2023. № 9 (1)

Парменид, Мейясу, и другие исследования

ISSN: 2415-8682

ЮЖНЫЙ ПОЛЮС
ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

ЮЖНЫЙ ПОЛЮС
ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

2023, № 9 (1)

НАУЧНЫЙ РЕЦЕНЗИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ

Сетевое издание

southpole.sfedu.ru

Свидетельство о регистрации: Эл №ФС77-60304 от 29.12.2014 г.

ISSN: 2415-8682

Адрес редакции журнала: 344065, г. Ростов-на-Дону, пер. Днепровский, 116, каб. 213.

Сайт с информацией о журнале и архивом материалов: https://southpole.sfedu.ru/

E-mail главного редактора: equilibre2003@yandex.ru

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования.

Верстка номера: Даниил Хмелевской

Фото на обложке: Андрей Тихонов

Администратор сайта: Всеволод Широков

Оглавление

История античной философии

Игорь Берестов
Современная концептуализация Парменида: интервью И.В. Берестова «Южному полюсу» 2

Игорь Берестов
Современные взгляды на корректность умозаключений в «Пути истины» поэмы Парменида 10

Современная философия: К. Мейясу и Г. Харман

Глеб Коломиец
Критика и переосмысление кантовской вещи в себе у Квентина Мейясу и Грэма Хармана 19

Аббуди Хамим
К новому пониманию текстуального подхода и его значение в исследовании культуры: новые обоснования и критика современных тенденций 25

Исследования

Анастастия Селютина
Биополитика и биоэтика – две противоположные тенденции современного мира 38

Елена Золотухина-Аболина
Тема чуда в технократическом дискурсе и в альтернативной науке 49

Рецензии на книги

Андрей Кириллов
«Минойская религия» Нанно Маринатос 57

Вероника Назарова
«Новое структурное изменение публичной сферы…» Ю. Хабермаса в современном публичном и философском дискурсе 65

Полевые политологические исследования

Всеволод Широков
Феномены Telegram: социальная сеть или средство массовой информации? 71

История античной философии

Современная концептуализация Парменида: интервью И.В. Берестова «Южному полюсу»

Игорь Владимирович Берестов
Д.ф.н., вед. научный сотрудник, Институт философии и права СО РАН, berestoviv@yandex.ru

Modern Conceptualization of Parmenides: I.V. Berestov's Interview to «The South Pole»

Igor V. Berestov
Ph.D., Leading Research Fellow, Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, berestoviv@yandex.ru

© И.В. Берестов (Новосибирск). berestoviv@yandex.ru. Институт философии и права СО РАН. Южный Полюс 9 (1) (2023) DOI: 10.18522/2415-8682-2023-9-2-9

Вопрос 1: *Защита докторской степени по истории философии, по античной философии, событие совсем не рядовое, что там говорить, в масштабах российской науки. Как Вы отважились, какие рецепты, секреты можете нам поведать? Понятно, упорный труд, но что сущностного, что лежало в основе такой убеждённости в своей теме, возможности её защитить?*

Не думаю, что это такое уж нерядовое событие. Я защищался в совете Томского государственного университета, и пока я оформлял необходимые документы, там было защищено несколько докторских диссертаций по истории философии. «Отважился» же я на это предприятие просто потому, что в Институте философии и права Сибирского отделения Российской академии наук (г. Новосибирск), где я работаю, сотрудники и руководство института меня постоянно убеждали в необходимости это сделать. Думаю, что я никогда не защитил бы диссертацию без такого стимулирования и поддержки.

Защита докторской была вызовом, на который я почувствовал, что должен ответить. Вероятно, неплохо ставить перед собой цель не слишком простую и легко достижимую, но всё же достижимую в принципе. И тогда движение к этой цели само со себе придаёт осмысленность труду. В этом случае получается убедить себя, что это не совсем сизифов труд, потому что можно отмечать прогресс. Встроенность в систему научного сообщества, наличие внешних механизмов контроля и даже принуждения – это имеет свои плюсы.

Конечно, я всё слишком затянул, первые статьи, материал из которых в каком-то виде вошёл в диссертацию, были написаны 14 лет назад. Имея в виду такой опыт, я теперь могу сказать потенциальным соискателям, что так долго писать диссертацию не следует. Концепция диссертации за такое время изменилась несколько раз, мне пришлось переделывать свои даже самые общие подходы несколько раз, а значит, многократно переписывать текст.

Что касается того, почему я защищал диссертацию именно с таким названием («Аргументация Парменида против множественности сущего в свете древнегреческих и современных концептуализаций»), и почему я был убеждён, что её можно защитить… Это название указывает на довольно большую часть того, что я делал, начиная с 2008 г. Начиная примерно с этого времени, я заинтересовался использованием логики для интерпретации текстов античных философов, Парменида и других. Сначала мои попытки были очень мало

формализованы, постепенно они становились более формальными. Я был убеждён, что диссертацию по такой теме можно защитить, поскольку много лет потратил на споры с самим собой, пытаясь проверить и опровергнуть свои рассуждения, когда писал статьи, которые, после многократного переделывания, вошли в диссертацию. Поддержка в родном институте на философском факультете Томского государственного университета также убедили меня в этом.

Вопрос 2: *Вопрос дисциплинарного характера, касающегося специальности. Касается возможной коллизии между историей философии и логикой. В Вашем тексте присутствуют в большом количестве формулы с кванторами, как Вам удалось остаться в специальности история философии, заставить служить их на Ваши задачи? Другими словами, выбранные Вами современные концептуализации Парменида, они, выходит, не являются по своему характеру полностью логико-математическими?*

Действительно, диссертация, с одной стороны, посвящена Пармениду, а с другой стороны, в ней используются современные технические средства, в том числе синтаксис доксастических логик, а в первой главе – перспективалистская семантика В. Эдельберга. Для России этот подход несколько непривычен, хотя за рубежом использование формализаций при интерпретации древних текстов довольно распространено, например, такой подход к истории философии осуществлён в статьях, опубликованных в журнале “Logical Analysis and History of Philosophy”. Так что я придерживаюсь одного из вполне респектабельных направлений истории философии, хотя и не очень распространённого среди отечественных исследователей. В последние десятилетия философия, прежде всего, аналитическая философия, активно использует логику, и очень часто выходят «пограничные» работы, доклады о которых делаются как на философских, так и на математических конференциях. Разумеется, это связано, помимо прочего, с попытками философов найти своё «место под солнцем» в новых социо-гуманитарных реалиях, что обуславливают в том числе и методологию отдельных направлений философии, цель и процесс поиска в этих направлениях, а также употребляемый в их рамках язык. Ведь формализация – это просто язык, который удобен для целей, поставленных тем, кто его использует. Одна из целей использования формального языка состоит в том, чтобы сделать философский дискурс по возможности более строгим, показать, что можно проводить более чёткую и формальную аргументацию, выявлять и по возможности решать проблемы философского характера. А значит, естественно, чтобы такое стремление к представлению аргументации распространилось также и на трактовку классических философских текстов прошлого, т. е. распространилась на историю философии.

Вместе с коллегами по Институту философии и права Сибирского отделения Российской академии наук (прежде всего, я имею в виду М. Н. Вольф и О. А. Доманова) была разработана методология «аналитической истории философии», и нами в 2019 г. была опубликована коллективная монография с таким названием. В рамках нашего подхода наша позиция скорее апроприационистская, чем контекстуалистская, но я полагаю такой подход легитимным и считаю, что по-прежнему занимаюсь историей философии. Здесь отчасти стирается граница между историей философии и философией (подобно тому, как в некоторых направлениях современной аналитической философии стирается граница между философией и математической логикой): историк философии одновременно выступает в роли философа, который вовлекается в дискуссии со своими предшественниками.

Если попытаться сформулировать представленную в диссертации методологию истории философии более точно, то можно сказать, что она основывается на «проблемном подходе к истории философии», разработанном в 2004-2007 гг. совместно с М. Н. Вольф, и развивает его. А именно, я попытался развить и обобщить «логическую ветвь проблемного

подхода». «Логическая ветвь проблемного подхода» предлагала определять значения философских текстов через проблемы, попытки сформулировать и решить которые образуют цепочки философских аргументов, раскрывающих значимость входящих в них аргументов. При этом в число рассматриваемых аргументов допустимо включать не только те аргументы, о которых мы можем с большой степенью уверенности сказать, что они использовались рассматриваемыми философами. В диссертации, отталкиваясь от «логической ветви проблемного подхода», я попытался обосновывать методологию, подходящую для интерпретации сохранившихся фрагментов поэмы Парменида, в которых содержатся аргументы против множественности сущего.

Эта методология позволяет, с одной стороны, не впадать в анахронизм, не приписывать древним философам убеждения, удивительно напоминающие современные, а с другой стороны – не предаваться антикваризму, не превращать работу историка философии в описание осколков давно вымершей культуры, не имеющей никакого отношения к тому, что волнует людей сейчас. Это делается посредством устранения во многом ответственного за непрекращающийся спор контекстуалистов и апроприационистов смешения того значения текста, которое историк философии полагает содержавшимся в уме древнего философа (или, если такое значение признаётся неопределимым, то значения, которое можно было бы приписать древнему философу с достаточной степенью правдоподобия, и которое определяется с помощью изучения контекста написания рассматриваемого текста), и значения, отражающего «жизнь» содержания этого текста в последующих (вплоть до современных) философских дискуссиях. Последнее значение я назвал «производным значением».

При построении производного значения допустимо использовать перевод, скажем, древнегреческого текста на современный технический язык. При этом интерпретатор сам подбирает этот язык и его семантику. Важно подчеркнуть, что получившийся перевод не претендует на выражение того, что древний философ думал «на самом деле», а является средством помещения того аргумента, который логически мог бы выражаться в дошедшем до нас древнем тексте, в контекст философских дискуссий, вне зависимости от того, связаны эти дискуссии с исходным текстом исторически или нет.

Поскольку конструируемое в соответствии с предлагаемой нами методологией производное значение философского текста не претендует на совпадение с тем содержанием, которое придавал тексту сам его автор, наша методология не является «классической» историко-философской методологией, и сравнительно мало используется в российских историко-философских исследованиях. Однако можно показать, что историко-философское исследование, проведённое с использованием разрабатываемой нами методологии, является историко-философским исследованием в той же мере, что и историко-философское исследование, проводимое с использованием «классической» методологии.

Действительно, одной из широко признаваемых в историко-философском сообществе целей историко-философского исследования является анализ используемой философами аргументации. Этот анализ включает в себя исследование структуры философских аргументов, оценку их философской значимости, выявление их сильных и слабых сторон, распознавание связи анализируемых аргументов с другими философскими аргументами и положениями. Для достижения этой цели необходимо поместить рассматриваемые аргументы в контекст обсуждения связанных с ними аргументов и контраргументов (включая обсуждение посылок аргументов и способов обоснования тезисов). Кроме того, необходимо выявить различные способы представления рассматриваемых аргументов. При этом следует иметь в виду, что оценка философской значимости аргументов некоторого философа не ограничивается сопоставлением их с аргументами только его современников. Значимость аргументов античных философов

может раскрываться через их роль в современных дискуссиях и через современные (в т. ч. формальные) способы представления этих аргументов, что отражается в конструируемом нами производном значении текстов, содержащих эти аргументы. Поэтому можно сказать, что разрабатываемая мною методология историко-философского исследования подходит для определения философской значимости аргументов некоторого философа, а «классическая» методология подходит для реконструкции того содержания, которое сам этот философ вкладывал в написанные им тексты, но обе методологии являются методологиями именно историко-философских исследований, и проведённые с их использованием исследования являются историко-философскими.

Перед началом конструирования значений текстов указанных типов требуется осуществить перевод текста с языка написавшего его философа на технический язык для конструируемой интерпретатором модели. Для осуществления этого перевода на первом этапе используются метод текстологической реконструкции – привычный для историков философии метод работы с оригинальным древнегреческим текстом. Используя этот метод, интерпретируемые древнегреческие тексты переводятся на русский язык, подбирается подходящий для целей интерпретации перевод, он выбирается из в принципе допустимых переводов. Затем, на втором этапе, для русского перевода подбирается подходящая формализация. Желательно подобрать такую интерпретацию текста, которая позволила бы подчеркнуть философскую значимость содержащегося в этом тексте аргумента, что открыло бы возможность построения богатого, содержащего философски интересные аргументы и положения производного значения рассматриваемого текста. Чтобы осуществление такой интерпретации стало возможным, на этапе перевода древнегреческого текста на русский язык мы накладываем на допустимые интерпретации меньшее число ограничений, чем обычно признают сторонники «классической» историко-философской методологии.

В разработанной мною методологии при построении производного значения некоторого философского текста нет «классических» ограничений на область допустимых интерпретаций этого текста. Например, эта область не ограничивается так, чтобы она содержала только те интерпретации, которые согласуются с другими текстами рассматриваемого философа, с текстами из его окружения, с техническими средствами и концептуальным аппаратом, доступным рассматриваемому философу, и не содержала бы «антиисторических» интерпретаций. Это ослабление ограничений на допустимые интерпретации текста делает невозможным приписывание полученной интерпретации автору рассматриваемого текста (ведь в предлагаемом мною способе построения производного значения отсутствуют какие-либо основания для такого приписывания), но делает более вероятным построение такого производного значения этого текста, которое содержит философски значимые тезисы и аргументы, а также интересные связи между аргументами (в том числе из весьма разнородных философских областей и дискуссий), проливающие свет на эти аргументы.

С формальной точки зрения, разработанный мною способ построения производного значения основывается на специально для этого построенной семантике сообщений об убеждениях (которая, в свою очередь, опирается на перспективалистскую семантику В. Эдельберга). Ещё раз подчеркну, что этот способ не сводит работу по установлению содержания античных философских текстов к текстологии, изучению обстоятельств написания философской работы, и к максимально точной передаче мнений философов прошедших эпох. Напротив, производное значение текста древнего философа раскрывается через философские дискуссии, с которыми его можно связать, и эти дискуссии могут относиться к любой эпохе (в том числе и к современности), а также могут быть сконструированы в ходе анализа аргументов и не иметь места в реальности. Тем не менее, моя концептуализация Парменида, как Вы верно заметили, не является полностью «логико-

математической». Я имею в виду, что построенное в диссертации производное значение аргументации Парменида против множественности сущего не является полностью произвольным, не связанным с текстом поэмы Парменида. Связь есть, но также есть связь с последующими философскими дискуссиями, современной терминологией и созданными для выражения этих дискуссий языками.

Вопрос 3: *Какой вопрос из аудитории, или от официальных оппонентов, или от любого – рецензента, или вообще возникший когда-либо при обсуждении, Вы бы назвали самым для Вас интересным и продуктивным?*

Было несколько весьма интересных вопросов. Мне запомнился первый же вопрос, заданный после моего доклада д. филос. н., проф. В. А Ладовым, членом диссертационного совета. В. А Ладов отметил, что я претендую на наличие связи между аргументацией Парменида и многих последующих древнегреческих философов, и поинтересовался, не вывожу ли я Протагора из Парменида? Это было бы поистине странным тезисом.

Но я не вывожу Протагора из Парменида. Дело в том, что Парменид, в моей интерпретации, пытался доказать немножественность, единство сущего, т. е. неразличимость конституент объекта, который он называет «сущим», в моей трактовке ментального объекта. Это Парменид доказывает с помощью двух посылок, одной из которых является холистическое допущение. Ни у кого из последующих философов такого допущения не было. Но с помощью формальной записи мы можем показать, что это холистическое допущение, в котором идёт речь об абсолютно другом целом, об абсолютно других объектах, присутствует у последующих философов, в том числе – у Протагора, Горгия, Платона, Секста Эмпирика. Это не означает, что Протагор является парменидовцем. Просто одна из посылок Парменида может быть приписана Протагору. Протагор, конечно, не делал тех выводов, к которым пришёл Парменид. Протагор, в своём тезисе о человеке как мере всех вещей, никоим образом на множественность сущего не покушается. Просто он говорит так: воспринимающий субъект и то, что он воспринимает, неважно, что это такое, они очень тесно связаны. Что кто-то воспринимает, то для него и есть. Мы здесь видим очень сильно связанное целое, которое можно назвать холистическим целым: субъект с его восприятием для Протагора составляет такое целое, что ни одна из его конституент не может существовать без других. Это можно назвать протагоровским холистическим допущением. Для меня такое-то восприятие правильное и хорошее, для кого-то другого – другое. Если мы заменяем какую-то часть в холистическом целом, все части становятся различными. Именно об этом я пытался сказать, когда говорил, что у Протагора тоже можно обнаружить холистическое допущение, но это другое холистическое допущение, речь в нём идёт о совсем другом холистическом целом.

Что касается Парменида, то, в моей интерпретации, Парменид принимает холистическое допущение для внутреннего объекта мышления. Это допущение можно сформулировать, например, так: конституенты внутреннего объекта мышления могут мыслиться каждым мыслящим их актом мышления только все вместе.

Второе допущение, которое используется Парменидом (и аналог которого отсутствует у Протагора), представляет собой критерий тождества конституент внутреннего объекта мышления. Это допущение можно записать, например, так: конституенты внутреннего объекта мышления тождественны друг другу, только если они могут мыслиться каждым мыслящим их актом мышления только все вместе.

Из этих двух допущений следует, что конституенты внутреннего объекта мышления тождественны друг другу. Это заключение, в моей интерпретации, является знаменитым тезисом Парменида о единстве сущего. Подобного тезиса у Протагора тоже не было.

Ещё один интересный вопрос задала д. филос. н., проф. Г. И. Петрова, член диссертационного совета. Г. И. Петрова спросила: можно ли, не влезая в ум давно умершего философа, его как бы реанимировать в новых контекстах и приписывать Парменидy то, чего он не говорил? Не игра ли это интеллектуальная современных авторов, не имеющая отношения к истине?

