Т. I. 207 с. ISBN 5-85759-048-5.
9. Ефимов В. А. Парачи язык. Языки мира. Иранские языки. М.: Индрик, 1999. Т. II. С. 257–275. ISBN 5-85759-099-X.
10. Ефимов В. А. Ормури язык. Языки мира. Иранские языки. М.: Индрик, 1999. Т. II. С. 276–296. ISBN 5-85759-099-X.
11. Korn A. A partial tree of Central Iranian: A new look at Iranian subphyla // *Indogermanische Forschungen*. 2016. № 121 (1). Pp. 401–434. 10.1515/if-2016-0021. halshs-01333448v4.
12. Korn A. Isoglosses and subdivisions of Iranian // *Journal of Historical Linguistics*. 2019. Vol. 9, Iss. 2. 239–281 pp. <https://doi.org/10.1075/jhl.17010.kor>
13. Skjærvø P. O. An introduction to Old Persian. Boston, 2002.

References

1. Efimov VA. Ormuri. *Fundamentals of Iranian Linguistics. New Iranian languages: north-western group. I.* 'Nauka', M.: 1991. Pp. 247–315. ISBN 5-02-010922-3. (in Russ.).
2. Ivanov VB. Three Branches of Avestan Phonetics. In *Memory of VS. Rastorgueva. Collection of articles.* Klyuch-S Publishing House, M.: 2007. Pp. 52–86. ISBN 978-5-93136-041-6. (in Russ.).
3. Ivanov VB. K klassifikatsii imennykh form v yugo-zapadnykh iranskikh yazykakh. *Voprosy linguo-knowledge*. 2014;(2):46-60. (in Russ.).
4. Ivanov VB. Sketch of the Theory of the Persian Language. Vol. I. Life. Url: <https://terraart.ru/?p=8300>. (in Russ.).
5. Ivanov MS. *History of Iran.* Moscow University Press; 1977. (in Russ.).
6. *Fundamentals of Iranian linguistics. Ancient Iranian languages. Vol. I.* M.: 'Nauka'; 1979, 388 p. (in Russ.).
7. Rastorgueva VS, Molchanova EK. *Sredne-Persian language. Fundamentals of Iranian linguistics.* M.: Nauka; 1981. (in Russ.).
8. *Languages of the World. Iranian languages. Vol. I.* M.: Indrik; 1997, 207 p. ISBN 5-85759-048-5. (in Russ.).
9. Efimov VA. Parachi language. *Languages of the World. Iranian languages. Vol. II.* M.: Indrik; 1999, pp. 257–275. ISBN 5-85759-099-X. (in Russ.).
10. Efimov VA. Ormuri language. *Languages of the World. Iranian languages. Vol. II.* M.: Indrik; 1999, pp. 276–296. ISBN 5-85759-099-X. (in Russ.).
11. Korn A. A partial tree of Central Iranian: A new look at Iranian subphyla. *Indogermanische Forschungen*. 2016;(121(1):401-434. 10.1515/if-2016-0021. halshs-0133343448v4.
12. Korn A. Isoglosses and subdivisions of Iranian. *Journal of Historical Linguistics*. 2019;(9(2):239-281. <https://doi.org/10.1075/jhl.17010.kor>.
13. Skjærvø PO. An introduction to Old Persian. Boston; 2002.

Сведения об авторе

В. Б. Иванов — заведующий кафедрой иранской филологии, доктор филологических наук, профессор.

Information about the author

V. B. Ivanov — Head of the Department of Iranian Philology, Doctor of Philology, Professor.

Статья поступила в редакцию 05.07.2024; одобрена после рецензирования 15.08.2024; принята к публикации 20.08.2024.

The article was submitted 05.07.2024; approved after reviewing 15.08.2024; accepted for publication 20.08.2024.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 821.222.1

doi: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-129-136

Феномен собирания мудрости в книге Л. Н. Толстого «Круг чтения» (1905): афористическое наследие Саади

Марина Львовна Рейснер

Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия, marinareys@iaas.msu.ru, 0000-0002-0592-6334

Аннотация. Статья посвящена концепции собирания мудрости, нашедшей последовательное воплощение в сочинении Льва Николаевича Толстого «Круг чтения» (1905), в котором нашли место «мысли мудрых людей», собранные русским писателем из разновременных и разноязычных источников. Основной целью исследования является выяснение идейно-тематических оснований, на которых Л. Н. Толстой осуществлял выбор цитат из произведений одного из корифеев персидской классической литературы Саади Ширази (нач. XIII в. – 1292 г.). В статье показано, что сам феномен собирания мудрости мира имеет длительную историю в ряде древних и средневековых словесных традиций Востока, в том числе и в персидской литературе периода её наивысшего расцвета (X–XV вв.). Для этого в статье даётся краткий анализ произведений, построенных на предании об Искандере (Алекサンドре Великом), в сюжете которых мотив странствия в поисках сокровенных знаний постепенно формируется в качестве смыслового ключа к повествованию. Идея использования накопленных знаний во имя совершенствования человека и на благо общества, присущая творчеству Саади, религиозного наставника и светского моралиста, пронизывает всю его концепцию воспитания. Именно её гуманистический вектор и общечеловеческий смысл предопределил выбор Л. Н. Толстым афоризмов Саади для «Круга чтения». Афористическая мудрость Саади привлекла русского писателя, поскольку его собственная книга была задумана и написана в помощь личности на пути её самовоспитания в духе любви к Богу и Человеку, истинной Веры и нравственной чистоты.

Ключевые слова: Л. Н. Толстой, Саади Ширази, персидская классическая литература, собирание мудрости, афоризм, самовоспитание

Для цитирования: Рейснер М. Л. Феномен собирания мудрости в книге Л. Н. Толстого «Круг чтения» (1905): афористическое наследие Саади // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 7 (489). С. 129-136. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-129-136.

Original article

THE PHENOMENON OF COLLECTING WISDOM IN L. N. TOLSTOY'S BOOK “READING CIRCLE” (1905): THE APHORISTIC LEGACY OF SAADI

Marina L. Reysner

The Institute of Afro-Asian Studies, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, marinareys@iaas.msu.ru, 0000-0002-0592-6333

Abstract. The article is devoted to the concept of collecting wisdom, which was consistently embodied in the work of Leo Tolstoy “Reading Circle” (1905), in which the “thoughts of wise people”, collected by the Russian writer from diverse and multilingual sources, found a place. The main purpose of the study is to clarify the ideological and thematic grounds on which L. Tolstoy carried out the selection of quotations from the works of one of the luminaries of Persian classical literature – Saadi Shirazi (the beginning of the 13 cen. – 1292). The article shows that the phenomenon of collecting the wisdom of the world itself has a long history in a number of ancient and medieval literary traditions of the East, including in Persian literature during the period of its highest development (10–15 cent.). For this purpose, the article provides a brief analysis of works based on the legend of Iskander (Alexander the Great), in the plot of which the motive of wandering in search of hidden knowledge is gradually formed as a semantic key to the narrative. The idea of using accumulated knowledge in the name of human perfection and for the benefit of all society, inherent in the work of Saadi, a religious mentor and secular moralist, permeates his entire

concept of education. It was its humanistic vector and universal meaning that predetermined L. Tolstoy's choice of Saadi's aphorisms for the "Reading Circle". Saadi's aphoristic wisdom attracted the Russian writer, since his own book was conceived and written to help a person on the path of self-education in the spirit of love for God and Human, true Faith and moral purity.