С моей точки зрения, это очень серьёзный вопрос, не игра ли вообще все, чем занимаются историки философии, ведь у каждого нового поколения свой Парменид, Платон и так далее? Ответить на этот вопрос трудно. Может быть, это игра. И сама философия в каком-то смысле игра. Но эти игры важны для нас, для нашего существования, для попыток его осмыслить.

Не приписываю ли я Парменидy то, что он не говорил, то, что стало актуальным в последующих дискуссиях, то, что стали обсуждать в совершенно другое время, а во время Парменида не обсуждали? На это вопрос я могу ответить. Этот вопрос вызвал к жизни моё стремление написать первую главу диссертации, методологическую, где говорится о споре апроприационизма с контекстуализмом. Действительно, это стандартное контекстуалистское обвинение апроприационистов, и Вы это совершенно верно подметили. Их как раз в этом и упрекают – в модернизации, аисторичности или антиисторичности, в общем, в приписывании человеку того, чего он не говорил, то, что он не думал.

Для того чтобы уйти от этого обвинения, я сделал следующее. Я сказал, что у апроприационистов и контекстуалистов своя работа, своя задача, своя методология под эту задачу. И их не следует путать. Апроприационист рассматривает Парменида в контексте современных дискуссий, находит какие-то структурные сходства, интересные параллели с совершенно другими обсуждениями. Если это получается сделать, апроприационист говорит, что он рад, что он чего-то добился. Но это не означает, что апроприационист что-то приписывает, например, Парменидy, вот на чем я настаиваю. У нас есть два типа значения, одно из них, действительно, тесно связано с контекстом написания работы, и оно, может быть, связано с тем, что философ думал, хотя, конечно, непонятно, как нам залезть в его сознание. Это контекстуализм. А апроприационизм в принципе этим не занимается, он строит значение текста Парменида как некоторое множество дискуссий, в которых этот текст упоминался бы, если бы этот текст был написан на соответствующем языке. То есть апроприационист строит мостики, но не приписывает текстам Парменида какие-либо теории, которых он не мог придерживаться. Приписывание получившегося значения текстам Парменида, отождествление его с содержанием мышления Парменида было бы вторжением на чужую территорию. Я потому и различаю два типа значения, что каждый лагерь занимается своим типом значения, и если мы согласимся, что количество значений, которые интерпретатор обнаруживает в тексте, больше, чем одно, то у нас не будет проблем. Да, проблема в том, что обычно люди, и в том числе историки философии, считают, что у текста имеется значение только одного типа. Но так не получается, у нас имеется две разные методологии, обе они могут быть осмысленны, если мы в результате применения этих методологий получаем значения разных типов.

Очень интересное замечание и предложение для дальнейшего исследования сделал официальный оппонент, д. филос.н., проф. Р. В. Светлов. Р. В. Светлов сказал, что можно предложить ещё одну дополнительную область, на которой может быть проверена методология диссертации – именно в отношении утверждения единства ментального объекта. Имеется в виду полемика вокруг «четырёх основных положений», представленная в «Учении академиков» Цицерона. Важнейшей темой здесь является «согласие», которое в стоической когнитивной эпистемологии обеспечивает истинность нашего ментального акта, имеющего своим результатом практическое действие. Единство этого ментального акта не терпит внутреннего различия или сомнения, к тому же оно направлено на всегда уникальное, а потому неповторимое и в этом смысле единое состояние дел. С другой

стороны, скептическая критика концепта «согласия» исходит из иной когнитивной неразличимости – истинного представления и точно такого же представления, его буквальной копии, но ложной. Таким образом, Р. В. Светлов указал, что в данной полемике можно проследить дискурсы, схожие с теми, которые исследуются в диссертации, только используемые обеими её сторонами.

Замечание Р. В. Светлова касается критики стоической концепции «согласия» со стороны скептиков. Изложу своё понимание трактовки Р. В. Светловым этой полемики. Для стоиков, если мы даём «согласие» (*сюнкататэсис*) на «схватывающее (или постигающее) представление» (*фантасиа каталэптикэ*), то наше представление безошибочно в том смысле, что оно соответствует именно той реальной вещи, от которой представление происходит, в схватывающем представлении мы воспринимаем реальную вещь в полноте, достаточной, чтобы не перепутать эту вещь со сходной с ней. При этом нет двух вещей, неразличимых по своим свойствам (например, нет двух одинаковых куриных яиц). Это означает, что два схватывающих представления для стоиков различны если и только если породившие его реальные вещи различны. Это означает, что (1) схватывающее представление, (2) интенциональный акт, которым постигается схватывающее представление, (3) направленный на схватывающее представление интенциональный акт «согласия» и (4) породившая схватывающее представление реальная вещь образуют холистическое целое, удовлетворяющее анализируемому в диссертации варианту холистического допущения. Это означает, что холистическое допущение используется стоиками – как и Парменидом.

Критикующие же стоиков скептики полагают, что схватывающее представление может быть ошибочным, т. е. мы можем, например, иметь одно и то же схватывающее представление о двух различных вещах – в силу несовершенства органов восприятия, искажений, вносимых средой между воспринимаемой реальной вещью и органом восприятия, и так далее. Это означает, что скептики, как и критикуемые ими стоики, также признают объект, конституенты которого образуют холистическое целое, удовлетворяющее рассматриваемому в диссертации варианту холистического допущения. Однако из конституент этого целого исключена реальная вещь.

Если это то, что имел в виду Р. В. Светлов, то это крайне интересное направление применения моего подхода по обогащению производного значения релевантных текстов Парменида с помощью аргументов, в котором используется какая-либо версия холистического допущения. Это направление я просмотрел, большое спасибо Роману Викторовичу за очень важную подсказку.

Вопрос 4: *Вывод Вашего исследования: что Парменид говорит о том, что внутренний объект, постигаемый объект целостен и неразличим, и он неразличим тогда и только тогда, когда мыслится целиком, можно считать окончательным?*

Это является, в моей интерпретации, заключением аргументации Парменида в пользу единства сущего, или тезисом о единстве сущего. Разумеется, это только одна из интерпретаций Парменида, и в диссертации подробно разбираются другие современные интерпретации. Подавляющее большинство современных интерпретаций Парменида несовместимо с предлагаемой мною интерпретацией, поскольку «сущее» в поэме Парменида трактуется в них как реальный объект, а не как «внутренний объект мышления». Единственная трактовка Парменида, однозначно поддерживающая трактовку «сущего» как «внутреннего объекта мышления», принадлежит Дж. Баррингтону. Ей противостоят трактовки А. Мурелатоса, М. Фёрта, П. Кёрд и других знаменитых исследователей Парменида. Поэтому было бы крайне неосмотрительно говорить об «окончательности» моей трактовки. Я могу заметить лишь, что моя трактовка отличается от множества

предложенных историками философии тем, что встраивает Парменида в большое число античных и современных дискуссий.

Во-первых, с использованием современной техники формализаций сообщений о пропозициональных установках мне удалось показать, что предлагаемая трактовка аргументации Парменида против множественности сущего связывает Парменида с аргументами античных философов после Парменида. А именно, в диссертации построена и обоснована интерпретация тезиса *homo mensura* Протагора, некоторых текстов Горгия (*MXG* VI, §§ 23, 25, 26), Платона (*Euthydemus* 286a–b; *Laches* 198d–199a, *Meno* 79c; *Thaet*. 154a, 159e–160a; *Parm*. 134d–e; *Soph*. 263a–b), Секста Эмпирика (*Pyrr*. II, 4–6; 109; 117–120; 144; *Adv. math.* VII, 305–307; VIII, 337) и Плотина (V.9.5–6 и др.), в соответствии с которой положения, используемые в этих текстах, выводимы из вариаций используемого в моей интерпретации Парменида допущения о холистическом характере сложного объекта.

Во-вторых, использование указанного формального аппарата позволило также связать аргументацию Парменида против множественности сущего с современным обсуждением допущения о холистическом характере сложного объекта: с дискуссиями о ментальном холизме (К. Бах, Н. Блок, М. Эсфельд и др.), о проблеме интенционального тождества (П. Гич, В. Эдельберг и др.) и о допустимости присутствия в двух возможных мирах совпадающих объектов (Я. Хинтикка).

Моя трактовка Парменида является текстологически допустимой, если речь идёт об исследовании исключительно сохранившихся фрагментов поэмы Парменида. Но она ни в коей мере не является окончательной. Думаю, что окончательная трактовка античных философских текстов невозможна. Повторюсь, нравится нам это или нет, со времён, по крайней мере, Гегеля, у каждого Поколения историков философии свой Платон, свой Аристотель, и т. д.

Современные взгляды на корректность умозаключений в «Пути истины» поэмы Парменида*

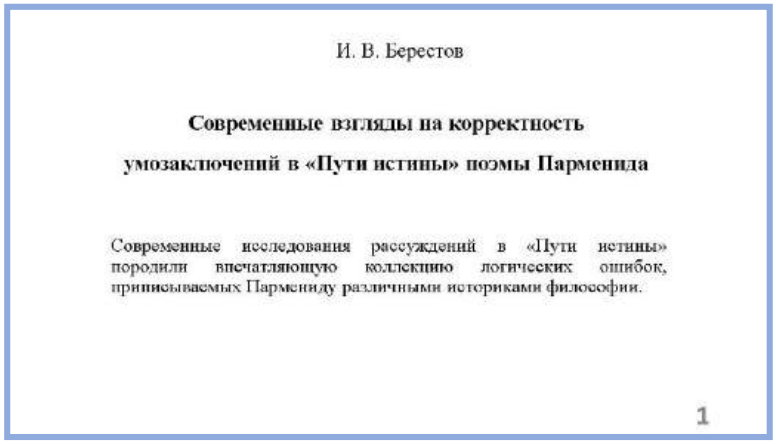
Игорь Владимирович Берестов
Д.ф.н., вед. научный сотрудник, Институт философии и права СО РАН,
berestoviv@yandex.ru

Modern views on the correctness of conclusions in the "Path of Truth" of the poem by Parmenides

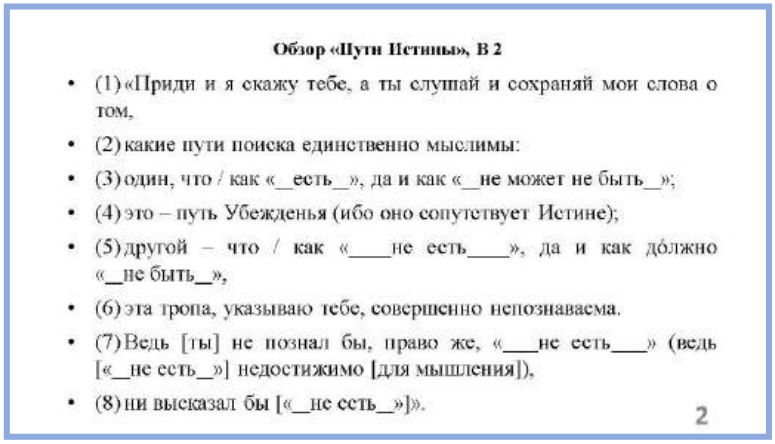
Igor V. Berestov
Ph.D., Leading Research Fellow, Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, berestoviv@yandex.ru

© И.В. Берестов (Новосибирск). berestoviv@yandex.ru. Институт философии и права СО РАН. Южный Полюс 9 (1) (2023) DOI: 10.18522/2415-8682-2023-9-10-18

Здравствуйте, уважаемые коллеги! Я первый раз на этой конференции и очень рад здесь участвовать. Позвольте мне представить доклад (слайд 1). В каком-то смысле этот доклад связан с историей логики и следует нашей сегодняшней общей канве конференции. С другой стороны, доклад имеет и свою специфику: речь не будет идти о логике в ранней греческой философии, а выступление посвящено логике в «Пути истины» у Парменида.



В настоящий момент существует большое количество различных исследований о Пармениде и в основном эти работы пишут филологи. В работах классических филологов, в подавляющем большинстве случаев, продемонстрирована некорректность рассуждений Парменида. Иными словами, смысл философии античного мыслителя напрямую зависит от интерпретатора, по совместительству являющегося переводчиком, что вызывает затруднения в исследовании Парменида. Несмотря на обозначаемые препятствия, при изучении парменидовской поэмы «О природе», стоит подчеркнуть её значимость для логики и истории



* Представленный здесь текст является докладом на конференции «World Logic Day 2023, «Возникновение и развитие логики», который был организован Уральским федеральным университетом имени первого Президента России Б.Н. Ельцина 14 января 2023 г.

рациональности. Для меня рассуждения в поэме Парменида являются качественной аргументацией, достаточно строгой для того, чтобы до сих пор представлять философский интерес. Поэтому рассуждения Парменида можно обсуждать и с ним можно спорить до сих пор.

Предлагаю вашему вниманию короткий обзор поэмы Парменида и не менее краткий анализ ошибок в рассуждении античного мыслителя. Проведённый обзор поможет нам понять, что хотел доказать и показать философ в своей поэме. Существуют множество разных традиций перевода рассуждений Парменида, например, «_есть_» на слайде 2 во фрагменте В 2 может трактоваться как «сущее», а «_не может не быть_» как «то, что не может существовать». Рассуждения Парменида можно кратко охарактеризовать так: мыслитель говорит нам о немыслимости не-сущего, затем философ пытается из этого рассуждения вывести единство и другие характеристики. Стоит отметить, что дискуссионными местами в учении Парменида как раз выступают определения сущего и не-сущего, об их содержании и значении идут споры до сих пор. Парменид утверждает в ходе рассуждения, что сущее не может быть рождено и не может быть уничтожено, далее мыслитель заключает, что в сущем нет никаких различий и что оно есть сразу всё. Главное сейчас для нас – понимать общий ход рассуждения Парменида, чтобы оценить ключевые моменты философии древнего элеата: то, что не есть не может быть помыслено, что бы это ни значило, и как, исходя из этого положения, что-то доказывается философом.

Обзор «Пути Истины», В 3

«…τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.».

«…ибо то же самое есть “мыслить [*ноэму*]” и “быть [*ноэмой* или тем, кто её мыслит?]”» - букв.

«…одно и то же быть мыслящимся и быть (…the same is there to be thought of and to be)» - А. Мурелатос.

«…ибо одна и та же вещь есть для мышления и существования (бытия)» - П.Кёрд

«…ибо одно и то же подлежит мышлению и существованию (бытию)» (the same thing is for thinking and for being) – П.Кёрд

«…ибо мышление не может быть обнаружено, если оно не затрагивает Сущее (Being)» - Л. М. Де Рейк. Т.е. мыслящееся существует, а не-сущее не мыслится - ($\forall x$)(x мыслится $\rightarrow$ x существует). Или эквивалентность.

3

Кратко рассмотрю переводы фрагмента В 3 (см. слайд 3), в том числе в древнегреческом оригинале, поскольку именно этот фрагмент является самым простым и центральным для рассуждений Парменида. Однако в интерпретации В 3 – «мыслить и быть одно и то же» – существует масса нюансов. Например, можно поставить вопрос об отождествлении: можно ли отождествить мышление мыслящего и бытие мысленного объекта? В общем, всё это достаточно непонятно и зависит, что естественно, от того, как мы

Обзор «Пути Истины», В 4

(1) «Созерцай же умом, что отсутствующие суть, тем не менее, непоколебимо присутствующие.

(2) Ведь [отсутствующие] не отсекут [внутреннее] сущее от ‘*того, чтобы оставаться*’ сущим…».

По Дж. Баррингтону, Парменид разрешал мыслить то, что «субсистирует», или находится в области ментального, но не разрешал мыслить то, что «экзистирует», или находится в области реального - ($\forall x$)($\forall y$)(x мыслит y $\rightarrow$ y является строго ментальным объектом)

4

Обзор «Пути Истины», В 6, 1-2

«То, о чём можно говорить и мыслить, должно существовать; ибо оно *может* существовать, тогда как ничто – не может».

5

будем трактовать значение глагола «εἶναι», «быть» в B 3 – как существовать в мышлении, либо как существовать в реальности, либо ещё как-то. Тем не менее, можно отметить, что в современных спорах о философии Парменида данный фрагмент не пользуется популярностью среди исследователей. Главной причиной для этого выступает возможность интерпретации рассматриваемого фрагмента любым понравившемся способом. Однако есть интерпретация, в соответствии с которой подлинным способом существования для Парменида является существование ментальное. Соответственно, существует ряд авторов, которые «льют воду на мельницу» «субъективного идеализма», если так можно выразиться. Согласно этим интерпретаторам, то, что мы мыслим, то нам и дано, а существование материальных объектов особого значения не имеет. Одним из важнейших фрагментов, поддерживающих такую интерпретацию, является B 4 (см. слайд 4).

Обзор «Пути Истины», B 8, 32-36

(32) «По этой причине не незаконченным сущему повелевается быть:

(33) ведь [сущее] не нуждается [в чём-либо] – [поскольку, если бы] сущее [нуждалось хоть в чём-то, то оно] нуждалось бы во всём.

(34) Ведь то же самое, поэтому, есть мыслить [*ноэму*] и '*то, благодаря чему*' есть *ноэма*.

(35) Ибо без сущего [как *ноэмы*], о котором [выражение] высказано [*или*: каковому сущему мышление привержено],

(36) ты не найдёшь мышления».

***

34: акт мышления = внутренний объект мышления

35-36: $(\forall x)$(x мыслится $\rightarrow$ x существует).

8

Другим не менее загадочным фрагментом является B 6. 1-2 (см. слайд 5), при интерпретации которого ведутся споры о слове «может». Поднимаются вопросы о том, что может существовать, что не может и почему оно должно существовать. Во фрагменте B 8 (см. слайд 6) Парменид со строки 3 по строку 6 перечисляет «знаки сущего» (т. е. важнейшие характеристики сущего) и делает выводы из рассуждения о сущем. Строчки 11 и 16 фрагмента B 8 (см. слайд 6) вызывают интерес, поскольку именно в них мыслитель говорит о том, что сущее *есть* и как именно оно есть. Если мы предположим, что это мысленный объект или ментальное сущее, то оно будет дано нам полностью и сразу во всех своих аспектах, и во всех своих свойствах. Строка B 8.16 (см. слайд 6) интересна и достойна отдельного рассмотрения, но сейчас проводить её детальную интерпретацию нет необходимости. В принципе, эту строку можно интерпретировать так: сущее является не только ментальным объектом, но и холистическим объектом, и в этом смысле сущее существует всё и сразу благодаря акту мышления. Опять-таки обратим наше внимание на B 8.22 (см. слайд 7), где мы можем увидеть доказательство Парменидом

Обзор «Пути Истины», B 8, 22-25

(22) «И [сущее как целое] неделимо, так как всё есть повсюду равным образом,

(23) И здесь есть не в большей степени, – что препятствовало бы его связности, –

(24) и не в меньшей степени, но всё [сущее как целое] наполнено сущим.

(25) Благодаря этому всё [сущее как целое] есть связное. Ведь сущее [в сущем как целом] плотно примыкает к сущему».

7

Обзор «Пути Истины», B 8, 3-6

(3) «[…], что/как нерождённое сущее и негибнущее есть,

(4) целиком моногенное, и бездрожное и совершенное:

(5) оно не было и не будет, так как есть сейчас всё вместе

(6) единое, связное…»

…

(11) Таким образом, [сущему] дóлжно быть либо полностью, либо никак.

…

(15) «Решение же об этом [т. е. о сущем] состоит вот в чём:

(16) либо [сущее] есть, либо не есть».

6

одного из «знаков сущего», а именно, доказательство того, что сущее является непрерывным или неделимым в том смысле, что его нельзя разорвать или, если это ментальный объект, то оно мыслится полностью всё сразу.

Дальше в 32-й строчке фрагмента B 8 (см. слайд 8) речь идёт о совершенстве сущего. В загадочной строчке B 8.34 (см. слайд 8) говорится о природе «ноэмы» (νόημα) – это греческое слово, которое Парменид использует здесь для обозначения акта мышления. В то же время, по B 8.34 (см. слайд 8), νόημα является объектом мысли, благодаря которому осуществляется акт мышления. Однако такое сущее порождается актом мышления, и тогда сущее для Парменида не является реальным объектом, а является ментальным объектом. Соответственно, у нас есть свобода интерпретации этих отрывков. В этом случае, когда мы говорим, что «X» существует, то мы говорим существование объекта релятивизировано к акту мышления. Иными словами, «X» существует относительно того акта мышления, которым он мыслится.

Ошибка Парменида по Л.М. Де Рейку

Л. М. Де Рейк полагает, что в B 2.3 (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι– первый [путь состоит в том], что / как «__есть__», да и как «__не может не быть__») имеется **некорректное *умозаключение*,** ибо он понимает это изречение так: **«нечто может мыслиться только как сущее, *следовательно*, оно существует в реальности»**.

Ошибка, приписываемая Де Рейком Парменидy: нечто всегда мыслится только как сущее, и никогда – как не-сущее, но это не означает, что мыслимое существует в реальности.

Однако в B 2.3 нет никакого вывода, есть конъюнкция двух предложений.

9

На этом я закончу обзор «Путь истины» Парменида и зафиксирую, что имеет место много различных проблем и сложностей в прочтении «О природе». Однако основная стратегия прочтения философии этого античного мыслителя, которую исследователи берут за основу, можно сформулировать в качестве следующих тезисов: принимается немыслимость не-сущего, или того, что не есть что-то, или немыслимость предложений с отрицанием. Затем из этого тезиса делаются выводы.

«Проблема самореферентной непоследовательности» по А. Мурелатосу

С одной стороны, мышление и ум у Парменида «привержены сущему», т. е. придерживаются первого пути из B 2.3 («есть_ и невозможно не быть_»), на котором нельзя мыслить '*то, что не существует*' или '*то, что не является чем-то*'.

С другой стороны, в 28 B 2.2 DK говорится о двух путях поиска, которые «единственно мыслимы», и второй состоит в мышлении того, что не есть_ и необходимо должно не быть_ - B 2.5. И тот, и другой путь оказываются, по 28 B 2.3 DK, *мыслимыми*, хотя последний путь подразумевает мышление не-сущего. Однако далее, в 28 B 2.6–7 DK, второй путь оказывается «непознаваемым» и «невысказываемым», а значит, и «немыслимым».

10

Перейду непосредственно к ошибкам, приписываемым Парменидy современными интерпретаторами. Это необходимо сделать, чтобы понять, что несмотря на древность философии Парменида и наличия множества филологических работ, посвящённых мыслителю, без логики и её инструментария затруднительно представить адекватную интерпретацию философии его философии. Вместе с тем стоит отметить, что на данный момент в России

«Проблема самореферентной непоследовательности» по А. Мурелатосу, решение

«Защита второго порядка», М. Ведин:

(ТП) Не-сущее не мыслится.

(ТП*) Не-сущее для какого-либо акта мышления не мыслится этим актом мышления.

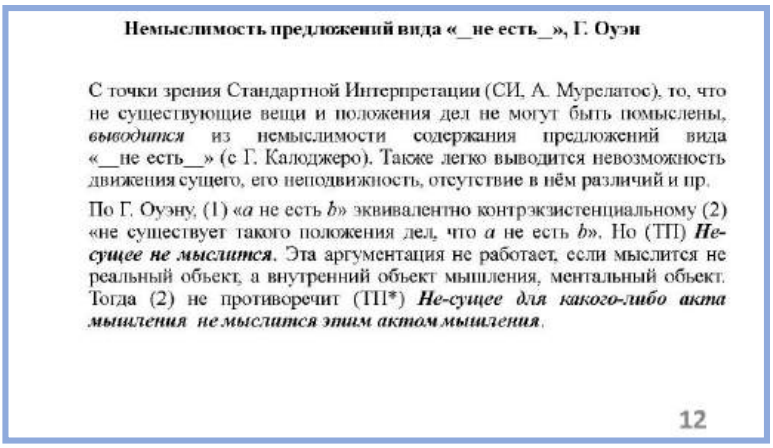
Положение (ТП*) мыслится посредством акта мышления, тип которого выше, чем тип акта мышления, о котором говорится в (ТП*). Существование, как и мышление, релятивизированы к акту мышления.

По А. Мурелатосу:

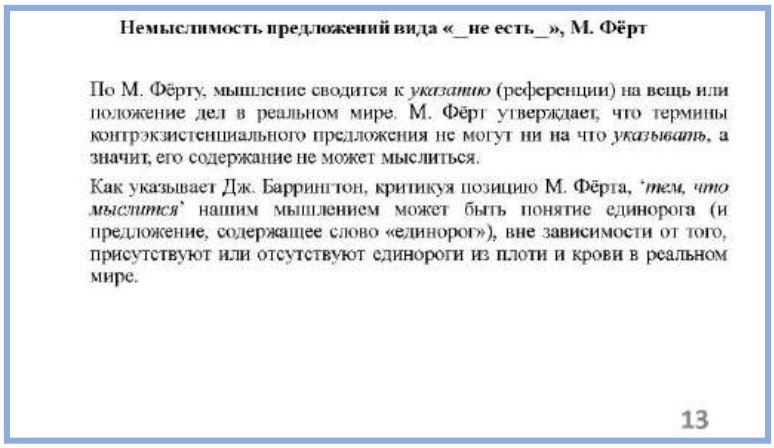
«Бессознательное» стремление мыслить сущее и только сущее имеется у любого смертного, но они неспособны это стремление реализовать. Это стремление ощущается смертными как стремление нормативное или императивное, как ещё не реализованное обязательство.

11

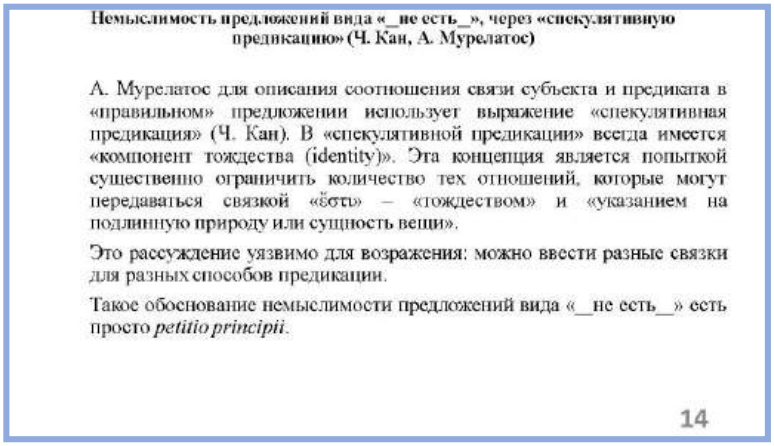
имеется пробел в исследованиях наследия Парменида, в которых бы широко применялся логический аппарат. Например, обратите внимание на слайд 9 о Л. М. Де Рейке, в показанном отрывке есть некоторая конъюнкция: сущее есть, и оно же не может не быть. Однако Л. М. Де Рейк переводит отрывок B 2. 3 не как конъюнкцию, но как следование, следовательно, здесь есть ошибка в рассуждениях философа. Перевод Л. М. Де Рейка зависит от его же пресуппозиции, что сущее Парменида – реальный объект. Остальные ошибки, приписываемые Пармениду другими историками философии (слайды 10-17; 19) и Аристотелем (слайд 18), будут примерно в том же духе: наличие интерпретации текста и связанная с ней ошибка.



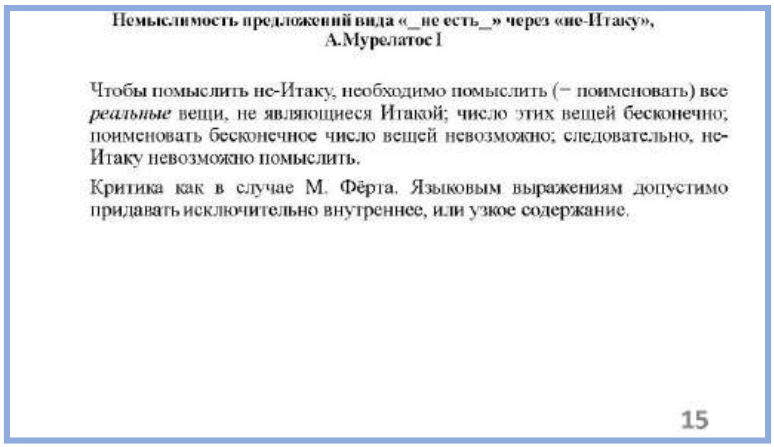
Перейдём к проблеме самореферентной непоследовательности Парменида (см. слайд 10). А. Мурелатос обозначает эту проблему следующим образом: в одном месте античный мыслитель заявляет, что не-сущее немыслимо, а в другом месте говорит, что есть два пути, где сущее существует и не может не существовать и не-сущее не существует и не может существовать. Подобные противоречия можно обнаружить во многих местах поэмы «О природе». Другим примером приписываемого Парменидy противоречия может служить повествование богини, в котором она рассказывает о не-сущем и, соответственно, говорит и мыслит не-сущее, и тем самым нарушает собственный запрет мыслить не-сущее. Однако в упомянутых ошибках нет ничего удивительного, и они не влияют на выводы Парменида, поскольку защитить Парменида от этих ошибок можно довольно просто.



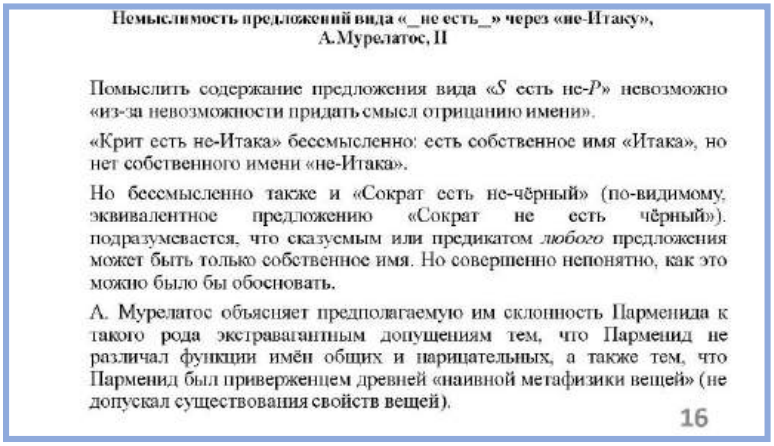
Способом защиты от такой непоследовательности (см. слайд 11) состоит в том, что не-сущее не существует *относительно* некоторого акта мышления, но не является несуществующим «просто» или «абсолютно». Само положение о том, что не-сущее немыслимо мыслится актом мышления, но другого типа. Г. Оуэн также рассуждает на тему немыслимости не-сущего (см. слайд 12). Согласно стандартной интерпретации, разработанной



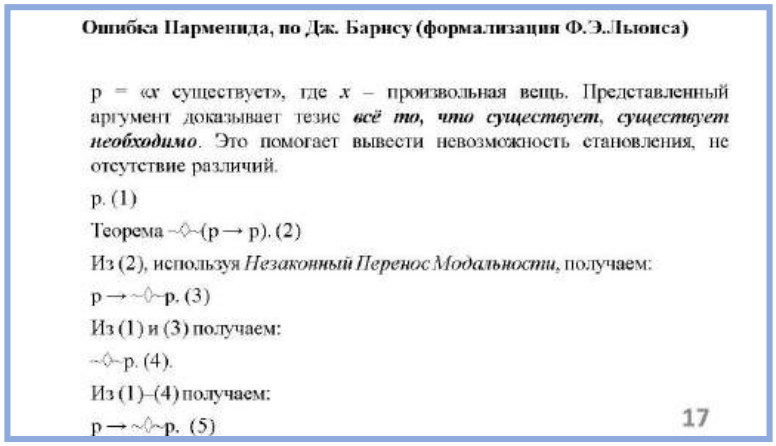
А. Мурелатосом (см. слайд 14), Парменид совершает попытку вывода того, что *несуществующие вещи не могут быть помысленны* из *немыслимости содержания предложения, содержащего «_____не есть_____»*. Проблема упомянутой интерпретации заключается в следующем: каковы основания того, что мы утверждаем немыслимость предложений такого вида, указанных на слайде? Говоря более конкретно, почему мы не можем помыслить выражение «“А” не есть “В”»? В дальнейшем речь будет идти о рассуждениях современных исследователей по поводу поставленной проблемы.



На слайде 12 вы можете увидеть ответ Г. Оуэна на вышеупомянутый вопрос. Исследователем проводится различного рода эквивалентности и утверждается, что если бы мы говорили «“А” не есть “Б”», то мы бы нарушили тезис Парменида (ТП) «не-сущее не мыслимо» (см. слайд 11). Тогда как при отказе принятия сущего в качестве реального объекта, то такая аргументация перестает работать, особенно принимая во внимание усовершенствованный тезис мыслителя (ТП*), см. слайд 11. Стоит отметить, что нежелательно говорить, что Парменид утверждал недопустимость предложений «“А” не есть “Б”», поскольку из этого можно с лёгкостью вывести гомогенность сущего и отсутствие различий в нём. К сожалению, такой тезис будет сильно обеднять наш логический язык и выглядит странным для логической посылки.



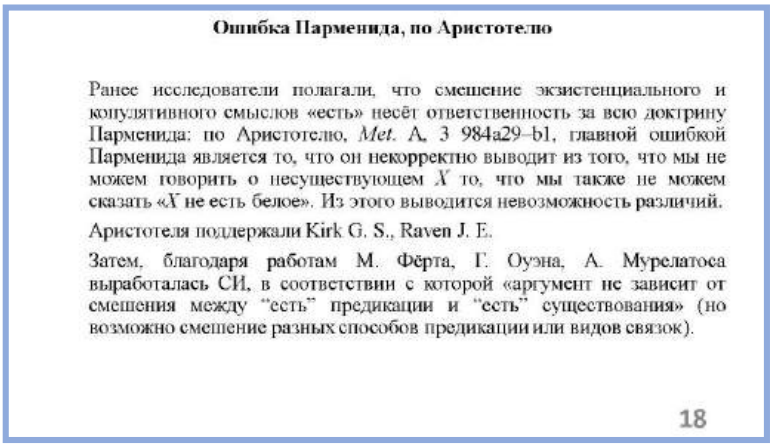
Обратимся к исследованию М. Фёрта (см. слайд 13), являющемуся частью современной «стандартной интерпретации Парменида», как её назвал А. Мурелатос. Мышление, в таком случае, может сводиться к референции или указанию, или именованию, но речь всегда идет о какой-то реальной вещи. М. Фёрт называет себя «гиперденотационистом» в интерпретации Парменида и утверждает, что для Парменида термины контрэкзистенциального предложения не могу ни на что указывать, а значит, содержание такого предложения не может мыслиться. Дж. Баррингтон (см. слайд 13) представляет, так сказать, критику такой



трактовки Парменида со стороны «субъективного идеализма». По Дж. Баррингтону, мы можем мыслить какое-либо понятие, вне зависимости от того есть ли оно в реальном мире.

Обратимся к следующему подходу, где Ч. Кан и А. Мурелатос утверждают, что в связке «_есть_» (_ἔστι_) всегда имеет место что-то от отождествления (см. слайд 14). Иными словами, мы не можем сказать просто «“А” есть “Б”», но мы вынуждены отождествлять эти объекты, либо произнося такие предложения как «Вася есть человек» проводить отождествление «Васи» с человеческим видом. В обоих приведённых случаях, утверждает Ч. Кан, имеет место какой-либо компонент от отождествления. Таким образом, связка «есть» используется только в одном и очень узком смысле. Если мы действительно будем *так* использовать её, то мы сможем сделать такие же выводы, которые сделал Парменид о сущем. Тем не менее, подход Ч. Кана и А. Мурелатоса уязвим. Ведь мы можем ввести другие логические связки с другим значением, отличным от тождества. Как мы сможем тогда прийти к выводам Парменида?