Keywords: Leo Tolstoy, Saadi Shirazi, Persian Classical Literature, collecting of wisdom, aphorism, self-education

For citation: Reysner ML. The phenomenon of collecting wisdom in LN Tolstoy's book "Reading circle" (1905): the aphoristic legacy of Saadi. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;7(489):129-136. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-129-136.

История вопроса

В 1991 г. в издательстве «Политическая литература» было осуществлено первое переиздание книги Л. Толстого «Круг чтения», в котором автору данной статьи довелось быть одним из участников этой публикации: в разделе «Комментарии», включавшем подраздел «Источники "Круга чтения"» нами были описаны арабские и персидские источники [8, с. 328–330].

Прижизненное издание этой книги стало единственным и состояло из первого тома и двух полутомов, увидевших свет, соответственно, в феврале, июле и октябре 1905 г. Работа над второй редакцией была продолжена автором, однако публикация её не состоялась, поскольку известный издатель Сытин, не разделявший антицерковные взгляды Л. Толстого, опасался судебного процесса. Опасения были не напрасны: когда в 1910 г. издательство «Посредник» напечатало ещё один тираж первой редакции книги, его руководитель И. И. Горбунов-Посадов был предан суду и приговорён к заключению на год. Это, возможно, и послужило причиной столь долгого забвения уникального труда великого русского писателя.

Толстой задумал это произведение как душеполезное чтение на весь годовой круг. Вот что писал сам Лев Николаевич в авторском предисловии к этой книге: «Мысли, собранные здесь, взяты мною из большого количества сочинений и сборников мыслей... Часто я переводил мысли авторов не с подлинников, а с переводов на другие языки, и потому мои переводы могут оказаться не вполне верны подлинникам. Другая причина, по которой мысли эти не могут вполне соответствовать подлинникам, в том, что, выбирая часто отдельные мысли из рассуждения, я должен был для ясности и цельности впечатления, выпускать некоторые слова и предложения и иногда не только заменять одни слова другими, но и выражать мысли вполне своими словами, так как *цель моей книги состоит* не в том, чтобы дать точные словесные переводы писателей, а в том, чтобы, воспользовавшись великими пло-

дотворными мыслями разных писателей, дать большому числу читателей доступный им ежедневный круг чтения, возбуждающего лучшие мысли и чувства». Заявленная цель книги приводит автора к закономерному выводу: «Я желал бы, чтобы читатели испытали при ежедневном чтении этой книги то же благотворное, возвышающее чувство, которое испытывал я при её составлении...» [8, с. 18].

При всем разнообразии, внешней неоднородности материала, составляющего сложную ткань книги, у неё есть обозначенное Толстым и скрепляющее все мозаику разновременных и разноязычных цитат ключевое слово, которое несколько раз повторяется в приведённом фрагменте предисловия. И это ключевое слово — мысль. Первоначальный вариант книги, изданный в 1903 г., носил название «Мысли мудрых людей на каждый день». В любом случае перед нами упорядоченное собрание, призванное представить все эти разрозненные мысли как целостную концепцию самовоспитания человека посредством постижения мудрости, накопленные в течение веков в разных частях мира. Помимо основного названия книга имеет подзаголовок «Избранные, собранные и расположенные на каждый день Львом Толстым мысли многих писателей об истине, жизни и поведении». Таким образом, задачу свою Л. Н. Толстой видел в том, чтобы эту накопленную мировую мудрость сделать доступной своим читателям.

В отличие от большинства подобных книг, построенных на тематической рубрикации материала, упорядоченность «Круга чтения» определена измерением годового времени: в ней представлен каждый месяц, разделённый на недели и дни. В начале каждой недели путём приведения какой-либо цитаты задаётся направление всему недельному чтению; в свою очередь каждый день недели имеет свой заголовок, определяющий тематику включенных «мыслей». Некоторые заголовки повторяются в днях разных месяцев: «Божественная природа души», «Устройство жизни», «Свобода», «Совесть», «Вера»,

«Разум», «Любовь» и некоторые другие. Очевидно, что заголовки представляют собой своего рода смысловые ключи, определяющие общий пафос всей книги. Это своего рода периодическая таблица элементов самосовершенствования человека на основах духовности и нравственности, которую веками вырабатывали мировая назидательная литература и философия. Композиционное построение на основе годового круга продиктовано основной задачей книги — дать каждому читателю твёрдую опору в его каждодневном стремлении к самовоспитанию.

Комментарии филологов к переизданию «Круга чтения», представлявших разные специальности, до настоящего времени являются единственной попыткой научного описания этого своеобразного сочинения великого писателя.

Постановка проблемы

В настоящей статье предпринимается первая попытка на основании анализа состава цитат из произведений средневекового персидского поэта-классика и моралиста Саади Ширази (нач. XIII в. – 1292), включенных Л. Н. Толстым в «Круг чтения», выявить идейные побуждения, руководившие великим русским писателем при выборе его «мудрых мыслей» для своего самоучителя нравственности.

Материалы и методы исследования

Поскольку в статье обсуждается концепт собирания мудрости, лежащий в основе сочинения Л. Н. Толстого, то материалом исследования служат не только цитирования Саади в «Круге чтения» и их оригинальные версии в персоязычных источниках. К анализу привлечены также произведения, созданные в классической персидской литературе основе восточных версий предания об Искандере (Алекサンドре Великом), в которых тема постижения сокровенной мудрости мира является одним из сюжетных стержней.

По причине жарового своеобразия труда Л. Н. Толстого для понимания его концептуального фундамента было необходимо использование сравнительного, историко-генетического и, наконец, историко-функционального метода, призванного выявить трансформацию предметной идейно-содержательной структуры традиционных жанровых моделей во времени и пространстве. Для этого к анализу кроме сочинений Саади привлечены дополнительные источники.

Результаты исследования и их обсуждение **Собирание мудрости как феномен словесной культуры традиционного Востока**

Жанр этого сочинения Л. Н. Толстого не имеет аналогов в русской литературе, однако на древнем и средневековом Востоке, куда обращал свой творческий взгляд писатель, работая над «Кругом чтения», такого рода философские, назидательные и нравоучительные книги — не редкость. Эти сочинения располагались в широком жанровом спектре — от мифологических сводов, Священных писаний и философских трактатов до художественных произведений. Они могли приписываться легендарным или историческим личностям (пророкам, философам, мудрецам), таким как Заратуштра, Соломон, Лао-Цзы и др., могли в результате беллетризации древних преданий переходить вместе с их героями в литературу. По словам известного отечественного востоковеда А. И. Шифмана: «...философскую мысль Толстого роднили с некоторыми учениями Востока отдельные черты его религиозно-нравственной доктрины, особенно постулаты о моральном совершенствовании человека» [10, с. 19].