Идём дальше и рассмотрим позицию А. Мурелатоса (см. слайд 15). Исследователь настаивает, что нельзя приставить «не» к какому-либо собственному имени, и поэтому нельзя помыслить предложение с конструкцией «_не есть_». Если объяснить это более подробно, то количество реальных вещей бесконечно, в таком случае процесс именования вещей, не являющихся вещью, обозначенной каким-либо именем, затруднителен. Сам пример указан на слайде 15, обратите на него внимание. Кроме того, А. Мурелатос указывает, что во времена Парменида не было различения имени собственного и имени нарицательного (слайд 16). В связи с этим Парменид был подвержен «наивной метафизике вещей», в которой признавались существующими только вещи, а их характеристики и свойства не признавались существующими. В результате, если мы запретим иметь значение для всего, кроме имён собственных, то мы получим то, что мы хотим, а именно ход рассуждений Парменида.


Ошибка Парменида, по Аристотелю

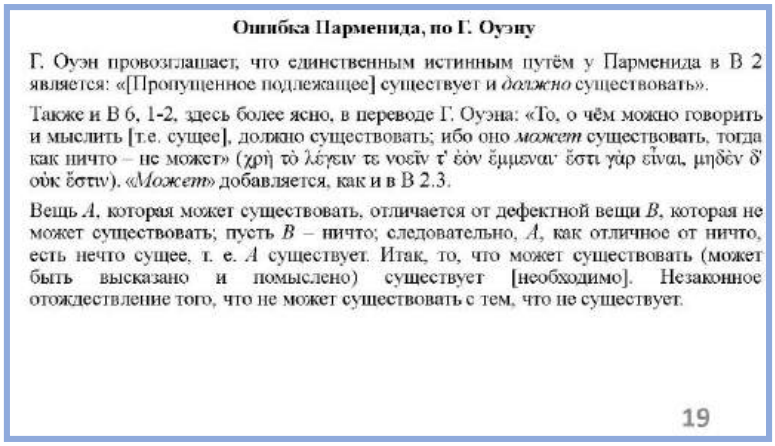
Ранее исследователи полагали, что смешение экзистенциального и копулятивного смыслов «есть» несёт ответственность за всю доктрину Парменида: по Аристотелю, *Met.* A, 3 984a29–b1, главной ошибкой Парменида является то, что он некорректно выводит из того, что мы не можем говорить о несуществующем *X* то, что мы также не можем сказать «*X* не есть белое». Из этого выводится невозможность различий.

Аристотеля поддержали Kirk G. S., Raven J. E.

Затем, благодаря работам М. Фёрта, Г. Оуэна, А. Мурелатоса выработалась СИ, в соответствии с которой «аргумент не зависит от смешения между “есть” предикации и “есть” существования» (но возможно смешение разных способов предикации или видов связок).

18

Обратим наше внимание на ошибку Парменида, которую приписывает Парменидy Дж. Барнс (см. слайд 17). Учёный пытается сделать вывод за Парменида из тезиса, что «сущее не просто существует, а существует необходимо», указанного ранее во фрагментах B 2 и B 6. Демонстрацию попытки продолжить размышление Парменида вы видите на слайде 17. В интерпретации Дж. Барнса интерес вызывает способ получения формулы (3) на слайде 17: здесь имеет место «незаконный перенос модальности». Дж. Барнс и многие другие считают, что Парменид, не владея формальным логическим аппаратом, слишком вольно использовал выражения,


Ошибка Парменида, по Г. Оуэну

Г. Оуэн провозглашает, что единственным истинным путём у Парменида в B 2 является: «[Пропущенное подлежащее] существует и *должно* существовать».

Также и B 6, 1-2, здесь более ясно, в переводе Г. Оуэна: «То, о чём можно говорить и мыслить [т.е. сущее], должно существовать; ибо оно *может* существовать, тогда как ничто – не может» (χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν). «*Может*» добавляется, как и в B 2.3.

Вещь *A*, которая может существовать, отличается от дефектной вещи *B*, которая не может существовать; пусть *B* – ничто; следовательно, *A*, как отличное от ничто, есть нечто сущее, т. е. *A* существует. Итак, то, что может существовать (может быть высказано и помыслено) существует [необходимо]. Незаконное отождествление того, что не может существовать с тем, что не существует.

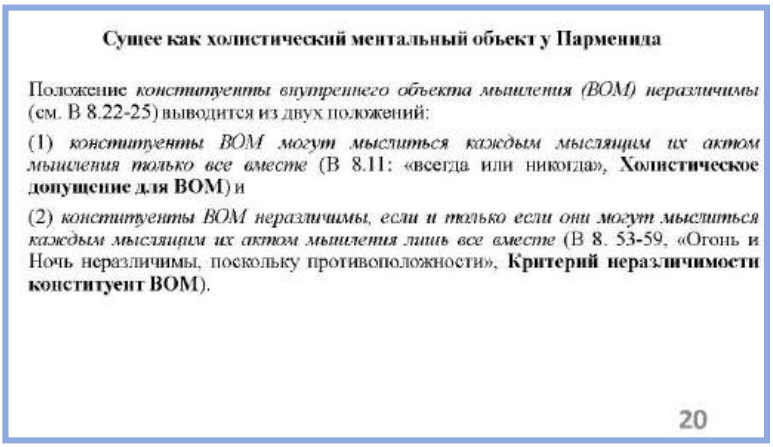
19

переводить которые допустимо через «может» и «должен», «возможность» и «необходимость», не учитывая изменения значения этих выражение при переносе их в разные места предложений, и из-за этого рассуждения оказываются запутанными. Такие трактовки Парменида могут являться отличной рекламой для изучения формальных методов логики, но вряд ли чем-то более. Однако стоит отметить, что влияние Парменида велико и хотелось бы увидеть более дружественную интерпретацию его рассуждений.

Кратко рассмотрим аристотелевскую интерпретацию ошибок Парменида (см. слайд 18). До разработок А. Мурелатоса в интерпретациях Парменида царил подход Аристотеля. Аристотель указывает на то, что Парменид хочет показать, что всё едино, и мы не можем сказать «А не есть белое» так как суждения подобной формы запрещены, поскольку мы производим «отрезание» последнего слова в предложении «А не есть белое». Если *А не есть белое*, то мы подразумеваем *А не есть*, но не-сущее, как мы помним, не может быть помыслено, так что предложение «А не есть» не может быть помыслено, и «необрезанное» предложение «А не есть белое» (как подразумевающее, или требующее помыслить предложение «А не есть»), также не может быть помыслено. Подход Аристотеля использовался рядом исследователей, вы можете их видеть на слайде 18. Однако вскоре от этого подхода отказались, но этот отказ был частичным и некоторые смешения копулятивного и экзистенциального смыслов «есть», о которых я говорил ранее, до сих пор используются некоторыми интерпретаторами Парменида.

В свою очередь, Г. Оуэн тоже рассматривает Парменида, как мыслителя, совершающего логические ошибки (см. слайд 19). В древнегреческом тексте, как вы можете увидеть, отсутствует указывающее на модальность слово «может», и использование при переводе этого слова во фрагменте В 6 зависит от решения переводчика. В получившемся у Г. Оуэна переводе делается явно некорректный вывод, а именно, незаконно отождествляется '*то, что не может существовать*' с '*тем, что не существует*'.

До сего момента речь шла о современных выдающихся интерпретациях Парменида, в которых рассматривались различные логические ошибки мыслителя. Теперь, обратите внимание на слайд 20, я попытаюсь представить свою интерпретацию его философии, в которой не будет грубых логических ошибок. В соответствии с этой интерпретацией, во-первых, в рассуждениях Парменида нет некорректности в дедукции. Во-вторых, положения, используемые Парменидом в качестве посылок, являются адекватными. Единственное, что нужно прокомментировать это то, что за основу нашего заключения берётся понимание неделимости (διαιρετόν; см. В 8.22, слайд 7) сущего в качестве его неразличимости, а, следовательно, оно неразличимо и в мышлении. Иными словами, сущее Парменида рассматривается нами как внутренний объект мышления, имеющий исключительно ментальную природу (или существующий исключительно в мысли) и который не может быть реальным объектом. Кроме того, такое сущее является холистическим: оно либо есть всё, либо оно есть никогда (см. В 8.11, слайд 20). Неразличимость сущего выводится из двух посылок: его холистического характера и критерия неразличимости. В тексте, в явном виде, присутствует только вывод о неразделимости (διαιρετόν). Первую посылку можно разглядеть в качестве утверждении о том, что сущее есть либо «всегда», либо «никогда».



Вторая посылка, обратите внимание на слайд 20, домысливается через пример Огня и Ночи, хотя признаю, что такая посылка может выглядеть натянуто. Тем не менее предлагаемая интерпретация выглядит достаточно осмысленной, в ней используется трактовка Дж. Баррингтоном «сущего» как ментального объекта. Достоинство предлагаемой интерпретации состоит в том, что она позволяет представить вывод таких «знаков сущего», как «единое» и «связное» (или «непрерывное») (см. B 8.6, слайд 6) в логически корректном виде. Спасибо за внимание![*]

Работы авторов, упоминаемых в докладе

1. Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1936. 750 p.
2. Barnes J. The Presocratic Philosophers. London and N. Y.: Routledge, 1982. 601 p.
3. Barrington J. Parmenides' "The way of Truth" // Journal of the History of Philosophy. 1973. Vol. 11. P. 287–298.
4. Calogero G. Studi sull' eleatismo. Rome: Tipografia del Senato, 1932. 264 p.
5. De Rijk L. M. Did Parmenides Reject the Sensible World? // Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens, CSSR. Papers in Medieval Studies 4. Ed. Lloyd P. Gerson. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1983. P. 29–53.
6. Die Fragmente der Vorsokratiker: in drei Bänden / Diels H., Kranz W., Hrsg. (=DK). Griechisch und Deutsch H. Diels. Herausgegeben von W. Kranz. – Die sechste Auflage. – Hildesheim: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1951–1952.
7. Furth M. Elements of Eleatic Ontology // Journal of the History of Philosophy. 1968. Vol. 6. P. 111–132.
8. Kahn Ch. H. The Greek Verb 'To be' and the Concept of Being // Foundation of Language. 1966. Vol. 2. P. 245–265.
9. Kahn Ch. H. The Thesis of Parmenides // Review of Metaphysics. 1969. Vol. 22. P. 700–724.
10. Kirk G. S. The Presocratic Philosophers. Cambridge: Cambridge University Press, 1960. 487 p.
11. Lewis A. F. Parmenides' Modal Fallacy // Phronesis. 2009. Vol. 54. P. 1–8.
12. Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides. In: Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides: Revised and Expanded Edition; With a New Introduction, Three Supplemental Essays, and an Essay by Gregory Vlastos. Las Vegas, Zürich, Athens: Parmenides Publishing, 2008. P. 1–293.
13. Owen G. E. L. Eleatic Questions. In: Owen G.E.L. Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy. Ed. M. Nussbaum. Ithaca: Cornell University Press, 1986. P. 3–26.
14. Wedin M. V. Parmenides' Grand Deduction: A Logical Reconstruction of the Way of Truth. Oxford: Oxford University Press, 2014. 275 p.

[*] Письменный текст доклада подготовлен Хмелевским Д. О.

Современная философия: К. Мейясу и Г. Харман

Критика и переосмысление кантовской вещи в себе у Квентина Мейясу и Грэма Хармана*

Глеб Геннадиевич Коломиец
К. ф. н., магистрант, Европейский университет в Санкт-Петербурге, ardor@list.ru

Аннотация: *В статье производится реконструкция и сравнение взглядов Квентина Мейясу и Грэма Хармана на Кантовское понятие вещи в себе. После описания основных характеристик вещи в себе, приведенных в «Критике чистого разума», приводятся интерпретации этого понятия, используемые в спекулятивном материализме Мейясу и объектно-ориентированной онтологии Хармана. В результате сопоставления взглядов трех философов, сделан вывод, о том, что пафос ниспровержения кантианства, часто приписываемый Мейясу и Харману как представителям спекулятивного реализма, на самом деле им не свойственен. Оба философа в целом принимают эпистемологические и онтологические ограничения Канта, развивая и уточняя его положения. Несмотря на то, что Мейясу и Харман ставят перед собой взаимоисключающие задачи — доступ к вещи в себе и продуктивный отказ от него — их философии совпадают в интенции уточнить смысл кантовских запретов и обеспечить возможность расширения философии с их учетом. Таким образом, спекулятивный реализм можно, по крайней мере отчасти, рассматривать не только как революционный разрыв с кантианской традицией, но и как продуктивный диалог с ней.*
Ключевые слова: *Кантианство, вещь в себе, проблема доступа, антропоцентризм, спекулятивный реализм, спекулятивный материализм, объектно-ориентированная онтология, Кант, Харман, Мейясу.*

Criticism and rethinking of the Kantian thing-in-itself in Quentin Meillassoux's and Graham Harman's works

Gleb G. Kolomiets
Graduate, European University at Saint-Petersburg, ardor@list.ru

Abstract: *The article reconstructs and compares the views of Quentin Meillassoux and Graham Harman on Kant's concept of a thing-in-itself. After describing the main characteristics of the thing-in-itself given in the Critique of Pure Reason, the interpretations of this concept used in Meillassoux's speculative materialism and Harman's object-oriented ontology are given. As a result of comparing the views of the three philosophers, it was concluded that the pathos of the overthrow of Kantianism, often attributed to Meillassoux and Harman as representatives of speculative realism, is in fact not characteristic of them. Both philosophers generally accept Kant's epistemological and ontological limitations, developing and clarifying his provisions. Despite the fact that Meillassoux and Harman set themselves mutually exclusive goals — access to the thing in itself and the productive rejection of it — their philosophies coincide in the intention to clarify the meaning of Kant's prohibitions and to provide the possibility of expanding philosophy taking them into account. Thus, speculative realism can be seen, at least in part, not only as a revolutionary break with the Kantian tradition, but also as a productive dialogue with it.*

* Статья написана на основе эссе, написанного для курса «Современные проблемы философии», прочитанного для 1 курса магистратуры Европейского Университета в Санкт-Петербурге в 2022 году. Выражаю благодарность Оксане Тимофеевой, Артему Серебрякову и своим одногруппникам за обратную связь по тексту.

Keywords: *Kantianism, thing-in-itself, access problem, anthropocentrism, speculative realism, speculative materialism, object-oriented ontology, Kant, Harman, Meillassoux.*

© Г.Г. Коломиец (Санкт-Петербург). ardor@list.ru. Европейский университет в Санкт-Петербурге. Южный Полюс 9 (1) (2023) DOI: 10.18522/2415-8682-2023-9-19-24

Введение.

Кантовская критическая философия приобретает актуальность в связи с вопросом о конечности человека и ограничениях его познавательных способностей. В результате онтологического поворота возродился интерес к проблеме бытия, независимого от сознания. Спекулятивные реалисты, объектно-ориентированные онтологи, новые материалисты и другие мыслители часто рассматривают кантианство, с одной стороны — как ограничение возможностей философского поиска, с другой — как одно из высших проявлений антропоцентризма, в рамках которого всякое сущее существует и мыслится только по отношению к человеку. С этими проблемами связан интерес к кантовскому понятию вещи в себе (ноумена)[1]. Задача этой статьи — показать, как интерпретируют вещь в себе Квентин Мейясу и Грэм Харман, наиболее известные фигуры в рамках движения спекулятивных реалистов, и сделать выводы о значимости этого понятия для их философских проектов.

Для этого я приведу некоторые релевантные характеристики вещи в себе, встречающиеся в работах Канта, а затем опишу как Мейясу и Харман критикуют это понятие и как задействуют его в своих философиях.

Ноумен Канта как постановка проблемы доступа.

Понятие ноумена в кантовской философии вводится в связи с вопросом о возможности исключительно умозрительного познания, интеллектуального созерцания, т.е. интуиции, которая дала бы непосредственный доступ к реальности без опоры на опыт [2, с. 241]. Такое познание Кант считает невозможным.

Критика интеллектуального созерцания вытекает из кантовского понимания познания. Исходя из аналитически-синтетического разделения, предложенного Кантом, познание связывается с производством суждений, высказываний субъектно-предикатной формы: аналитические суждения носят уточняющий характер, раскрывая содержание уже известных понятий, а синтетические отвечают за расширение знания [2, с. 46-47]. Поскольку все суждения, основанные на опыте, носят синтетический характер [2, с. 47], постольку эмпирическое исследование становится основным источником познания.

Анализируя деятельность рассудка как способности суждения, Кант показывает, что применение понятий, и, соответственно, производство суждений было бы невозможным без эмпирического компонента: «Необходимо сделать чувственным всякое абстрактное понятие, т. е. показать соответствующий ему объект в созерцании, так как без этого понятие (как говорится) было бы бессмысленным, т. е. лишенным значения» [2, с. 237]. Иными словами, без созерцания, т.е. опыта, ни одно понятие не может получить дефиницию.

Помимо понятий, связанных с эмпирическими созерцаниями, в рассудке присутствует понятие самой вещи, которая служит источником этих созерцаний — ноумен. Поскольку созерцания, составляющие в совокупности чувственный опыт, отличны от самой вещи, постольку предмет такого понятия находится за пределами возможного опыта [2, с. 241]. Следовательно, такое понятие будет высказываться исключительно в негативных терминах [2, с. 244]: рассудок формирует представление о ноумене, отрицая характеристики, свойственные чувственному опыту. Поскольку такое понятие лишено

[1] В рамках этой статьи понятия «ноумен» и «вещь в себе» трактуются как синонимы. По вопросу дистинкции этих понятий см. [1].