В сонме восточных мудрецов, приведённых авторской волей Толстого из разных эпох и разных частей мира, одно из почётных мест занимают персы. Этот перечень состоит в основном из имён корифеев персидской классической литературы. Среди них представители мистической поэзии, великие поэты-суфии Фарид ад-Дин Аттар (XII в.) и Джалалад-Дин Руми (XIII в.). Входит в их число и философ и математик, автор всемирно известного «Рубайата» Омар Хайям. Есть среди них и неподражаемый лирик Шамс ад-Дин Мухаммад Хафиз (XIV в.) (в русской передаче — Гафиз), ставший символом боговдохновенного певца в европейской и русской романтической поэзии. Однако из всех поэтов, славных своей мудростью и красноречием, пальму первенства в своём «самоучителе нравственности» Лев Толстой, несомненно, отдал Саади (XIII в.), ощутив сквозивший в его афоризмах темперамент учителя-наставника. В этом смысле выбор Толстого нельзя назвать случайным. В классической персидской литературе, отличавшейся жанровым разнообразием, дидактико-философские и нравоучительные сочинения занимали особое место. В этой части литературного небосклона средневекового Ирана Саади, несомненно, был звездой первой величины.

Как отмечено ранее, сама идея собирания воедино мудрости в разных сторонах света не нова.

Примеры такого обращения с предшествующей традицией имеются даже в литературных сюжетах. К ним и следует обратиться, поскольку Л. Н. Толстой, нередко отходя от «буквы» цитируемых им источников (как он сам подчеркивал), интуитивно очень точно передавал их «дух». Поэтому прежде чем перейти непосредственно к характеристике цитат Саади в «Круге чтения», попытаемся понять, каким образом концепт собирания мудрости отражён в самой литературе персов. Обратимся непосредственно к сюжету, в котором он составляет одну из важнейших идейно-содержательных скреп. Это важно хотя бы потому, что предшествующая литературная и в первую очередь поэтическая традиция формировала взгляды Саади как поэта и как моралиста.

В XII в. признанный гений персидской классической поэзии, великий Низами, в своей поэме «Искандер-наме» описал жизнь Александра Македонского не только как историю его воинских побед и завоевания чужих земель, но и как странствие в поисках сокровенной мудрости мира.

Уже у предшественника Низами, великого Фирдоуси, сложившего на рубеже X и XI вв. грандиозную национальную эпопею иранцев «Шах-наме», Искандер, включённый в череду законных правителей Ирана от сотворения мира до арабского нашествия, отличается от прочих шахов. Греческий полководец предстаёт не только как покоритель мира, но и как неутомимый путешественник, искатель приключений, любознательный наблюдатель чудес света, хитроумный переговорщик и дипломат. Фирдоуси в создании образа Искандера исходил не из позиции иранской историографии эпохи династии Сасанидов (правили 224–661 гг.), в которой тот считался злейшим врагом и разорителем иранских земель. Автор эпопеи опирался на арабскую трактовку греческих сказаний об Александре, в первую очередь на предание о Зу-л-Карнайне («Двурогом»), вошедшее в суру Корана «Пещера» (Ал-Кахф) (18: 83–97) [2, с. 270–271]. Мусульманская комментаторская традиция накрепко связала Зу-л-Карнайна с македонским царём-воителем, наделив его статусом близким к пророкам. О почитании этого героя свидетельствуют посвященные Зу-л-Карнайну разделы популярных беллетризованных комментариев к Корану, имеющих общее название «Истории пророков». Эти сочинения составлялись как на арабском, так и на персидском языке. В персидском труде такого типа, составленном на рубеже XII и XIII вв. Абу Исхаком Нишапури, Зу-л-Карнайн прямо ассоциируется с Искандером [1, с. 322].

Низами, развивая религиозно-мистическую линию в интерпретации образа Искандера, превращает героя из любознательного путешественника в странствующего мудреца, собирателя сокровенных знаний. В своём варианте изложения известной истории автор поэмы придаёт повествованию о странствиях Искандера по миру философский и назидательный смысл. Маршруты завоевательных походов, описанные в первой части «Искандер-наме», повторяются во второй части, когда герой проходит теми же путями в поисках вселенской мудрости. Беседы с великими греческими философами о Творении мира завершают сюжетную часть книги, в которой рассказано также о ниспослании Искандеру пророческого дара. Все дарования свыше Искандер получает, чтобы в мире были установлены законы добра и справедливости. Под пером Низами известный сюжет обретает черты философского романа с ярко выраженной дидактической составляющей. Очевидно, что такая интерпретация образа центрального героя у Низами связана с влиянием мистических идей суфизма, использованных для обоснования концепции идеального правителя, устроителя мирового порядка.

После Низами в XV веке ещё один корифей персидской классической литературы Абд ар-Рахман Джамшид, сложивший поэму на тот же сюжет, назвал её «Книгой мудрости Искандера», подчеркнув именно нравоучительный и этико-дидактический пафос пересказанной им заново истории.

Саади, глубоко погружённый в религиозно-мистическую традицию суфизма и опиравшийся на неё в построении своей общедоступной морально-этической концепции, поставил своей целью адаптировать накопленный предшествующий опыт для повседневной жизни каждого человека с целью его духовного самосовершенствования.

Таким образом, идея собирания мудрости ради совершенствования человека и для пользы человечества в высшей степени характерна для той литературной традиции, к которой столь часто обращался Л. Н. Толстой в своей книге «Круг чтения».

Теперь нам предстоит ответить на вопрос, чем конкретно наследие Саади привлекло русского писателя XIX – начала XX вв.

На наш взгляд, универсальное общечеловеческое ядро концепции человека у Саади становится основным стимулом для Толстого при выборе цитат для «Круга чтения». Наставления Саади адресованы не узкому сообществу посвящённых мистиков, а каждому человеку.

Уже в январском чтении на день четвертый под номером пять мы находим в пересказе Толстого такое утверждение средневекового персидского моралиста: «Все дети Адама — члены одного тела. Когда страдает один член, все другие страдают. Если ты равнодушен к страданиям других, не заслуживаешь ты названия человека» [8, с. 24].

Перед нами цитата из прозапоэтического произведения Саади, названного им «Гулистан» («Цветник», «Розарий»). Это одно из популярнейших нравоучительных сочинений, сложенных на классическом персидском языке. Самое известное подражание этому произведению создал в XV в. тот же Абд ар-Рахман Джами, назвав его «Бахаристан» («Весенний сад»). «Гулистан» имел широкое хождение в ареале влияния персидской классической литературы, и его стали переводить на другие языки мусульманского мира ещё в средние века.

В оригинале приведённая Толстым цитата — это стихотворный текст, включённый в главу первую «Гулистана» «О жизни царей».

*«Сыны Адама — спаянные друг с другом члены
[одного тела],*

Ибо сотворены из одной сущности.

*Если одному из членов Господь посылает
болезнь,*

Другие члены не могут оставаться в покое.