положительного содержания, Кант приписывает ноумену не познавательную, а ограничительную функцию [2, с. 244].

Таким образом, кантовскую вещь в себе можно охарактеризовать как чистую границу, негативный предел возможностей применения способности суждения. Постулируя необходимую связь рассудка и чувственности (созерцания и понятия) для познания [2, с. 246], Кант не только формулирует представление о конечности человека в гносеологических терминах, но и передает познавательные функции метафизики наукам о природе. Эти ограничения приобретают актуальность в современной философии в связи с вопросами устранения антропоцентризма и онтологическим поворотом, который потребовал переосмысления представлений о «вещах самих по себе».

Вещь в себе как элемент слабого корреляционизма у Квентина Мейясу.

К. Мейясу называет свой философский проект спекулятивным материализмом [3] — в его задачи входит обоснование возможности доступа сознания к независимому от него бытию и адекватному воспроизводству его в сознании. Вопрос о возможности доступа к реальности самой по себе, по мнению Мейясу, был вынесен за пределы философской дискуссии после Канта. Доминирующей онтологической и эпистемологической установкой с тех пор стал корреляционизм, который «состоит в дисквалификации любых попыток рассмотрения сфер субъективного и объективного независимо друг от друга. Необходимо становится не только утверждать, что мы никогда не постигнем объект “в себе”, изолированный от своего отношения к субъекту, но также признать, что мы никогда не постигнем субъект, который не был бы всегда-уже соотнесен с объектом» [4, с. 11-12]. Соответственно, Мейясу ставит перед собой задачу преодоления корреляционизма [4, с. 71].

Мейясу выделяет две модели корреляционизма: слабую и сильную. Первая сохраняет представление о бытии, не находящемся в корреляции с сознанием, но объявляет его непознаваемым и недоступным для человека, вторая вовсе исключает вопрос о «Великом внешнем» из рассмотрения, считая его плохо сформулированным. Поскольку Мейясу отождествляет слабую модель с критической философией Канта в целом и с понятием вещи в себе в частности, я сконцентрируюсь именно на этой модели.

В докладе «Время без становления» Мейясу перечисляет четыре свойства вещи в себе, согласно Канту, доступные *чистому* разуму: «1) вещи в себе действительно существуют вне сознания (есть не только феномены); 2) они аффицируют нашу чувственность и производят в нас представления (вот почему наша чувственность пассивна, конечна и не спонтанна); 3) они не содержат в себе противоречия – принцип запрета противоречия абсолютен, а не зависит от сознания; и, наконец, 4) вещь в себе не имеет пространственно-временных характеристик, так как пространство и время суть формы чувственности, а не свойства вещей в себе: другими словами, нам неизвестно, каково это в-себе, но мы точно знаем, каким оно быть не может» [3]. Таким образом, Мейясу обнаруживает у кантовской вещи в себе не только негативные, но и позитивные характеристики (существование, способность аффицировать чувственность). Кроме того, как я покажу далее, Мейясу утверждает, что основная характеристика бытия, находящегося за пределами корреляции — непротиворечивость [4, с. 96].

Результат, к которому приходит Мейясу в ходе критики корреляционистских аргументов, сводится к утверждению необходимости контингентности («абсолютной необходимости не-необходимости любой вещи» [4, с. 88]) и независимости ее от сознания. Все сущее, по словам Мейясу, может стать каким угодно другим без всякого на то основания [4, с. 74]. Однако, противоречивое сущее не может измениться, поскольку уже обладает двумя взаимоисключающими свойствами: невозможен никакой переход, никакое становление по отношению к этим свойствам. Следовательно, противоречивое сущее не удовлетворяет условию необходимости контингентности, такое сущее невозможно [4, с. 99-

101]. Это свойство Мейясу намеревается связать с математикой и в дальнейших работах показать, что математика и основанные на математике науки дают адекватное описание бытия вне корреляции [4, с. 192-194].

Исходя из этого изложения, можно сделать выводы о переосмыслении понятия вещи в себе в рамках спекулятивного материализма. Мейясу пользуется ноуменом как для постановки проблемы корреляционизма, так и для ее решения — само кантовское ограничение обнаруживает концептуальный ресурс для своего снятия. Вещь в себе, понятая в исключительно негативных терминах, становится основанием модели слабого корреляционизма, из которой, по мнению Мейясу, развился сильный корреляционизм, доминировавший в философии на протяжении XX века. Однако, свойство непротиворечивости, которое Кант понимает как исключительно негативное, Мейясу считает важной характеристикой бытия, независимого от сознания, которая, в конечном счете, подводит онтологические основания под науку, обеспечивая ее познавательные процедуры философской легитимацией.

Объектно-ориентированная онтология Грэма Хармана о вещи в себе.

Проект объектно-ориентированной онтологии (далее — ООО) направлен на возвращение в философию понятия объекта и отождествление существования с объектным статусом. Любая феноменальная данность по Харману представляет собой объект, относительно стабильное и неизменное бытие, которое может приобретать и терять нестабильные, изменчивые качества [5, с. 16-17, 29].

Харман характеризует ООО как своего рода расширение кантианства: ООО принимает существование недоступных для сознания вещей по ту сторону наличной данности, но такое положение дел приписывается не только людям, но и любым другим объектам [6, с. 15-16; 7, с. 192-193]. Следовательно, у Хармана можно обнаружить аналог кантовской вещи в себе.

Для этого я вкратце воспроизведу общую схему ООО. В ее основе лежит два категориальных разделения: 1) между объектом и качеством; 2) между чувственным и реальным. Отношение между объектами и качествами аналогично отношениям сущности и привходящих свойств у Аристотеля: устойчивая сущность принимает сменяющиеся свойства. Разделение между чувственным и реальным — это граница между данностью, открытостью для доступа и не-данностью, невозможностью доступа [5, с. 41-43].

Комбинируя полученные таким образом элементы, Харман получает «четверицу», базовую схему своей онтологии: чувственный объект, чувственные качества, реальный объект, реальные качества [5, с. 56-58]. Поскольку кантовская вещь в себе характеризуется как возможный, но недоступный, предмет, ее аналогом в ООО следует считать реальный объект.

Описывая концепцию реального объекта, Харман отмечает, что «первооткрывателем» этого рода сущего следует считать Хайдеггера, а не Канта [5, с. 45]. Однако, Кант и его вещь в себе остаются здесь, по меньшей мере, негативным ориентиром. Так, ноумену посвящено следующее критическое замечание Хармана: «Роль этих вещей [в себе] у Канта сводится лишь к тому, чтобы преследовать человеческую психику в виде призрака ее конечности. …Кант ни разу не уделяет достаточного внимания отношениям между вещами в себе. Для него на кону всегда отношение между человеческим субъектом с одной стороны и миром с другой» [5, с. 54]. Здесь Харман критикует кантовскую концепцию как недостаточно радикальную и намечает два возможных направления ее радикализации: 1) рассмотрение вещей в себе не только из перспективы человеческого сознания; 2) постановка вопроса об отношениях между вещами в себе.

Именно эти темы раскрываются в хармановской концепции реального объекта. Его ООО характеризует как устойчивую сущность, «изъятую» из отношений любого рода — не только из отношений с человеческим сознанием, но и из отношений друг с другом. Харман

утверждает, что применительно к реальным объектам работает принцип, сходный с феноменально-ноуменальным разделением Канта: любые репрезентации и производные реальных объектов, любые приписываемые им качества и свойства по необходимости отличаются от них [5, с. 53-54]. Исходя из этого, я считаю, что реальному объекту можно приписать не только хайдеггерианское, но и кантианское происхождение.

Таким образом, реальный объект Хармана можно охарактеризовать как радикально-реалистическое прочтение кантовской вещи в себе. Несмотря на эксплицитную критику Канта, создатель ООО имплицитно принимает ограничения, заданные концепцией ноумена, однако, Харман находит способ по-новому описать пространство, замкнутое ими. При этом, философия Хармана остается верна одному из ключевых принципов критической философии — в ООО реальные объекты остаются непознаваемыми и недоступными. Воспроизводя феноменально-ноуменальное разделение как расщепление между любыми реальными объектами и отношениями, связями, репрезентациями, Харман выводит вещь в себе из-под удара критики антропоцентризма и корреляционизма. ООО, подобно спекулятивному материализму, обнаруживает в понятии ноумена незадействованный ресурс, но, в отличие от Мейясу, Харман использует его не для того, чтобы выйти за пределы ограничений Канта, а для того, чтобы переустановить их, не нарушив связанных с ними эпистемологических принципов.

Заключение.

Проведенная реконструкция показывает, что Мейясу и Харман не занимают строго критическую позицию по отношению к Канту. Оба мыслителя принимают ограничения, введенные Кантом. Их критика вещи в себе лишь показывает, что эти ограничения не так строги, как казалось ранее, с ними можно работать. Метафорически выражаясь, граница, которую очерчивает понятие ноумена, представляет собой не прямую линию, а сложную топологию, в которой все еще возможна философская навигация и наращивание смыслов.

Несмотря на то, что Мейясу и Харман демонстрируют противоположные интенции — на выход к вещам самим по себе и на их затемнение соответственно — их объединяет стремление сохранить силу большей части аргументации Канта и задействовать ее в своих философских проектах.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ойзерман Т. И. Многозначность понятия вещи в себе в философии Канта // Кантовский сборник: Межвузовский тематический сборник научных трудов. 2002. № 1 (23). С. 17-47.
2. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 3. М. 1994. 740 с.
3. Мейясу К. Время без становления. [Электронный ресурс]. URL: http://gefter.ru/archive/7657 (дата обращения: 12.12.2022).
4. Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург. 2015. 193 с.
5. Харман Г. Четвероякий объект: метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь. 2015. 147 с.
6. Харман Г. Объектно-ориентированная онтология: новая «теория всего». М. 2021. 270 с.
7. Харман Г. Спекулятивный реализм: введение. М. 2020. 288 с.

REFERENCES

1. Ojzerman T. I. Mnogoznachnost' ponyatiya veshchi v sebe v filosofii Kanta [The ambiguity of the concept of a thing in itself in Kant's philosophy] // Kantovskij sbornik: Mezhvuzovskij tematicheskij sbornik nauchnyh trudov [Kant collection: The interuniversity thematic collection of scientific papers]. 2002. № 1 (23). P. 17-47. (in Russian)

2. Kant I. Kritika chistogo razuma [The Critique of Pure Reason] // Kant I. Sobranie sochinenij: v 8 t [Kant I. Selected works in 8 vol.]. V. 3. Moscow. 1994. 740 p. (in Russian)
3. Mejyasu K. Vremya bez stanovleniya. [Temps sans devenir]. [Electronic resource]. URL: http://gefter.ru/archive/7657 (accessed: 12.12.2022). (in Russian)
4. Mejyasu K. Posle konechnosti: esse o neobhodimosti kontingentnosti. [Apres La Finitude. Essai Sur La Necessite De La Contingence]. Ekaterinburg. 2015. 193 p. (in Russian)
5. Harman G. CHetveroyakij ob"ekt: metafizika veshchej posle Hajdeggera. [The Quadruple Object]. Perm'. 2015. 147 p. (in Russian)
6. Harman G. Ob"ektno-orientirovannaya ontologiya: novaya «teoriya vsego». [Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything]. Moscow. 2021. 270 p. (in Russian)
7. Harman G. Spekulyativnyj realizm: vvedenie. [Speculative Realism: An Introduction]. Moscow. 2020. 288 p. (in Russian)

К новому пониманию текстуального подхода и его значение в исследовании культуры: новые обоснования и критика современных тенденций

Аббуди Мохаммед Аммар Хашим
Студент, Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет, abbudi@sfedu.ru

Аннотация: *В данной статье обсуждается текстуальный подход к культуре. Дается новое понимание и обоснование данного подхода и понятия Текста. Понятие Текста культуры, в данном понимании, перестает быть лишь метафорой для изучения культуры, при этом дается обоснование, в том числе на основе теории познания, для понимания Текста как первичной формы восприятия и конструирования мира, в особенности культурного пространства. Текст понимается не только как статическое пространство, но и как крайне динамическое. Автор обсуждает идеи и аргументы основных направлений и философов, критикующих текстуальный подход и его основания, особое внимание уделяется современной тенденции «возвращение реального», в частности объектно-ориентированной онтологии или спекулятивного реализма.*
Ключевые слова: *Текст, культура, Текстуальность, теория познания, Текст-культуры, корреляционизм, Объектно-ориентированная онтология, К. Мейясу, Г. Харман, знак, коррелят, вещь-в-себе, визуальный и аудио-визуальный подходы.*

Towards a New Understanding of the Textual Approach and Its Significance in Cultural Studies: New Foundations and Critique of Contemporary Trends

Abboodi Mohammed Ammar Hashim
Undergraduate student, Institute of Socio-political sciences and Philosophy,Southern Federal University, abbudi@sfedu.ru

Abstract: *This article presents an analysis of the textual approach to culture in philosophy, proposing a new understanding and justification of this approach and the concept of the Text. It provides a brief history of the textual approach in the study of culture and different models of its understanding, along with the philosophical context and foundations of its development. The article also examines the main criticisms of the textual approach and its foundations, with a focus on the "return of the real" trend, represented by object-oriented ontology and speculative realism. The author proposes an original consideration of the theory of knowledge based on Kant's critical philosophy and the theory of signs to address these criticisms, asserting the primacy of the sign or text form in the perception and construction of human reality. The article then critiques arguments against representation and restricting a person's access to things-in-themselves directly, or Correlations, and proposes a new model of the textual approach, claiming that the text is a form of the existence of objects in human reality constructed by a person. This model proposes that culture should be studied as a complex, multi-faceted text, and justifies the understanding of the text as the primary form of perception and construction of the world, including cultural space. The article also emphasizes the dynamic nature of the text. Overall, this article contributes to a deeper understanding of the textual approach to culture in philosophy and its relevance to contemporary debates in the field.*
Keywords: *Text, culture, textuality, theory of knowledge, Text-of-culture, correlationism, Object-oriented ontology, Q. Meillassoux, G. Harman, sign, correlate, thing-in-itself.*

© Аббуди Мохаммед Аммар Хашим (Республика Ирак). abbudi@sfedu.ru. Южный федеральный университет . **Южный Полюс 9 (1) (2023) DOI: 10.18522/2415-8682-2023-9-25-37**

В современных научных исследованиях развивались различные направления и подходы к пониманию культуры. В настоящее время, после так называемого «Культурного поворота» в философии и социогуманитарных науках в 70-ых годах прошлого века, все больше и больше появляются модели интерпретации и попытки понимания культуры в рамках различных научных дисциплин. Таких дисциплин как философия, социология, культурология, антропология, семиотика и др. В каждой дисциплине есть различные подходы, направления и теории, рассматривающие культуру. А в каждом подходе – свои методологии исследования культуры ее проявлений и феноменов. Эти дисциплины, изучающие культуру, не изолированы друг от друга, а взаимосвязанные, взаимовлияющие и развиваются во взаимодействии между собой.

Данная междисциплинарная проблематика исследования культуры стала одной из основных современных дискуссий. Современные теории культуры в основном развивались под влиянием и в рамках современных философских направлений, таких как историцизм, герменевтика, неомарксизм, психоанализ, структурализм, семиотика, постструктурализм, постколониализм, феминизм и постмодернизм.

В свою очередь, на большинство вышеперечисленных направлений повлияли поворот к языку (в континентальной философии) и лингвистический поворот (в аналитической философии), те тенденции, которые начали появляться со второй половины XIX века и стали характерными для XX века. Это связано с появлением и развитием науки о языке в работах Ч. С. Пирса, Г. Фреге, Э. Гуссерля, Ф. Де Соссюра и др. Их работы и идеи бурно развивались в философии XX века и продолжают развиваться по сей день в философии, литературоведении и т.д.

В этом периоде, в философии XX века, понятия «Текст» и «текстуальность» приобрели доминирующее место и стали одними из наиболее применяемых понятий в гуманитарном дискурсе. Эти понятия или теории также нашли отражение в области исследования культуры.

Разные тенденции в различных научных дисциплинах стали проводить аналогию между культурой и Текстом, а также понимать культуру в форме Текста. Это все стало возможным благодаря развитию понятия (теории) Текста и методов анализа текстов в современной философии и литературоведении в работах таких авторов как: Мартин Хайдеггер, Эрнст Кассирер, Людвиг Витгенштейн, Ханс Гадамер, Поль Рикёр, Жак Лакан, Вальтер Беньямин, Мишель Фуко, Жак Деррида, Ролан Барт, Михаил Бахтин, Роман Якобсон, Юлия Кристева, Юрий Лотман, Жан Бодрийяр, Умберто Эко, Жерар Женетт, Цветан Тодоров и многие другие.

В ходе развития идей указанных авторов понятие Текста, как и понятие языка, расширились и приобрели новые перспективы. Ещё Хайдеггер писал о том, что «мы существуем ... прежде всего в языке и при языке» [1, с. 259]. Там же, в его статье «Путь к языку», мы найдем его известный тезис: «язык есть дом бытия» [1, с. 272]. Затем у Витгенштейна: «границы моего языка означают границы моего мира» [2, с. 182]. А у Деррида: «ничего не существует вне текста» и «все есть текст» [3, с. 46].

Текст понимается в первую очередь как система, сложноорганизованная и многослойная система – знаковая или символическая система, возникающая, как пишет Деррида, «в развертывании и во взаимодействии разнородных семиотических пространств и структур» [4, с. 228].

Итак, в связи с этим развивались тенденции в исследовании культуры в философии, семиотике, антропологии и в других дисциплинах, рассматривающие культуру в форме Текста. Это произошло в основном под влиянием тенденции структурализма.

Также в семиотике, особенно в Тартуско-московской семиотической школе, Юрием Лотманом был разработан подход к культуре как «семиосфера» или Текст. Лотман пишет, что «с точки зрения изучения культуры, существуют только те сообщения, которые являются текстами. Все прочие как бы не существуют и во внимание исследователя не принимаются. В этом смысле можно сказать, что культура есть совокупность текстов или сложно построенный текст» [5, с. 135].

Также мы можем найти похожий подход у американского антрополога и социолога Клиффорда Гирца. Гирц рассматривает культуру как символическую систему значений, а анализ культуры — это «интерпретация символов и объяснение их значений подобно интерпретации текстов» [6, с. 28]. Он предлагает прочтение и интерпретацию «текста культуры», но при этом он использует это лишь как метафору, которая помогает в анализе феномена культуры, той «образной вселенной, внутри которой поступки людей являются знаками» [6, с. 20].

Это продолжается, как мы упомянули, в тенденциях постструктурализма (и так называемого постмодернизма), которые рассматривают мир культуры как некую сумму текстов различного характера. Данный подход стал одним из фундаментальных подходов к пониманию культуры в культурном повороте в XX веке и его влияние продолжается до наших дней.

Текстуальный подход и основные его понятия были обоснованы на определенном философском представлении, или, скажем так, были сформулированы в контексте философской эпистемы, где все вращалось вокруг человека, его способов репрезентаций бытия и его структур, построенных им, и под влиянием которых он находится. Знак, символ, текст, нарратив, дискурс, интертекст и другие понятия представляют собой ничто иное, как способы человеческого представления и замещения действительности, способы репрезентации, моделирования и передачи смысла. Текстуальный подход в исследовании культуры построен на постановке в центре исследования человека и способов его восприятия и построения им новой реальности, культурной реальности, с использованием способов репрезентаций, т.е. знаковых символических образов. Кроме того, важный момент для понимания данного подхода заключается в том, что при чтении, интерпретации или исследовании культуры также центрируется человек, субъект, исследователь, чьи результаты исследования есть только одна интерпретация данных ему объектов или исследованных им текстов. Это также понимается в современном философском контексте отказа от абсолютной истины и единой правильной версии интерпретаций.

Таким образом мы понимаем, что текстуальный подход дает нам модель понимания, с одной стороны, беспрерывного процесса формирования культуры человеком в знаково-символической сфере, через его деятельность, создания смыслов, построения систем взглядов и артефактов и т.д., то есть писание текста культуры. С другой стороны, модель понимания процесса чтения, интерпретации, исследования или попыток понимания культуры, субъектом-исследователем, используя разные методы и стратегии. Конечно не все представители данного подхода соглашаются с тем, что в процессе формирования культуры, то что мы называли писанием текста культуры, участвует только текстуальная форма или тексты, иначе говоря, что сама культура есть текст или совокупность текстов и не более того. Для таких мыслителей как Гирц и Лотман в культуре присутствуют и такие внетекстуальные факторы, как исторические события, действия и материальные элементы, но эти внетекстовые элементы доступны исследователю только в форме текста, сам текст это «память о тех вне текста находящихся исторических событиях» – пишет Лотман [7, с. 162], т.е. в процессе чтения есть только тексты, символы и знаки, поскольку даже

материальные артефакты культуры есть текст, так как они представляют собой знаки и символы, снабженные смыслами, требующими чтения.

За время развития понятия «текстуальности», так называемый со стороны критиков текстоцентрический подход (текстоцентризм), подвергался критике разными исследователями и на замену ими были предложены новые подходы. Мы вкратце будем подвергать обсуждению основные тенденции и направления в критике идеи текстуальности: например, тенденцию, которая, по нашему мнению, противостоит текстуальности в современной философии и теории искусства, постольку-поскольку она критикует саму основу, на которой строится наш подход. Хэл Фостер – американский художественный критик и историк предлагает назвать эту тенденцию как «возвращение реального» («The return of the real») [8]. Также, иногда, эту тенденцию называют «Новый материализм», но новый материализм можно рассматривать и как одно из направлений данной тенденции. Эта тенденция состоит из множества направлений и проектов современных философов, таких как: Спекулятивный реализм (Квентин Мейясу, Грэм Харман, Тимоти Мортон и др.), Постгуманизм/ингуманизм (Кэтрин Хейлз, Рози Брайдотти, Донна Харроуэй и др.), Акторно-сетевая теория (Бруно Латур, Мишель Каллон, Джон Ло), Виталистический материализм (Джейн Беннетт, Барбара Болт), Акселерационизм (Ник Срничек, Алекс Уильямс, Ник Ланд и др.), Неорационализм (Питер Вульфендейл, Рэй Брасье, Реза Негарестани и др.), Нейроэстетика (Анджан Чаттерджи, Семир Зеки и др.), Теории антропоцена и Теория вещи (Билл Браун, Элизабет Повинелли, Северин Фаулз и др.).

В основе этого поворота возвращения к материальности лежит критика не только текстуального подхода в философии, но и все основные идеи философии, в частности теории познания, модерна и постмодернизма, критика философии от Канта до Деррида, можно даже сказать, от Декарта до Деррида.

Это возвращение не только от текстуальности постструктурализма, но и возвращение от самого субъекта, его систем и структур к чистому «объекту», от так называемого ими корреляционизма к материальности, телесности и объектности самих вещей без субъекта.

Основная идея данной тенденции является критикой особого места, которое занимает субъект в посткантианской философии, или другими словами критика отделения человека от других объектов-вещей, придавая ему особое внимание и исключительное место, при этом ограничивая доступ его познания к самим вещам, самим-по-себе как они есть в действительности. Этот главный кантовский тезис, который не только был принят в современной философии (феноменология, континентальная и аналитическая философия), но и был основой, на которой построена эта философия, заключается в том, что вступая в процесс познания, мы познаем лишь результат отношения нашего субъективного аппарата с внешними вещами, являющимися причинами наших ощущений, а наш аппарат формирует из этих ощущений пространственно-временной опыт, единственный возможный результат познания, т.е. представления, феномена или явления. А сами вещи-в-себе непознаваемы, «мы можем познавать предметы не как вещи в себе, а только как объекты чувственного наглядного представления, т.е. как явления. Отсюда необходимо следует ограничение всякого возможного теоретического знания одними только предметами опыта.» – пишет Кант в критике чистого разума [9, с. 40].

Главный тезис этой тенденции заключен в особенности спекулятивного реализма, в подтверждении наличия у субъекта доступа к вещам самим по себе (Ding an sich), т.е. таким, какими они существуют без субъекта или сознания; к тому, что они называют объект или Абсолют (Великое внешнее). Главный представитель спекулятивного реализма Квентин Мейясу формулирует задачу этой философии следующим образом: «найти “потайной ход»... для того, чтобы преуспеть в том, что современная философия уже на

протяжении двух столетий нам преподносит как невозможное: выйти из самих себя, овладеть «в себе», познать то, что существует независимо от того, есть мы или нас нет» [10, с. 34]. Там же Мейясу излагает цель своей философии и пишет «Мы должны постараться понять, как мышление может получить доступ к некоррелированному — к миру, способному продолжать существовать, не будучи данным. Сказать такое означает также, что мы должны понять, как мышление может получить доступ к абсолютному: бытию настолько непривязанному (первоначальный смысл слова «absolutus»), настолько сильно отделенному от мышления, что оно предоставляет себя как безотносительное к нам — способное существовать независимо от того, существуем мы или нет» [10, с. 35].

Таким образом, попытки этой философской тенденции заключаются в полном отстранении субъекта; в том, чтобы строить онтологию, не выражающую отношения мысли к бытию, а выражающую саму действительность независимо от сознания, субъекта, его мысли и идеи о бытии или реальности. Выражать вещи-в-себе и их свойства, вместо представления, структур, знаков, языка, текста и всего, что создается репрезентацией субъекта. Именно здесь заключается главная критика основ текстуального подхода со стороны данной тенденции, и поэтому для обоснования этого подхода необходимо ответить на эту критику.

Данная тенденция критикует текстуальный подход, обвиняя его, как и всю так называемую ими «послекантовскую» философию – «корреляционизм», в отчуждении от реальности самой по себе, и в построении субъективных репрезентативных конструкций.

Как мы видим, используя их собственную терминологию, данная тенденция ставит себе цель создавать новую философию и онтологию чистых объектов – Объектно-ориентированную онтологию, философию. Суть данной философии в исключении субъекта и всякой связанной с ним корреляции в пользу «объекта». Утверждая, что объекты сами по себе имеют реальное существование без какого-либо субъекта, а субъект имеет возможность познать реальность саму по себе или, как говорит Квентин Мейясу, что «мышление при определенных условиях может прорваться к реальности, как она есть сама по себе, независимо от любых актов субъективности. Иными словами, я настаиваю на том, что Абсолют – то есть абсолютно автономная от субъекта реальность – может быть помыслен субъектом» [11, с. 1].

Также утверждается, что сам субъект есть на самом деле «объект», поэтому здесь отношения между субъектом и объектом рассматриваются как «отношения между объектами» как утверждает Грэм Харман [12, с. 9].

Итак, до того, как подвергать обсуждению основные аргументы представителей этой тенденции, в особенности, объектно-ориентированной онтологии или спекулятивного реализма, предлагаю начать с изложения нашей позиции в теории познания, на которой строятся наши ответы на представленную критику.

Во-первых, начнём с замечания на использованную ими терминологию, по нашему мнению, нельзя называть вещи-в-себе (вещи сами по себе независимо от субъекта и не воспринимаемые им в опыте) объектом, поскольку субъект не имеет к ним доступ (на это доказательство будет далее), а объектом можем назвать только те предметы, которые даны нам в опыте и составляют наш мир или нашу реальность. Вслед за Кантом мы называем объектом только то, что воспринимается субъектом в процессе познания, те образы, которые даны субъекту (вещи-для-нас), а те внешние причины, вызывающие ощущения или предоставляющие условия опыта, можем назвать, во избежание неясности и подмены терминов, как вещи-в-себе. В чем отличие этих объектов, данных нам в процессе познания, от вещей-в-себе, того немыслимого, что не дается субъекту? Ответом на этот вопрос и служит главный тезис кантовской критической философии, состоящий в том, что мы должны понимать, что восприятие и познание происходит через субъективную структуру, систему фиксации и организации данных ощущений, то, что Кант называл рассудком и его

категории, которые представляют из себя субъективные условия познания. А результаты процесса познания, т.е. феномены или явления, являющиеся объектами познания, формируются в субъективных условиях восприятия, внутри сознания человека (явленные нами феномены сознания) и в соответствии с его правилами. Итак, вещи-в-себе являются только внешними условиями познавательного опыта, вызывающие этот опыт, и лишь на основе этого предполагается их существование, но и также полностью отрицается доступ субъекта к ним, так как мы не можем познавать без нашего познавательного аппарата, который устроен определённым образом, без нашего сознания и его условий, которые формируют образы представления, т.е. феномены. Следовательно, по нашему мнению, назвать объектом можно только то, что дается или осознается субъектом, т.е. объекты сознания.

Это было важное замечание для понимания того, что они (в особенности Мейясу и Харман) называют объектами то, что автономно от субъекта и его мышления, и что находится в независимости от того, существует субъект или нет; они подразумевают под этим именно вещи-в-себе, а не о объекты нашего мира или нашей реальности (я использую местоимение «наш» для обозначения данных субъекту феноменов той реальности, где он живет, взаимодействуя с ее объектами). А когда они говорят о субъективных коррелятах, то имеют ввиду данные субъекта в опыте знания (т.е. объекты-для-нас).

В ходе ответа на их критику под понятием Субъективности мы подразумеваем то, что дано субъекту как результат процесса познания, т.е. феномены или явления, то, что предпочитаем назвать объектом, или с ненужным, по нашему мнению, дополнением как объекты-для-нас, поскольку, исходя из вышеизложенного, объект всегда есть только для нас в отличие от вещи-в-себе. А Объективность, которую они используют как независимое от субъекта бытие, т.е. вещи-в-себе, та объективность, которую пытаются охватить спекулятивно – есть не отношения субъекта к бытию вещей, а то, как существуют вещи в действительном бытии по ту сторону субъекта.

Во-вторых, мы представляем, вкратце, нашу модель теории познания, которая основана на кантовской теории познания и представляет собой продолжения критической философии, феноменологии и теории Ч. Пирса о теории знаков и «фанероскопии», но в другом формате, а именно - в текстуальном.

В процессе познания, когда мы вступаем в отношение с внешними причинами наших ощущений (вещи-в-себе), происходит замещение этих внешних факторов (вещей) репрезентациями, конструируемыми сознанием (субъектом и его познавательном аппаратом). Эти репрезентации представляют собой образы представления, т.е. феномены, явления, «фанероны» или объекты сознания (вещи-для-нас).

Следовательно, феномены сознания или те доступные внутренние образы в сознании субъекта замещают собой то, что недоступно нашему сознанию (внешние в-себе), замещают не формулируемое в наших условиях представления; другими словами, замещают то, что мы должны заключать в скобках навсегда, поскольку не имеем другой доступ к ним, кроме как через их замещение другими репрезентациями, т.е. объектами сознания.

Из этого можно вывести, что образы сознания или объекты, феномены или «фанерон»ы, есть ничто иное как знаки. Так как Знак — это нечто, заменяющее некое другое и репрезентирующего его. Если говорить о Знаке как таковом, то Знак понимается, в первую очередь, как репрезентант или репрезентамен.

Итак, из того, что представления, образы сознания или объекты, феномены или «фанероны», а другими словами – то, что получено субъектом как результаты восприятия и познания, исходя из вышесказанного, есть нечто заменяющее те недоступные сами по себе причины, которые запускают процесс познания, а так же принимая во внимание

указанное нами общее определению знака, следует, что эти доступные субъекту результаты есть своего рода Знаки или совокупности знаков.

Мы здесь ограничиваемся общим определением знака в его сущности (или знак как таковой) без необходимых структур и классификаций знаков, для которых нет места в данной работе.

Итак, наш тезис здесь состоит в том, что мы утверждаем первичность знака в процессе восприятия и познания. Первичность следует за тем, что человек, субъект познания, воспринимает действительность только посредством репрезентации и конструирования его в сознании, т.е. посредством знака. Мы можем назвать такого рода знак - первичный знак, или знак-образ представления (т.е. объект, феномен или «фанерон» как первичный знак).

Таким образом, мы можем утверждать, что мир, реальность, воспринимаемая субъектом, есть совокупность знаков и отношения между ними. Реальность – это сумма организованных знаков или система знаков, воспринимаемая, конструируемая и формулируемая субъектом в его сталкивании с внешностью, не входящей в его внутреннюю реальность (в сознании), это знаковая текстовая реальность, в которой находится субъект и не может выходить за ее рамки. Мы говорим о первом этапе восприятия и конструирования человеком первичных результатов процесса познания, т.е. первичные знаки, на основе которых конструируются другие более глубокие, комплексные, многогранные и развитые знаки, вступающие в различные отношения, создавая разные структуры и системы, такие как Язык, культура, искусство или научные модели описания и объяснения. Культура – это сложная и многогранная знаковая текстовая реальность, та совокупность сложноорганизованных, многослойных, снабженных смыслов текстов, созданных полностью деятельностью человека.

Итак, после такого сжатого изложения нашего видения теории познания, на которой основывается наша новая модель текстуального подхода, мы возвращаемся к разбору критики со стороны современной философской тенденции «возвращения реального» или по ту сторону субъекта (и человеческих систем и представления вообще) в объектно-ориентированной философии. Мы попытаемся ответить вкратце на данную критику.

Во-первых, со стороны представителей этой тенденции не было представлено ни одного серьезного доказательства, отвергающего «корреляции» или ограниченного доступа познания субъекта. Они, конечно, представляют множество различных аргументов. Основными аргументами являются аргументы Квентина Мейясу, который ставит себе задачу «отвергнуть всякую форму корреляционизма» [10, с. 1]. Он представил нам два основных аргумента. Первый он называет «проблемой архи-ископаемого» или «проблемой доисторического». Суть этого аргумента в том, что научным образом было доказано существование неких объектов до всякой жизни на Земле (до существования субъекта), и это было доказано через архи-ископаемых объектов или через радиоактивные изотопы, света звёзд и т.д. Он показывает, что наука способна воспроизводить суждения о «доисторической реальности», той реальности, существующей до субъективности. Эти суждения обретают форму научно доказанных описаний, в основном математизированные суждения, наличие таких суждений противоречит принципу «корреляционистов». Он приводит такие примеры: «Поскольку нет наблюдателя, пережившего непосредственный опыт формирования Земли — и даже неизвестно, мог ли бы живой наблюдатель пережить этот опыт из-за высоких температур — мы должны удовлетвориться описанием этого события через «величины», то есть математические данные. Например, что началось оно примерно 4,56 миллиарда лет тому назад, что произошло это не мгновенно, а в течение многих миллионов лет — точнее, десятков миллионов, что это заняло определенный объем в пространстве, который изменялся со временем, и т. д.» [10, с. 21].

Наш ответ на этот аргумент будет следующим: во-первых, всякий объект «доисторического» найден человеком (субъектом) и им проведены над ним работы с помощью каких-то методов; воспринимается такой объект субъектом как вещь-для-нас, а не как вещь-в-себе, постольку поскольку он является воспринимаемым объектом. Другими словами, то, что может предшествовать появлению человека, это вещи-в-себе, т.е. не доступные, не данные человеку; а то что дано в материалах архиископаемого, является объектом (феноменом) или Знаком, ссылающимся на существование в-себе и являющимся предметом интерпретации. Во-вторых, в данном аргументе, и в выше цитируемой части, упускаются многие факторы, играющие главные роли в формировании этих суждений, например для определения времени возникновения событий и их длительности или даже объема в пространстве, проводятся различные операции, посредством наблюдателя современного, а не непосредственного, переживающего эти события, для осуществления этих операций используются различные методы (например, методы определения возраста и т.д.), которые основаны или зависимы от теорий или научных моделей, и только на основе всего этого формируются такие цифры, научные высказывания или суждения.