*О ты, кого не печалит страдания других, —
Нельзя тебя назвать человеком!» [5]*

Чтобы понять, почему именно Саади стал наиболее цитируемым автором в «Круге чтения», следует дать краткую характеристику самой его личности и той роли, которую он сыграл в классической персидской литературной традиции. Он жил и творил в драматический век монгольского нашествия на иранские земли. Восточные области (Хорасан и Мавераннахр) первыми подверглись разорению, и центры культурной жизни переместились на запад, в Тебриз, Шираз, Исфахан. Родившийся в Ширазе Саади, ещё в юности надолго покидает родной город. Он поступает в знаменитую багдадскую высшую духовную школу — медресе *Низамийа*¹, получив там стипендию, но не завершив образования, пускается в странствия по арабскому Востоку. Он зарабатывает себе на хлеб устными выступлениями, ведя образ жизни странствующего суфийского проповедника, дервиша. Авантюрные приключения Саади

(плен у крестоносцев, женитьба на злонравной дочери купца из Алеппо, который выкупил его из плена, побег от жены вместе с малолетним сыном и т. д.) могли бы стать увлекательным повествованием в жанре травелога, «книги путешествия». Однако сочинитель использовал свой опыт как основу для назидательных анекдотов и притч «Гулистана», в котором проза сочетается с изящными по форме и отточенными по смыслу стихотворными вставками. Это было несомненной авторской новацией Саади. Естественно, что в целом ряде притч появлялись и персонажи Священной истории ислама (Муса, Иса, Йусуф, пророк Мухаммад и др.), и великие мудрецы (арабский мудрец Лукман), и ставшие героями легенд и преданий правители династии Сасанидов (Ардашир Папакан, Хосров Ануширван, Бахрам). Это было предопределено традицией дидактических жанров, сформировавшейся в персидской литературе в мусульманский период.

После возвращения на родину Саади быстро обрёл славу наставника мистиков-суфиев и учителя поэтов. Популярность Саади как искусного стихотворца и покровительство со стороны правящей династии провинции Фарс, центром которой был Шираз, способствовали его прижизненной славе.

Саади удивительным образом сочетал талант дидактика и тонкого лирика, что позволило ему создать шедевры назидательной литературы — проза-поэтический «Гулистана» («Цветник») и поэтический «Бустан» («Плодовый сад»), с одной стороны, и гармоничные газели, точные зарисовки человеческих отношений и чувств, с другой. Но в первую очередь Саади — мастер отточенного и мудрого афоризма (хикмат). Изречения Саади стали крылатыми выражениями и пословицами, бытующими до сих пор наряду с народными поговорками. Афоризмы и максимы щедро представлены в его морально-этических сочинениях, их поэтические аналоги разбросаны и в газелях, что среди прочего создало их неповторимый индивидуальный колорит, присущий лирике Саади.

Главным источником цитирований для Толстого послужил именно «Гулистан», переведённых к тому времени на европейские языки. По-видимому, не только само содержание, гуманистическая направленность и общечеловеческая мудрость, заключённая в этом произведении, но и смысловая ясность изречений Саади, не теряющаяся даже в переводах и вольных переложениях, привлекла внимание Льва Николаевича. Именно краткие афоризмы составляют большую часть цитат из Саади в «Круге чтения».

¹ Медресе *Низамийа* — группа учебных заведений, которые основал в XI в. визир династии Сельджукидов (правили 1037–1194 гг.) Низам аль-Мульк в крупных городах государства (Багдаде, Нишапуре, Балхе, Герате и Исфахане).

Всего этих цитирований четырнадцать, и это по преимуществу именно краткие афоризмы, хотя есть и небольшие рассказы-притчи.

На какие темы рассуждает Саади в «Гулистане», можно судить по заголовкам отдельных глав: «О жизни царей», «О нравах дервишей», «О преимуществе довольства малым», «О пользе молчания», «О любви и молодости», «О признаках старости», «О влиянии воспитания», «О правилах общения» и т. д. Вся морально-этическая концепция «Гулистана» построена на основании тех поведенческих норм, которые выработали в ходе своей религиозной практики мусульманские мистики — суфии, создав концепцию «совершенного человека» (*инсан ал-камил*) как венца Творения [3, с. 101]. При этом суфийским поведенческим нормам Саади в своих назидательных сочинениях стремился придать гораздо более широкий и универсальный смысл, адресуя свои наставления не посвящённым мистикам, а максимально широкой аудитории. Как светский моралист он поставил цель распространить этическое учение суфиев, диктующие определённые нравственные требования в области совершенствования личности, на сообщество «мирских людей» независимо от их положения в духовной и социальной иерархии. Он счёл моральные законы, выработанные его предшественниками (и религиозными мыслителями, и поэтами), применимыми к любому человеку в житейской реальности, начиная с царя и кончая нищим дервишем, начиная с юноши и кончая старцем. Саади суммировал эти исходно сложные философско-религиозные постулаты в художественно совершенной и одновременно простой и общепонятной форме.

Саади принадлежит неологизм *адамийат* («человечность», «совокупность качеств человека»). Устойчивое противопоставление «мистика, познавшего Истину» и «невежды», распространённое в суфийской мистико-дидактической традиции, заменено у Саади противопоставлением человека (*адам*), наделённого разумом, даром речи и способностью к различению добра и зла, и животного (*хайван*), руководимого лишь инстинктами и потребностями плоти (еда, сон, размножение, борьба за выживание). Кроме перечисленных дарований Аллаха человеку как венцу Творения, по утверждению суфиев, от природы сыны Адама были наделены способностью любви к Богу, т. е. способностью отвечать на Его любовь. Эти мысли средневековый поэт-наставник высказывал не только в назидательных сочинениях, но и в лирических стихах, газелях.

Так, в одной из газелей Саади выразил радикальное противопоставление человека и животного в таких словах:

*«Мы живы поминанием [имени] Друга
[т. е. Бога — прим. М. Р.]¹,
Все другие предстанут животными
в Судный день»* [6].

В другой газели поэт утверждает, что внешний облик не является достаточным признаком человека. Если тот не имеет всей совокупности внутренних духовных качеств, которые Саади определяет как признаки человека, то он оказывается демоном (дивом), носителем зла:

*«Не всякий, кто имеет глаза, уши и рот,
является человеком,
Как много демонов принимают облик
сынов Адама»* [7].

По мысли Саади, только человек, венец божественного Творения, способен к самосовершенствованию, только ему дана возможность двигаться по лестнице мироздания — он может подняться до божественных высот, но он же способен пасть так низко, что уподобится дикому зверю или демону. Общий назидательный и морально-этический пафос «Гулистана» близок Л. Н. Толстому, который, как и Саади, верил в возможности самовоспитания человека на путях нравственности и духовности, любви к Богу и ближнему, осознанного следования заповедям добра и справедливости.

В заключении целесообразно обратиться непосредственно к примерам афоризмов Саади, которые выбрал Л. Н. Толстой для «Круга чтения», чтобы понять, что они значили для русского писателя и каким его собственным мыслям соответствовали. Для этого, подобно Толстому, мы предпримем попытку подобрать для этих цитат слова-ключи, раскрывающие их смысл в жизни каждого человека.

1) **[Разум].** *«Глупому человеку лучше всего молчать. Но если бы он знал это, он не был бы глупым человеком»* [8, с. 116].

2) **[Слово].** *«Прежде думай, потом говори! Остановись, прежде чем тебе скажут: «Довольно». Человек выше животного способностью речи, но он ниже его, если делает не должное употребление из неё»* [8, с. 395].

3) **[Свобода].** *«Как ни прекрасна одежда, жолованная царём, своя грубая одежда лучше, как*

¹ Бог (Истина, Абсолют) в персидской мистической поэзии суфиев аллегорически представлялся как Возлюбленный (*йар, дуст*). Опыт общения мистика с божественным миром описывался средствами любовной лирики. Поминание Бога (*зикр*) — традиционный ритуал, связанных с перечислением имён Аллаха, содержащихся в Коране.

ни вкусны яства богатых, лучшие кусок хлеба со своего стола» [8, с. 188].

4) **[Жадность]**. «Если бы не жадность, ни одна птица не попала бы в сети. На эту приманку ловят и людей. Брюхо — это цепь на руки и кандалы на ноги. Раб брюха — всегда раб. Хочешь быть свободен — прежде всего освободи себя от брюха. Ешь для того, чтобы утолить голод, а не для того, чтобы получить удовольствие» [8, с. 127].

5) **[Тщеславие]**. «Тот, кто хвалится, ничего не видит, кроме себя. Лучше бы ему быть слепым, чем видеть только себя» [8, с. 128].

6) **[Знание]**. «Кто приобретает знания, но не пользуется ими, подобен тому, кто пашет, но не сеет» [8, с. 415].

7) **[Кротость]**. «Противопологай кротость развращенности: острый меч не разрезает мягкий шелк. Нежными словами и добротой можно на волоске вести слона» [8, с. 144].

8) **[Вера]**. «Царь спросил святого человека: думаешь ли ты обо мне? Святой отвечал: думаю, когда забываю Бога» [9, с. 122].

9) **[Добро]**. «Тот, кто не делает добро, когда имеет возможность делать его, будет страдать» [9, с. 191].

Заключение

Очевидно, что выбранные Л. Н. Толстым сентенции и афоризмы Саади обладают общечеловеческим смыслом, не утратившим своего значения с тех пор, как они были изречены персидским поэтом и моралистом в XIII в.

Список источников

1. Абу Исхак Нишапури. Кисас ал-анбийа (Истории пророков). Изд. Х. Йагмаи. Тегеран: издательство «Элми ва Фарханги», 1340 (2004). 490 с. (На перс.).
2. Коран. Перевод с арабского и комментариев М.-Н.О. Османова. Изд. 3-е, переработ. и дополн. М.-СПб.: Изд. «Диля», 2013. 575 с.
3. Кныш А.Д. Ал-инсан ал-камил. Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, Глав. ред. восточной литературы, 1991. С. 101.
4. Низами Гянджеви. Искандер-наме. Пер. с фарси и комм. Е. Э. Бертельса и А. К. Арендса. Баку: Изд. «Элм», 1983. 590 с.
5. Саади. Гулистан. URL: <https://ganjoor.net/saadi/golestan/gbab1/sh10> (дата обращения: 19.07. 2024). (На перс.).
6. Саади. Диван (Собрание стихов). URL: <https://ganjoor.net/saadi/divan/ghazals/sh303> (дата обращения: 19.07. 2024) (На перс.).
7. Саади. Диван (Собрание стихов). URL: <https://ganjoor.net/saadi/divan/ghazals/sh76> (дата обращения: 19.07. 2024) (На перс.).
8. Толстой Л. Н. Круг чтения. Сост., предисл. А. Н. Никольюкина. Т. 1. М.: Изд. политической литературы, 1991. 478 с.
9. Толстой Л. Н. Круг чтения. Сост., предисл. А. Н. Никольюкина. Т. 2. М.: Изд. политической литературы, 1991. 399 с.
10. Шифман А. И. Лев Толстой и Восток. Изд. 2-е, исправ. и дополн. М.: Наука, Глав. ред. восточной литературы, 1971. 551 с.

References

1. Abu Ishak Nishapuri. Qisas al-anbiya = The Stories of Prophets. Ed. H. Yaqmai. Tehran: Publishing Group “Elmi va Farhangi”; 1392 (2004), 490 p. (In Pers.).
2. Koran. Perevod s arabskogo i kommentarij M-NO Osmanova = The Quran. Translation from Arab and comment by M-NO Osmanov. M.-S.P.: “Dilya” Publishing House; 2013, 576 p. (In Russ.).
3. Knysh AD. Al-insan al-kamil. Islam. Entsiklopedicheskii slovar’ = Al-insan al-kamil. Islam. Encyclopedical Dictionary. M.: Nauka Publ., Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury Publ.; 1991, 101 p. (In Russ.).
4. Nizami Gjandzhevi. Iskander-name. Perevod s farsi i kommentarii EJe Bertel’sa i AK.Arendsa = Iskander-name / Translation from Farsi and comment by EJe Bertel’s and AK Arends. Baku: Elm Publishing House; 1983, 590 p. (In Russ.).
5. Saadi. Golestan. Available from: <https://ganjoor.net/saadi/golestan/gbab1/sh10> (accessed: 19.07. 2024). (In Pers.).
6. Saadi. Divan (Collection of Verses). Available from: <https://ganjoor.net/saadi/divan/ghazals/sh303>(accessed: 19.07. 2024) (In Pers.).
7. Saadi. Divan (Collection of Verses). Available from: <https://ganjoor.net/saadi/divan/ghazals/sh76> (accessed: 19.07. 2024).
8. Tolstoj LN. Krug chteniya. Sost., predisl. AN Nikolyukina. T. 1. M.: Izdatel’stvo politicheskoy literatury = Tolstoy LN. Reading circle. Vol. 1. Ed. and preface by Nikolyukin AN. M.: Nauka Publ., Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury Publ.; 1991, 478 p. (In Russ.).
9. Tolstoj LN. Krug chteniya. Sost., predisl. AN Nikolyukina. T. 2. M.: Izdatel’stvo politicheskoy literatury = Tolstoy LN. Reading circle. Vol. 2. Ed. and preface by Nikolyukin AN. M.: Nauka Publ., Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury Publ.; 1991, 399 p. (In Russ.).
10. Shifman AI. Lev Tolstoj i Vostok. Izd. 2-e, ispravlennoe i dopolnennoe. M.: Nauka, Glavnaya redakciya vostochnoj literatury = Shifman AI. Leo Tolstoy and the East. M.: Nauka Publ., Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury Publ.; 1971, 551 p. (In Russ.).

Информация об авторе

М. Л. Рейснер — доктор филологических наук, профессор.

Information about author

M. L. Reysner — Doctor of Philological Sciences, Professor.

Статья поступила в редакцию 25.07.2024; одобрена после рецензирования 15.08.2024; принята к публикации 20.08.2024

The article was submitted 25.07.2024; approved after reviewing 15.08.2024; accepted for publication 20.08.2024.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 101.8

doi: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-137-142

ФИЛОСОФСКО-ГУМАНИСТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ АБУ ХАЙЙАН АТ-ТАУХИДИ

Альфия Янаховна Камалетдинова

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, allakamaletdinova@rambler.ru, 0000-0001-9631-620X

Аннотация. Этой статьей продолжается серия публикаций, посвящённых рассмотрению цивилизационного подхода и сущности отдельных цивилизаций. Предлагаем вниманию читателя краткое изложение основных положений, характеризующих персидскую цивилизацию, уникальность которой позднее признавалась исследователями Запада и России. Уникальность персидской цивилизации заключалась в особенностях мировоззрения (приоритет Закона перед философией, арабской грамматики перед логикой), в специфике отношения к человеку и другим народам и государственном и социальном устройстве.