Придать этим суждениям абсолютную «объективность» или полное соответствие действительности без субъекта, являющимися «свойствами объекта в себе», как утверждает Мейясу [10, с. 8], совершено не оправдано, поскольку мы понимаем, как работает и развивается наука в соответствии с меняющимися теоретическими моделями или парадигмами ученных (т.е. субъекты науки). Даже ученые давно не приводят такие высказывания, которые предоставляют результатам науки абсолютную истину в независимости от человека: вспомним слова великого физика Нильса Бора о том, что «Неправильно думать, что задача физики состоит в том, чтобы выяснить, как устроена природа. Физика касается того, что мы можем сказать о природе.» [13, с. 10].

Итак, этот аргумент никак не доказывает возможности, даже научным образом, помыслить или проникнуть в вещи до существования субъекта; а это лишь может доказать то, что нечто было до всякой жизни на Земле, и может дать модели интерпретации этого в соответствии с полученными наблюдателем экспериментальными данными. Как это было? И какими они, доисторические вещи-в-себе, являются? Ответы на эти вопросы могут быть только субъективные (речь идет о субъекте познания или научных субъектах и их структурах), полученные через корреляцию и репрезентацию субъекта, и находящиеся в определенном научном нарративе. Под субъективностью здесь не имеется в виду индивидуальная субъективность, а скорее - интерсубъективность, научные эксперименты, опыты, теории и факты относятся именно к последней.

Таким образом, все нарративы о «доисторическом», даже научные нарративы, созданы субъектом, и все доисторические объекты, получаемые субъектом в процессе «архи-ископаемого» или другими методами, в первую очередь есть лишь объект-для-нас (феномен), а не вещи-в-себе; и они обретают смысл лишь в их месте, в том или ином субъективном нарративе (такие доисторические объекты, как означающие, обретают смысл только в отношении с другими означающими).

Также Мейясу упоминает, в качестве аргумента на возможность мыслить реальность саму по себе независимо от субъекта, что научные методы, а именно математизация объектов, даёт нам такую возможность. Для него математика может открывать доступ к реальному, по ту сторону субъекта.

Суть первого и второго аргумента заключается в том, что «все те аспекты объекта, которые могут быть сформулированы в математических выражениях, могут содержательно мыслиться как свойства объекта в себе», – утверждает Мейясу [10, с. 8].

Думаю, слабость этого аргумента ясна; на это, частично, мы выше ответили, что сами научные методы, в том числе прикладная математика, есть субъективные методы организации реальности, той реальности, получаемой нами через опыт и конструированный

нашим сознанием, а абстрактная математика, вне зависимости от объектов, т.е. без содержания, как образец чистого формального мышления, указывает лишь на то, как устроено наше мышление, как мы, как субъекты, мыслим исходя из тех способностей или условий разума, которые нам даны (априори), то есть она не указывает ни на какую иную реальность и ее свойства, кроме свойства нашего разума. А в процессе формирования математических выражений об аспектах объектов и их свойств, математика служит только как язык описания, как система референции, наиболее точно выражающая описания нашего опыта, нежели обыденный язык. Поскольку изменение способа описания этих обнаруженных нами объектов и их свойств не дает права признать описываемые свойства соответствующими вещам-в-себе такими какими они являются без субъекта наблюдателя и описывающего. Здесь можно было вообще ограничиться аргументом Канта, заключающимся в том, что геометрия априорна нашему разуму (т.е. условиям нашего мышления и тому, как оно устроено) и именно поэтому должна быть истиной всего воспринимаемого субъектом, но это не дает нам основания думать, что это истина соответствует вещам в себе, которые мы не воспринимаем.

В качестве основного аргумента у Мейясу – это абсолютизация принципа фактичности, который он называет «фактуальность». Для того, чтобы ответить на этот аргумент, нужно разобрать каждый шаг его доказательства и выявить слабость в процессе опровержения. Это займет длительное время и не является темой данной статьи. Но необходимо сказать, что в данном аргументе есть большие противоречия и неправильное использование понятий, и тем более он ничего не доказывает, кроме богатой фантазии автора.

Итак, ещё в качестве доказательства у данной тенденции используются разные аргументы, взятые из биологии, нейробиологии и т.п. И даже из эстетики, например, как у Грэма Хармана, который утверждает возможность отделения объекта от его качества, как это, по его мнению, происходит в процессе оценивания художественных работ.

Ответы на часть этих аргументов мы уже изложили выше (использование научных методов, соответствующие научные парадигмы ученных), а у Хармана и других представителей различных направлений этой тенденции, рассматривающих человека как объект среди множества объектов (объект здесь не подразумевает объект для субъекта, а сам объект вне зависимости от какой-либо субъективности), в ходе представления их гипотез прямого доказательства или аргумента, объясняющего отношения между субъектом и объектом вне интернальности (субъективности) нет.

Теперь стоит возвратиться к представлению нашей модели текстуального подхода, так как это будет необходимо для выяснения дальнейших ответов на критику.

Исходя из вышеизложенного, мы построили текстуальную модель восприятия человеком реальности, в ее первичной форме, как она дается человеку на первом этапе познания и взаимодействия с объектом, и было выведено, что эта первичная форма реальности есть определенного рода знаковая реальность, также мы назвали эти знаки как «первичные знаки». Безусловно мы понимаем, что феномены реальности, в которой субъект находится и реконструируются им, никогда не состоят лишь из первичных знаков, они всегда комплексны. Каждый феномен состоит из различных уровней знаков. Это значит, что любой феномен есть текст, имеющий различные уровни смысла и открытый для множества интерпретаций и моделей описания, соответствующих уровням текста и его типу знаков, их глубин и слойности.

Выше мы определили текст как определенную систему знаков или символов, у этой системы есть свои элементы, механизмы и динамики. Здесь мы говорим о тексте как общей первоначальной исходной форме даже по отношению к языку. Мы это можем найти в исследованиях Юрия Лотмана, который писал, что мы можем «считать текст исходным, а язык производным от него явлением. Это утверждение справедливо и исторически

(появление текстов этого типа, как правило, предшествует языку, текст создается «на никаком» или «еще не известном» языке, но в дальнейшем делается текстом на обычном и тривиальном языке), и теоретически. Во втором смысле оно означает, что текст есть не реализация некоторого языка, а генератор языков» [14, с. 104].

Текст - первичная форма восприятия, даже до языкового, состоящая из первичных знаков, которые пересоздаются в более развитые системы знаков на других уровнях, как внутри языка, и культуры, и их внутренних знаково-текстуальных систем, пересоздает саму первичную текстуальную реальность в другую более организованную, комплексную и имеющую различные смыслы и места в знаково-текстуальной реальности. Именно на этом и основываются такие высказывания как: язык конструирует реальность или реальность опосредуется языком, который творит внутри себя «образ мира».

Мы можем представить эту сложную иерархию, если уместно так выразиться, разного рода знаков, создавших различные уровни и многослойность текстов, как огромные поля или сети находящиеся друг над другом, но не отделённые как в археологических слоях, а как взаимопроникающие между собой во всей широте их бытия, не в равной степени и не по определенной закономерности или системности проникающие друг в друга и динамически развивающиеся и изменяющиеся, образуя очень комплексную структуру (текста), нередуцируемую в упрощениях. Элементы этой структуры, т.е. знаки или референты, всегда ссылаются на другие знаки, другие означающие, представляющие собой интерпретации или иные уровни смысла, без конечного означаемого, поскольку начальная форма восприятия знаковая, т.е. ссылающаяся на другого. Итак, все означаемые есть лишь другого уровня означающие, поскольку они есть интерпретации, или, по Пирсу, «интерпретанты», как знаки другого уровня.

Эти поля текста, находящиеся в состоянии запутанности, формулируются в определенной системности или обретают определенную форму только в процессе чтения, интерпретации, конструкции и организации их субъектом, используя различные методы, которые выявляют те или иные места, грани этих полей.

Культура, в нашем подходе, представляет собой основные и огромные поля человеческой реальности, текст, формирующий разные поля, в которых имеются различные уровни знаков, символов и смыслов, это генератор текстов разного типа и уровнях. Текст культуры и выявление его структур, явлений, механизмов и анализ его проявлений, проникающих в его различные структуры (психические, материальные и т.д.) и есть главный предмет и задача нашего текстуального подхода.

Вот такое богатое представление о доступной реальности и огромной активной роли субъекта, читателя-конструирующего и интерпретатора, дает наш текстуальный подход.

Таким образом, мы представляем такую кардинальную версию текстуального подхода, модель для понимания реальности как Текст, не в метафоричном смысле, как мы видели это у многих исследователей в начале статьи, а кардинальную всестороннюю модель реальности, за рамками которой нет ничего. Сейчас мы можем понять то, что писал Деррида: «Нет ничего вне текста: это означает, что текст не просто речевой акт. Этот стол для меня текст. То, как я воспринимаю этот стол — долингвистическое восприятие, — уже само по себе для меня текст» [15].

Наш главный тезис заключается в том, что Текст – это форма существования объектов, вещей-для-нас, это форма нашего восприятия и конструирования реальности, такие как образы, знаки, символы, за рамками которого не доступно субъекту ничего. Текст – это форма нашего бытия.

Но, важно обратить внимание и на Ничто – неформулируемое в представлениях и невыразимое языком, то, что дано субъектом как порог, границы из которых невозможно, по определению, выходить, и являющееся импульсом создания текстов, которые расщеплены им, но само никогда не отдается, вечно ускользающее от субъекта. На него

необходимо обратить внимание, поскольку оно влияет на формирование текстов, оставляя свои следы в нем.

Итак, сейчас мы можем вкратце представить ответы на другие направления, критикующие подход текстуальности, или заменяющие его другими подходами, такие направления как визуальный поворот, аудиовизуальный поворот или аудиальный подход (голосоцентризм), как, например, у словенского психоаналитика и философа Младена Долара в его работе «Голос и ничего больше» [16].

Визуальный поворот, например, как утверждают, пришёл на смену лингвистического или текстуального в изучении культуры и других предметов через визуальность (искусство, фотография, кино, архитектура и т.д.), но исходя из вышеизложенного мы понимаем, что область визуальности есть не более чем часть текстуальной реальности. И таким образом, все исследования в ходе визуального поворота находятся внутри текста, а не вне его, так как все области визуальности, например, видео-арт, телевидение, медиа-арт, инсталляции, перфоманс и др., есть ничто иное как текст. И это также относится к аудиальному подходу или голосоцентризму; все эти исследования являются исследованиями особого рода текста. Поэтому они не могут заменять знаково-текстуальный подход. Именно потому, что их предмет исследования является частью области, которая затрагивает сам текстуальный подход.

Все методы, используемые в визуальном, аудиовизуальном или аудиальном подходе можем считать, используются в контексте текстуального подхода, как исследования особого рода текста. Эти исследования, безусловно, имеют большую ценность и их результаты очень важны для исследования Текста-культуры.

Итак, мы подходим к концу нашего обоснования текстуального подхода и ответов на основные направления, критикующие его. Нам остаётся только вкратце и тезисно изложить примеры его применения в области культуры.

Наш подход для понимания культуры, ее явлений и механизмов, применяет различные методы в исследовании, не только, но в основном, методы для понимания, анализа и интерпретации текстов, такие как постструктуралистские методы и понятия, раскрывающие механизмы текста (в том числе и текста культуры). И также различные методы, используемые в философском, психологическом, психоаналитическом и культурологическом анализе и т.д.

В качестве заключения тезисно изложим только некоторые выводы, получаемые в результате применения этого подхода и некоторых выбранных нами методов. Эти выводы или тезисы являются только малой частью нашей теории.

Любая культура является текстом, который составляется из множества различных текстов в качестве основных символических и знаковых систем или институтов, дискурсов, исторических событий, артефактов, языковых текстов, дискуссий и многого другого. Текст-культуры формируется в их взаимосвязи и взаимоотношении.

В структурализме считали, что в каждом тексте есть одна центральная точка, идея, на которой построен текст. Мы, в свою очередь, считаем, что одного центра нет и быть не может. Все что есть – это множество фрагментов и их различие.

В Тексте-культуре есть как основные тексты, которые оказали большое влияние на контекст развития той или иной культуры, так и менее важные элементы (тексты).

Текст каждой культуры – это один из нескольких текстов, формирующих гипер-текст мировой культуры или человеческой цивилизации.

Тексты-культуры, составляющие мировой текст, также как внутри самих текстов-культуры, взаимосвязаны механизмом «интертекстуальности».

Каждый текст-культура не есть оригинальный, поскольку в нем есть многие другие тексты из разных культур, предшествующих и современных, но он есть уникальный, его уникальность состоит в том, как связаны в нем внутренние тексты.

Интертекстуальность не позволяет любому тексту считать себя автономным. Интертекстуальность в культурном бытии как феномен, показывающий обмен текстами, знаниями и опытом между культурами, утверждает, что культуры открытые, взаимосвязанные и имеют всеобщий текст.

Следовательно, культура представляет собой очень сложный многослойный текст, комплексную систему, в которой играет роль очень много разных факторов и событий (малых текстов).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. М. 1993. с. 259-273.
2. Витгенштейн Л. Избранные работы / Пер. В. Руднева. М. 2005. 440 с.
3. Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург. 2007. 608 с.
4. Кемеров В. Е. Современный философский словарь / Под ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. М. 2020. 823 с.
5. Лотман Ю. М. Текст и функция // Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Т. I. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин. 1992. С. 135-139.
6. Гирц К. Интерпретация культур. М. 2004. 560 с.
7. Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб. 2000. 704 с.
8. Foster H. The Return of the Real. Cambridge: MIT Press, 1996. 328 p.
9. Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского. М. 1999. 655 с.
10. Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. М. 2015. 196 с.
11. Meillassoux Q. Time without Becoming. Mimesis International, 2014. 52 p.
12. Гайко Г.Г., Бойко А.А. К вопросу о взаимоотношении объектов в объектно-ориентированной онтологии Грэма Хармана // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2020. № 1. С. 5-13.
13. Petersen A. The Philosophy of Niels Bohr // Bulletin of the Atomic Scientists. 1963. Vol. 19. Issue 7. P. 8-14.
14. Лотман Ю. М. Текст как динамическая система // Структура текста - 81. Тезисы симпозиума. М. 1981. С. 104-105. [Электронный ресурс]. URL: http://www.philology.ru/literature1/lotman-81.htm?ysclid=ld1jb2e9t6422033818 (дата обращения: 08.11.2022).
15. Интервью с Жаком Деррида // Мировое древо. М. 1992. № 1. С. 74-135.
16. Долар. М. Голос и ничего больше / Пер. А. Красовец. СПб., 2018. 384 с.

REFERENCES

1. Heidegger M. Put k iazyku [One the Way to Language]. Moscow. 1993. P. 259 - 273. (In Russian)
2. Wittgenstein L. Izbrannye raboty [Selected works]. Moscow. 2005. 440 p. (In Russian)
3. Derrida J. Disseminatsiia [Dissemination]. Ekaterinburg. 2007. 608 p. (In Russian)
4. Kemerov V. Sovremennyi filosofskii slovar [Contemporary Dictionary of Philosophy]. Moscow. 2020. 823 p. (In Russian)
5. Lotman J. Tekst i funktsiya [Text and Function]. In: Lotman J. Izbrannye stat'i v trekh tomakh. T. I. Stat'i po semiotike i topologii kul'tury [Selected articles in three volumes. V. I. Articles on semiotics and topology of culture]. Tallinn. 1992. P. 135 –139. (In Russian)
6. Geertz C. Interpretatsiia kul'tur [Interpretation of Cultures]. Moscow. 2004. 560 p. (In Russian)
7. Lotman J. Semiosfera [Semiosphere]. Saint Petersburg. 2000. 704 p. (In Russian)
8. Foster H. The Return of the Real. Cambridge, MIT Press, 1996. 328 p.
9. Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of pure reason]. Moscow. 1999. 655 p. (In Russian)

10. Meillassoux Q. Posle konechnosti: Esse o neobkhodimosti kontingentnosti [After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency]. Moscow. 2015. 196 p. (In Russian)
11. Meillassoux Q. Time without Becoming. Mimesis International, 2014. 52 p.
12. Gaiko G., Boiko A. K voprosu o vzaimootnoshenii obektov v obektno-orientirovannoi ontologii Grema KHarmana [On the relationship of objects in Graham Harman's object-oriented ontology] // Vestnik Permskogo universiteta. Filosofiia. Psikhologiia. Sotsiologiia, [Perm University Herald. Series “Philosophy. Psychology. Sociology.”]. 2020. № 1. P. 5-13. (In Russian)
13. Petersen A. The Philosophy of Niels Bohr // Bulletin of the Atomic Scientists. 1963. Vol. 19. Issue 7. P. 8-14.
14. Lotman J. Tekst kak dinamicheskaia sistema. [Text as a dynamic system]. In: Struktura teksta - 81. Tezisy simpoziuma. [The structure of the text 81. Abstracts of the symposium.]. Moscow. 1981. P. 104-105. [Electronic resource]. URL: http://www.philology.ru/literature1/lotman-81.htm?ysclid=ld1jb2e9t6422033818 (accessed 08 November 2022). (in Russian)
15. Interv'iu s ZHakom Derrida [Interview with Jacques Derrida] // Mirovoe drevo [Arbor Mundi]. Moscow. 1992. №. 1. P. 74-135. (In Russian)
16. Dolar Ml. Golos i nichego bol'she [A Voice and Nothing More]. Saint Petersburg. 2018. 384 p. (In Russian)

Исследования

Биополитика и биоэтика – две противоположные тенденции современного мира

Анастасия Викторовна Селютина
Преподаватель, Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет, avselyutina@mail.ru

Аннотация: *В статье автор рассматривает концепции биоэтики и биополитики от первых упоминаний в работах до современных форм и направлений, а также их взаимосвязь в современном мире. Отмечается, что биоэтика и биополитика являются противоположными тенденциями современного мира, которые имеют разные объекты и цели, но дополняют друг друга. Биотехнологии несут опасность для человека, поэтому их применение необходимо регулировать и контролировать, чем и занимается биоэтика. Однако польза от биотехнологий ощутима в сфере повышения качества жизни человека, что необходимо в рамках биополитики. Реализации своих целей оба направления добиваются с помощью манипулятивных техник, контроля свободы индивидов и психологической зависимости от цифровых технологий, комфортных условий жизни и т.д. Автор приходит к выводу, что для выживания человечества необходимо найти «золотую середину» между биоэтикой и биополитикой и придерживаться ее.*
Ключевые слова: *Биополитика, биоэтика, биовласть, технологии, цифровизация, медикализация, фармакализация, проблема, исследования, М. Фуко, В.Р. Поттер.*

Biopolitics and bioethics - two contrasting trends in the modern world

Anastasia V. Selyutina
Lecturer, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences, Southern Federal University, avselyutina@mail.ru

Abstract: *In this paper, the concepts of bioethical and biopolitical thought are examined from the first references in works to modern forms and trends, and their interaction in the modern word. It is noted that bioethics and biopolitics are contrasting trends in the modern world, which have different objects and goals, but complement each other. Biotechnologies are dangerous for human beings, so their use should be regulated and controlled, which is what bioethics does. On the other hand, the benefits of biotechnology are tangible in the area of improving the quality of human life, which is necessary within the framework of biopolitics. Both directions achieve their goals through manipulative techniques, control of personal freedom and psychological dependence on digital technologies, comfortable living conditions, etc. The author concludes that for the survival of humanity it is necessary to find and stick to a "golden mean" between bioethics and biopolitics.*
Keyword: *Biopolitics, bioethics, biopower, technology, digitalisation, medicalisation, pharmacalisation, issue, research, M. Foucault, W.R. Potter.*

© А.В. Селютина (Ростов-на-Дону). avselyutina@mail.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 9 (1) (2023) DOI: 10.18522/2415-8682-2023-9-38-48

Развитие биологии (и ее отдельных областей, в том числе и междисциплинарных, и трансдисциплинарных) для человека открывает как множество перспектив, так и множество опасностей экологического, технического, научного и этического толка.