Ключевые слова: цивилизация, иранская культура, человек, философия, логика, арабский язык

Для цитирования: Камалетдинова А. Я. Философско-гуманистические основания цивилизации в творчестве Абу Хаййан ат-Таухиди // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 7 (489). С. 137-142. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-137-142.

Original article

PHILOSOPHICAL AND HUMANISTIC FOUNDATIONS OF CIVILISATION IN THE WORKS OF ABU HAYYAN AL-TAWHIDI

Alfiya Ya. Kamaletdinova

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, allakamaletdinova@rambler.ru, 0000-0001-9631-620X

Abstract. This article continues the series of publications devoted to the consideration of the civilisational approach and the essence of individual civilisations. We offer the reader a brief summary of the main provisions characterising the Persian civilisation, the uniqueness of which was later recognised by Western and Russian researchers. The uniqueness of the Persian civilisation lay in the peculiarities of the world outlook (the priority of Law over philosophy, Arabic grammar over logic), in the specificity of the attitude to man and other peoples, and in the state and social structure.

Keywords: civilisation, iranian culture, man, philosophy, logic, arabic language

For citation: Kamaletdinova AYa. Philosophical and humanistic foundations of civilisation in the works of Abu Hayyan al-Tawhidi. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(7(489)):137-142.(In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-489-7-137-142.

Постановка проблемы

Иран и в прошлом, и в настоящем представляется нам уникальным «восточным царством», отличающимся неповторимой культурой, самобытностью нравственных и религиозных установок.

В 1880 г. голландский ученый-востоковед, философ Л. В. К. ван ден Берг описал иранскую цивилизацию в «Краткой истории Востока». «**Цивилизацию мидян и персов нельзя ставить наряду с цивилизациями Египта и Вавилона.** <...> Самая существенная заслуга персов состо-

ит в том, что они, при всех недостатках своей администрации и при всех крайностях деспотизма, обеспечивали за Азией в продолжение двух веков **более гуманную, правильную и прочную правительственную систему**, чем какая-либо из тех, что была известна до той поры. Азия благоденствовала в то время, когда Александр Великий предпринял её завоевание, и **цивилизация её, по-видимому, мало уступала цивилизации греков**» [1]. Для нас представляет интерес фундаментальный труд по заро-

ждению и становлению древних цивилизаций, написанный Мироновым В. Б. (Древние цивилизации, 2006), материалы которого по культуре древней Персии мы использовали при подготовке данной статьи.

В высказываниях некоторых западных исследователей сквозило иногда снисходительное отношение к иранской цивилизации как к эклектической культуре. Однако, они в основном не были слепыми потребителями чуждых традиций, никогда не были вторичными по отношению к другим цивилизациям.

История становления иранской философии

Акцентируем внимание только на становлении иранской философии. Основания иранской философии сокрыты в глубине веков, ведут своё начало от индоиранских корней и учения Заратустры. История Ирана претерпела кардинальные изменения в социально-политических положениях под влиянием арабских и монгольских вторжений, творческой переработки эллинской культуры, что породило «цветущее многообразие» философских традиций и школ: зороастризм, зурванизм, маздакизм, манихейство.

Учение Заратустры (Зороастра) распространилось в Персии в период 1700–1800 гг. до н. э. и значительно повлияло на греческую и римскую философии. Историк Плиний упоминает о системе рациональной этики Мазда-Ясна (поклонение мудрости — начиная с Пифагора, поиски истины обозначались аналогичным термином «любомудрие»).

Маздак (ум. 524 или 528 гг. н. э.) — прото-социалистический реформатор (правление Сасанидов, король Кавада I), разработавший программы социального обеспечения граждан (особенно, неимущих) и утвердивший основания общинного имущества. Согласимся с ранее высказанным предположением, что это по сути первый призыв к социальным преобразованиям в обществе в реальности. Предложения Маздака исследователи иранской культуры называли «ранним коммунизмом» или «протосоциализмом».

В основании культуры арабского халифата лежал диалог теологов с философами, представленными учёными разных научных школ, воспитанными разными образовательными традициями. Культура арабского халифата X века в основном определяется эллинистически образованным меньшинством, представленным христианами, мусульманами и иудеями. Это вершина «греческого влияния» через очень точные переводы

полного Аристотеля, очень почитаемого на Востоке, и сочинения Платона, Плотина и Прокла. О влиянии греческой философии на формирование арабо-мусульманской философии свидетельствует один из трактатов «философа арабов» Абу Йусуфа Йакуба ибн Исхака ал-Кинди, названный «Трактатом о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии». Ал-Кинди, как и Ал Фараби, в своих сочинениях использовали структуру аристотелевского «Органона». Ал Фараби, представляя свою структуру наук, к известному «Органону» добавляет фикх (законоведение) и калам (теологию) с приоритетом философского знания.

Пожалуй, наиболее онтологична философская традиция зуванизма, глубоко разрабатывающая в качестве Первого принципа категорию Времени в трех направлениях: эстетического (разум — вожделение), материалистического (всё из ничего) и фаталистического зурванизма.

Авиценнизм (Ибн Сина), ставший к XII в. ведущей школой в исламской философии, утверждая доктрины о природе души и различии между её существованием и сущностью. Основные его положения в области гносеологии и антропологии оказали самое непосредственное влияние на западную философию, в частности, Фому Аквинского и Альберта Великого.

Философия от начал Ирана — самая популярная область человеческой мысли в этой стране. И в прошлом, и в настоящем Иран занимает лидирующую позицию по объёму издаваемых книг по философии, что приятно удивляет.

Иранский культурно-исторический тип (правление Кира) нашёл своё уникальное воплощение в Ахеменидской империи (неповторимое материально-экономическое положение подданных, сохранность и поддержание очагов культуры — города Персии — парадис, архитектура, сады), гуманное отношение к пленным и рабам. Мудрость Кира заключалась в выведении образа Империи на уровень **всеобщего** (вселенского), отсюда максимально бережное отношение к уникальным характеристикам иранской цивилизации. Если трактовать «цивилизацию» как определённый уровень технологических достижений (поверхностный подход), то ещё до зарождения ислама персы арабским миром воспринимались как охранители богатств, определённого уровня социального устройства и благополучия, т. е. носители «цивилизации».

В становлении иранского культурно-исторического типа не всё было гладко, были периоды

упадка, когда на первый план выходили арабы, но с X в. снова начинается могущество персов. И начинается оно во многом с **роста национального самосознания**, в основании которого лежит философия. Много позднее Арнольд Тойнби, отмечая самобытность и уникальность, подчеркнул, что персы отличались неповторимой **системой государственного, социального управления и воспитания, этическими нормами и обычаями**. Периоды же расцвета или стагнации того или иного культурно-исторического типа связаны с благосклонностью Всевышнего к народу. «Проанализировав становление двух цивилизаций, сыновне родственных сирийской, мы обнаружим, что иранская цивилизация поглотила сестринскую арабскую на третьем веке их одновременного рождения. Однако заметим мы и то, что иранская цивилизация росла интенсивнее, чем её жертва. Если мы примем территориальную экспансию за показатель роста, то будем вынуждены признать, что в данном случае этот показатель не работает, так как в размахе и силе экспансии арабская цивилизация ничуть не уступала иранской» [6, с. 70].

Интеллектуальная жизнь Ирана необычайно многообразна. Одной из ярчайших фигур являлся Аль-Джахиз (775–868 гг), разделявший взгляды мутазилитов и осознававший предназначение мудреца на земле. «Наш путь к тем, кто после нас, должен быть таким же, как путь к нам тех, кто предшествовал нам — это путь обретения знаний» [7, с. 180] — писал Аль-Джахиз. Это происходит в разгар средневековья, зададимся вопросом, каково отношение в это время к знанию? «Первое условие всякого знания — сомнение, и пятьдесят сомнений лучше одной уверенности. Опыт, наблюдение, разум являются отправными точками исследования. Утверждение, опровергаемое наблюдением, есть вопиющая ошибка, вздорная теория, свидетельствующая о большом упрямстве или непомерной глупости» [7, с. 180–181].

Аль-Джахиз критически воспринимал наследие Аристотеля, считая, что его исследования не отличались строгим следованием соблюдения единства наблюдения, опыта и теории, что не могло обеспечить полноты представления о субъекте. О позиции Аль-Джахиза его оппонент Ибн Кутайба упоминает: «Он пишет книгу, в которой *приводит доводы*, выдвигаемые христианами против мусульман, а когда доходит до того места, где *должен был бы их опровергнуть*, вдруг *перестает приводить доказательства*, так что создаётся впечатление, будто он хотел всего

лишь *натолкнуть мусульман на то, чего они не знают*, а слабых в вере *довести до сомнений*» [7, с. 181]. И мы понимаем, что это метод Сократа. Аль-Джахиз, как нам кажется, заложил основания для понимания уникальности иранской философии, которые вследствие уточнит его последователь Ат-Таухиди.

Наследие Абу Хайян ат-Таухиди

Абу Хайян ат-Таухиди (922–1023 гг.) — уникальная личность, мудрец, известный как «второй Джахиз», ученик Аль-Джахиза, современник Ибн Сины, Ал Бируни, классический адиб, не считавший себя философом. Ат-Таухиди обладал энциклопедическим образованием для интеллектуальной мысли того времени: грамматике, логике, филологии, философии, законоведению учился у самых видных мыслителей. Вследствие чего его наследие — это уникальный диалектический взгляд на действительность, складывающийся в результате взаимодействия эллинистической философии и арабской науки. «Книга услады и развлечений» по форме напоминает арабские сказки «1001 ночь», являясь идеальным образцом адабной литературы, основная цель которой «просвещать и наставлять».

Адаб в переводе с арабского (أدب) понимается как эталон исламского этикета, предписывающий неукоснительное исполнение: «хороших манер, морали, приличия, порядочности, гуманности» [4]. Классические образцы адабной литературы предписывают своим читателям строгие правила поведения, следование «порядочности и морали». Уважение человеческого достоинства в мусульманской умме, руководствуясь соблюдением предписываемых норм поведения, вот цель организации социума по мнению Ат-Таухиди.

Наибольший интерес для нас представляет второй том «Книги услады и развлечений», в котором Ат-Таухиди размышляет о природе человека как «венце творения» и его душе, раскрывая основные положения учения «Братьев чистоты». В основе универсума арабо-мусульманской культуры Абу Хайян ат-Таухиди называл единство культур народов персов и индийцев, арабов и византийцев, с приоритетом влияния арабов. Ат-Таухиди не излагает свои мысли назидательно, напрямую, а через контекст, избранные цитаты мыслителей, задействованных в дискуссии, выражает свою позицию. Не случайно современники называли Ат-Таухиди «литератором среди философов и философом среди литераторов». Он всегда был недоволен своим творчеством,

не стеснялся высказывать свободолюбивые (еретические) для того времени мысли. По меткому выражению ведущего исследователя творчества Абу Хайяна Адама Меца: «Более простой, а вместе с тем более сильной и темпераментной прозы никто не писал после него на арабском языке» [5, с. 212].

«Книга услады и развлечений» написана в духе платоновских диалогов, например, «Восьмая ночь» — это разговор математика с логиком. Ат-Таухиди ограничивает влияние философии и логики на процесс формирования научного метода познания в арабо-мусульманской культуре. «Логика — поскольку она отрывает мышление от языка, а философия — поскольку она ставит на место божественного откровения человеческий разум в качестве высшего критерия истины» [8, с. 50]. Многоцветный и богатый арабский язык выполнял роль уникального средства оформления природы арабо-мусульманской культуры. Вне языка сущность культуры была бы иная. Вне авторитета традиций религиозные учения под влиянием эллинистической философии лишили бы культуру ислама. «У каждого языка своя логика, а *мысль вырастает из языка*, снимающие абсолютность противопоставления формы и содержания применительно к оппозиции язык-мышление...» [8, с. 50]. Логика античного мира претендовала на универсальность, с чем не мог согласиться Абу Хайян. Грамматика арабского языка для философа более значима, чем греческая логика, так как **арабская грамматика и включает законы правильного мышления.**

Для ат-Таухиди философия «...содержит как мудрость убеждения, так и плоды размышления. <...> Соединив греческую мудрость с арабским Законом, можно достичь совершенства» [2, с. 70]. В философии приоритетное место он уделяет **Закону и арабской грамматике**, которая, по его мнению, более логична чем сама логика и овеяна ореолом святости, так как является «языком пророка». «Закон получен от Аллаха, велик Он и славен... <...> Закон несет благо в своей целокупности, а потому все его части должны приниматься и довольствующимся явленным и очевидным, и прибегающим к иносказательному толкованию и опирающимся на принятое словоупотребление, и искушенным в словопрениях, и уповающим на добрые дела, и ссылающимся на мудрые изречения, и приводящим точные доказательства, и сведущим в дозволенном и запретном, и полагающимся на пре-

дания, что сохранились в памяти единоверцев, и исходящим из согласного мнения общины» [2, с. 71]. Приоритетная роль Закона в мудрости персов придает ей неповторимость и своеобразие.

Сомнения (рассуждения о сомнении Аль-Джахиза) присущи только несовершенному человеческому разуму. «Итак, пророк выше философа, а философ ниже пророка. Философ должен следовать пророку, а не пророк — философу, ибо пророк — посланник, а философ — тот, к кому он послан» [2, с. 73]. Более подробно о соотношении Закона и философии изложено в «Послании братьев чистоты и друзей верности» («Семнадцатая ночь»). «Мы соединяем философию с Законом, ибо философия признает Закон, хотя Закон и пренебрегает философией. Мы соединяем их ещё и потому, что Закон предназначен для простого народа, а философия — для избранных, а избранные — ядро народа, подобно тому как народ — дополнение избранных. Они точно два слоя, расположенные один над другим, и необходимы друг другу...» [2, с. 74].

В изложении ат-Таухиди истина заключается и в Законе, и в философии, только в первом случае — в истине откровения, во втором — изучение. Затем устами Абу Сулаймана ат-Таухиди высказывается о греческой философии, как лишённой мудрости пророка и в силу этого вынужденной прибегать к человеческим суждениям, включающим основания и нормы человеческого бытия, востребованными гражданами.

Анализируя послание «Братьев чистоты...» («Семнадцатая ночь»), ат-Таухиди говорит о *разуме как объединяющей общество в единое целое категории*: не удовлетворяться собственным пониманием бытия и норм действительности, а руководствоваться разумом всех людей.

Проводниками полноты знания о бытии являются пророки, т. к. они удостоены Всевышним откровением. Тогда как философам отказано в способности быть носителями истины, т. к. разум у них неодинаков и несовершенен. Ат-Таухиди в этом противопоставлении видит нелепость, отсутствие доказательной базы. Закон как жесткое предписание — для народа, философия — для рассуждающих, для избранных, которые являются ядром народа (соль соли земли). Казалось бы, говорится о Законе, всеобщем, данном человечеству Всевышним для освоения, а толкование механизма «слишком человеческое»: введение инноваций — принятие обычаев, традиций — на их реализации выведение правил и норм общезития.

Философ ат-Таухиди изучал «болезни души» человечества, приходя к выводу, что здоровье и болезнь обусловлены нравственным состоянием индивида. Ат-Таухиди сосредоточил своё внимание на отдельном индивиде, его уникальности и неповторимости. Человека он рассматривал в целостном единстве физических, психических и социальных оснований, объяснение их происхождения позволяло, как ему представлялось, более точно выявлять сущность возможной их общности. Человек рассматривался мудрецом всесторонне, что было для средних веков новаторским и непривычным для той парадигмы социального знания.

«Человек стал проблемой для человека» — провозгласил Абу Хаййан ат-Таухиди. «Что есть человек?» Начинать надо с определения понятия «человек» как высшей ступени живого на Земле, выяснения его религиозной, моральной, культурной и субстанциональной сущности. Мыслитель не различает разные народы и государства (сравнение арабов с персами), не приемлет превосходства одного народа над другим. Природа человека рассматривается в разных аспектах, в частности, онтологическом и гносеологическом.

Резюме

В конце жизненного пути, одинокий, живущий в нищете, он предпринял попытку сжечь свои рукописи. «Почему должен был бы я оставить книги тем, среди которых я прожил 20 лет и не увидел ни от одного человека любви или уважения; тем, кто не раз вынуждал меня идти в пустыню и питаться там травой, подвергал меня позорной зависимости как от образованного, так и от невежды, и я принужден был продавать мою веру и благородство» [5, с. 212]. Хорошо, что не смог собрать все рукописи, и часть дошла до нас. (Известно, что до нас дошло только два экземпляра «Книги услады и развлечений», причем только один из них является полным вариантом рукописи).

Абу Хаййан ат-Таухиди внёс неоценимый вклад в иранскую культуру: определил соотношение Закона и философии, обозначил роль арабского языка (особенно грамматики), описал место отдельных народов в цивилизационном становлении человеческой расы, а также уникальность и неповторимость систем государственного и социального управления еще в средние века. В цивилизационном понимании иранская культура была прогрессивнее культур многих европейских стран относительно организации общества и понимания человека.

Список источников

1. Миронов В. Б. Древние цивилизации. Поэтическое и культурное наследие Ирана [Электронный ресурс] — https://oldevrasia.ru/library/Vladimir-Mironov_Drevnie-tsivilizatsii/15?ysclid=m2iw52c2s9812924683.
2. Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. 291 с.
3. Кирабаев Н. С. Ал-Джанаби М. М. История классической арабо-мусульманской философии. / Изд. 2-е, испр. и доп. М.: РУДН, 2022. 314 с. (С. 173–175).
4. Firmage, Edwin Brown and Weiss, Bernard G. and Welch, John W. Religion and Law. 1990, pp. 202–203.
5. Мец А. Мусульманский Ренессанс. Пер. с нем., предисл., библиогр. и указ. Д. Е. Бертельса. М.: Главная редакция восточной литературы изд. «Наука», 1973. 473 с.
6. Тойнби А. Дж. Постигание истории : Сборник. Пер. с англ. Сост. Огурцов А.П. Вступ. ст. Уколовой В. И. Закл. ст. Рашковского Е. Б. 113 с. (С. 70).
7. Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии: Учебное пособие. М.: Изд-во ИФРАН, 1995. 175 с.
8. Фролов Д. В. Вступит. ст., пер. с араб, и коммент. Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. С 40–56.

References

1. Mironov VB. Drevnie civilizacii. Poë'ticheskoe i kul'turnoe nasledie Irana. Available from: https://oldevrasia.ru/library/Vladimir-Mironov_Drevnie-tsivilizatsii/15?ysclid=m2iw52c2s9812924683. (In Russ.).
2. Vostok — Zapad. Issledovaniya. Perevody. Publikacii. Glavnaya redakciya vostochnoj literatury izdatel'stva «Nauka»; 1988, 291 s. (In Russ.).

3. Kirabaev, NS. Istoriya klassicheskoy arabo-musul'manskoj filosofii. Izd. 2-e, ispr. i dop. / NS. Kirabaev, MM Al-Dzhanabi. M. : RUDN; 2022, 314 s. (S. 173–175). (In Russ.).
4. Firmage, Edwin Brown and Weiss, Bernard G. and Welch, John W. Religion and Law; 1990, p. 202–203.
5. Mecz A. Musul'manskij Renessans / Adam Mecz; [Per. s nem., predisl., bibliogr. i ukaz. DE Bertel'sa. Otv. Red. VI Belyaev]. M. : Glavnaya redakciya vostochnoj literatury' izd. «Nauka»; 1973, 473 s. (In Russ.).
6. Tojnbi A.Dzh. Postizhenie istorii (Sbornik) /Per. s angl./Sost. Ogurczov A.P.; Vstup. st. Ukolovoj V.I.; Zakl. st. Rashkovskogo E.B. 113 s. (S. 70). (In Russ.).
7. Frolova EA. The history of medieval Arab-Islamic philosophy: A textbook. M. : IFRAN Publishing House; 1995, 175 p. (In Russ.).
8. Frolov DV. Will enter, art., translated from Arabic, and comment. East—West. Researches. Translations. Publications. The main editorial office of Oriental literature of the publishing house “Nauka”; 1988, pp. 40–56. (In Russ.).

Информация об авторе

А. Я. Камалетдинова — кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии.

Information about the author

A. Ya. Kamaletdinova — Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 05.08.2024; одобрена после рецензирования 08.09.2024; принята к публикации 10.09.2024.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The article was submitted 05.08.2024; approved after reviewing 08.09.2024; accepted for publication 10.09.2024

The author declares no conflicts of interests