Биологические, генные, медицинские и медицинские технологические исследования в достаточной мере финансируются и развиваются, чтобы поставить перед человечеством следующие вопросы: с какой целью идет это развитие в исследованиях? Какие опасности для человечества и мира они несут? Кто ответственен за их популярность? Как ограничиваются (и нужно ли это) исследования? Какие области знания исследуют новую модернизированную реальность современности? И многие другие.

Современный человек окружен приставками «био» (с 1970-х г.). В науке появляются междисциплинарные науки – биохимия, биофизика, биомедицина, а также биоэтика и биополитика. И комплекс «био» только начинает изучаться. Что такое биоэтика и биополитика? Мы считаем, что это две науки, в разных состояниях направленности по отношению к человеку и человечеству, которые стоят на философских (онтологических, аксиологических, гносеологических, социально-философских) началах и описывают все мотивы процессов, происходящих в современности.

Популярность «био» играет двойственную роль: с одной стороны, обеспечивает актуальность исследований биополитики и биоэтики, но, с другой стороны, осложняет само понимание данных понятий, поэтому сначала рассмотрим их.

Биоэтика как наука зародилась раньше биополитики буквально на 10-15 лет. Впервые данное понятие было употреблено Фрицем Яром в работе «Био-этика: об этике отношений человека к животным и растениям» (1927 г.) [1, с. 96]. Позже понятие биоэтики было сформулировано в 1969-1971 гг. американским онкологом-исследователем В.Р. Поттером в статье «Биоэтика – наука выживания» и книге «Биоэтика. Мост в будущее», который соединил в биоэтике научные факты (рациональность) и нравственные ценности. А также и американским гинекологом и эмбриологом А. Хеллегерсом [2, с. 32], для которого биоэтика – проблемное поле, созданное достижениями биологии и медицины, и представляющее собой взаимодействие биомедицины, философии (как основания биоэтики) и права. И Яр, и Поттер представляли биоэтику как глобальную дисциплину, ориентированную не только на человека. Биоэтика зарождается изначально как область междисциплинарного, она соединяет в себе естественнонаучное (биология, медицина) и гуманитарное (этика, право).

По определению П. Д. Тищенко, биоэтика – это «междисциплинарная область знаний, которая охватывает широкий круг философских и этических проблем, возникающих в связи с бурным развитием медицины, биологических наук и их использованием в сфере здравоохранения и высоких технологий» [3, с. 39]. В этом определении лаконично сформулированы и целевые ориентации биоэтики, и роль ее этической компоненты, и междисциплинарность данной области знания. Кроме того, в этом определении четко зафиксировано, что проблематика биоэтики имеет философский характер.

«Биоэтика – новая область междисциплинарных исследований, формирующаяся на стыке различных наук: биологии, медицины, философии, этики, права, социологии и др.». [4, с. 6]. Традиционное понимание биоэтики складывается в русле отнесения ее к прикладной этике, так как она направленна на поиск, выведение и закрепление как в сознании и поведении человечества, так и в праве, решений сложных этических ситуаций из практики жизни. Эти ситуации существуют в рамках актуальных дискуссионных вопросов – вопросы допустимости абортов, вспомогательно-репродуктивых технологий и исследований на эмбрионах, трансплантации органов и пересадка стволовых клеток, декоративной хирургии, медицинских экспериментов и политики крупных фармацевтических компаний, клонирования, психотерапии (воздействие на психику), модификация сознания и поведения человека, а также манипулирование ими посредством чипов, вживляемых в отдельные части человеческого тела и, в конце концов, эвтаназии, суицида, прекращения лечения и определения смерти человека, а также регуляция проблем,

связанных со здоровьем человека и развития медицины и биологии, отношениями между пациентом и врачом. Все это является развитием трактовки биоэтики А. Хеллегерсом. Другое значение биоэтики (более широкое) – этика жизни вообще. Сюда входят все живые организмы, проблемы экологии и проблема биоразнообразия.

Биоэтика создает социальные механизмы для этического контроля биотехнологий, предостерегает о прогнозированных ситуациях опасности и пытается минимизировать негативные последствия, обеспечивает сохранение человеческой природы, его половой организации, физического, психического и духовного здоровья, увеличению продолжительности жизни и т.д. Для выполнение данных задач пользуется четырьмя основными принципами, выведенными Т. Бошамам и Дж. Чилдерсессом [5], которые реализуются в медицине – принцип уважения автономии пациента (информационное согласие – дисциплинарность в клинике), принцип «делай благо» (только улучшение состояния больного), принцип «не навреди», принцип справедливости. Биоэтика определяет допустимые границы, в которых разрешено «манипулирование» человеческой жизнью и смертью, здоровьем и болезнью: «манипулирование» должно быть направлено на максимально полное соблюдение общих духовно-нравственных принципов человеческой жизни и здоровья человека / пациента [6].

Появилась биоэтика по следующим причинам [7, 8]:

1. Развитие биотехнологий и страх, вызванный их развитием;
2. Ускоренное развитие междисциплинарных исследований человека, начиная с последней трети XX в;
3. Нарастание антисциентистских тенденций в середине 20 в.: сомнения в безграничных возможностях науки, смещение ракурса науки на удовлетворение потребностей;
4. Глобализация – невозможность изучения проблем на уровне одного государства и выход на мировой уровень осознания, анализа и разрешения;
5. Развитие информационных технологий, пропагандирующих стандартизированное поведение;
6. Кризис философской этики 20 в. – разрыв между этическими теоретическими учениями и реальной человеческой практикой (неприменимость абстрактных понятий к конкретным ситуациям);
7. Изменение врачебных практик повлекло и изменение роли, места, функций медицины в обществе, а в конечном результате сформировался ее переход в новое состояние, что можно считать еще одним основанием появления биоэтики. М. Фуко в книге. Возникает новый социальный институт – здравоохранение.

Основными проблемами биоэтики являются – формулирование единого взгляда на определения начала (зарождения) и конца жизни (смерти), а также определение допустимой границы манипулирования жизнью, смертью, здоровьем и болезнью. Это решение таких актуальных вопросов современной науки и в частности медицины как: можно ли назвать эмбрион человеком? Будет ли эмбрион обладать теми же правами, что и взрослый человек, то есть правом на жизнь и другими? Если эмбрион – человек, обладающий равными правами с родившимися людьми, то будет ли аборт – убийством? Возможно ли применение к людям биотехнологий, которые будут менять их геном и/или тело? Должны ли быть границы в применении биотехнологий? Эти и многие другие вопросы сейчас крайне дискуссионные. Единого ответа – нет.

Биоэтика также становится основой мировоззрения, смысловым центром которой является идея ценности жизни и всех живых существ (не только людей). Возникает множество взглядов и мнений насчет этических вопросов современности, переосмысляются старые догматы, формируется новое социально одобряемое поведение, происходит изменение структуры ценностей и потребностей. Например, наука сейчас

поставлена в такое положение, когда ей необходимо сменить приоритеты – не постижение истины любым способом, а направленность на человека и выживание человечества, т.е. она должна стать более «заземленной».

Биоэтика сейчас представляется как социальный институт [5]. Контроль над вмешательством науки и биотехнологий в человеческие жизнь и тело осуществляется на трех уровнях: мировой - правовыми методами (декларации, конвенции, частное законодательство стран в сфере здравоохранения и т.д.), научный - этическими комитетами, состоящими из экспертов и специалистов по теме исследования, а также самими исследователями, которые несут ответственность за свои изобретения (им необходимо представлять какой вред может принести в будущем их исследование). Также современная наука нуждается в механизмах ограничения исследований с участием человека для сохранения жизни, психики и здоровья испытуемых – добровольное информационное согласие, возможность выхода из эксперимента, внешний контроль (этические комитеты).

Биоэтика модернизируется и принимает формы нейроэтики [9] и экологической этики [10, 11]. Экологическая этика регулирует отношения между человеком и природой, формирует новое экологическое мировоззрение, рассматривает аспекты (экономические, политические, этические и др.) охраны природы, устраняет потребительское отношение к природе и занимается проблемами справедливого распределения ресурсов, бедности, голода, климатических изменений и неустойчивости, глобализации и т.д. Нейроэтика контролирует применение к человеку нейротехнологий, результатов исследования мозговых процессов в медицине, торговле, политике и т.д.

На этом оставим биоэтику и перейдем к рассмотрению понятия «биополитика».

«Термин «биополитика» является критическим понятием, используемым с некоторыми вариациями в области политической теории, международных отношений, культурологии, критической социологии и исследований современного общества и процессов глобализации» [12, с. 52]. Следовательно, биополитика является также междисциплинарной.

В 1920 г. шведский учёный Р. Челлен первым выдвинул концепцию биополитики, изучаемой как специальная научная дисциплина [13, с.135]. Он мыслил предмет биополитики как взаимодействие социальных групп – сотрудничество, конкуренция за право обладания ресурсами, необходимыми для существования.

Биополитика наиболее известна по философии М. Фуко [14], и понимается упрощенно как контроль над человеческим родом, над его смертностью, продолжительностью жизни, уровнем и характером заболеваний и т. п. для поддержания жизнеспособности государства. Данное понимание сильно ограничивает весь потенциал биополитики, так как сводит его к двум моментам: статистике и капитализму. Влияние же биополитики на жизнь человека и человечества значительнее, нежели представляется. Биополитика непосредственно воздействует на телесную природу человека посредством воздействия на него через биомедицинские технологии. Биополитика, согласно идеям М. Фуко, не ограничена каким-либо местом, у нее нет определенной локализации, она обозначает переход к совершенно иным технологиям управления, не через специфические локации, например, госпиталь, а через контроль каждого аспекта повседневной жизни.

Особенностью биополитики становится именно восприятие индивидов как живых людей, которые обладают биологическими характеристиками, потребностями [15, с. 255]. Рассматривает биополитика не индивидуальные тела, но множество индивидов, которые формируют массу или народ, который понимается шире, чем народ определенного государства, он не ограничен локальными странами.

Биополитические концепции развиваются на уровне социальной философии, так как содержат теоретические спекуляции, через них прослеживается изменение сферы труда и досуга, социального пространства и т.д. Биополитика выходит за рамки феномена власти.

Она также и философская антропология, так как постулирует основы существования человека.

«Биополитика связана с поиском аналогов всех названных аспектов политики (процессы управления, властные отношения, борьба за власть и конфликты) в различных биосоциальных системах, которые теоретически могут быть построены по принципам эгалитаризма, т. е. полного равенства всех особей в плане распределения ресурсов и управления биосоциальной системой» [16]. Биополитика становится инструментом, посредством которого государство имеет возможность напрямую контролировать население: ограничивать или стимулировать рождаемость, регулировать смертность, уровень здоровья, торговлю, миграцию и профессиональный спектр. Один из инструментов биополитики – медикализация и фармакологизация общества [17]. Биополитика как новый тип управления обществом использует научное знание для обоснования необходимости власти и ее сохранения.

Управление народом/массой осуществляется с помощью «мягкой силы» (манипулирование, конструирование новых потребностей, ценностей и образов социально одобряемого поведения). Цифровизация способствует распространению манипулятивных техник биополитики, обеспечивает индивидов множеством каналов информации, среди которых становится нереально найти истину. Информационный шум блокирует критическое отношение к информации и человеком становится проще управлять. Также развитие цифровых технологий и информационных интернет-ресурсов дают возможность дистанционно, не прикладывая больших усилий, выполнять социальные, коммуникативные, рабочие функции. У людей вырабатывается психологическая зависимость от цифровых технологий [15, с. 256]. В результате цифровизации индивид начинает руководствоваться больше не логикой, а эмоциями, следовательно, его легче становится контролировать.

К настоящему моменту сформировались следующие основные направления биополитических исследований, входящие в предметное поле биополитики: 1) попытки использования современной эволюционной теории и историко-антропологических разработок для анализа политических отношений человека и происхождения государства и общества; 2) использование результатов и методов этологии и социобиологии для решения следующего вопроса: идентичен ли человек в своем поведении другим биологическим видам; 3) изучение влияния психофизиологических аспектов на политическое поведение; 4) перенос исследовательской техники, методов, первоначально возникших в биологии, на политологические исследования; 5) разработка на основе биополитических исследований конкретных экспертных оценок, прогнозов и рекомендаций для решения практических политических проблем [18, с. 120]. Мы можем заметить, что данные направления довольно обширные и дискуссионные. Практически все направления сближены с проблемным полем биоэтики. Направление биоэтики находится под контролем этических и медицинских комитетов. Биополитика не контролируется никем, так как у нее нет центра, нет одного владельца (по М. Фуко).

На сегодняшний день можно говорить о, как минимум, двух траекториях расширения семантического поля биополитики: первая будет связана с образованием новых терминов, представляющих собой гибриды традиционных терминов политической науки и корня «био» («биовласть», «биолегитимность»), а вторая – с возникновением целого ряда терминов, которые в своем составе корня «био-» не имеют, но обращаются к проблемам взаимодействия жизни и политики («танатополитика», «некрополитика», «этополитика», «антропополитика», «политика жизни», «молекулярная политика») [19]. Танатополитика и некрополитика (А. Мбембе) осмысливают политики не с точки зрения жизни, а с точки зрения смерти. В танатополитике остро стоит вопрос о жизни и смерти человека, ведь умерший человек также подвержен политическому, властному (статистическому) и

биомедицинскому контролю (морг, трансплантация органов, перемещение тела, статистические расчеты, капитал (способы погребения и цены на них) и т.д.). В центре некрополитики находится вопрос контроля ресурсов, деление населения на группы и дискриминация («лишние люди»), а также возможность уничтожения человечества. Этополитика постулирует гармонию моральных принципов и государственных законов. «Политика жизни» ищет способы повышения качества жизни, так как все имеют право на наилучшую жизнь. А молекулярная политика своим объектом считает не человека, не множество индивидов, а генофонд, то есть выходит на генетический уровень.

Как у биополитики, так и у биоэтики есть различные формы, направления, что говорит о том, что единой теории нет ни у одной из этих дисциплин. Они развиваются динамично и сам их статус, предмет и даже объект еще не определены.

Пусть биоэтика и появилась раньше, чем биополитика, но при рассмотрении их взаимоотношений становится понятно, что биоэтика по большей мере призвана санкционировать деятельность биополитики, т.к. она вырабатывает конкретные принципы и нормы поведения, которым следуют на современном этапе все сферы жизни общества и знания.

Биоэтика в наше время стала настолько авторитетной, что ее деятельность не подвергается негативной оценке, в отличие от биополитики, которая ассоциируется больше со структурой или институтом порабощения и манипулирования человеком. Биоэтика стоит на позиции пропагандиста умеренности, справедливости, позитивности деятельности, просвещения и деантропоцентризма, однако на самом деле является такой же капитализированной и угнетающей человека программой, что и биополитика. Биоэтика является ценностным регулятивом деятельности человечества, однако не стоит слепо верить тому, что проповедует лишь светлое и доброе. Она также подвержена финансовым и маркетинговым видоизменениям по запросу. Отличие в этом плане от биополитики только в изначальной идее: биополитика – эффективное управление населением/массой; биоэтика – установление принципов этики в реальной жизни и контроль за научным прогрессом. Следовательно, и биополитика, и биоэтика обманывают человека. Так есть ли между ними разница?

Проблема свободы в биоэтике и биополитике.

В биоэтике «свобода» - основополагающая категория. Основой ее является свобода выбора пациента, то есть уважение к свободе пациента выбирать. Но выбирать что? Представляется дольно широкий ассортимент выбора – от лечащего врача и клиники и до корпорации, выпускающей фармацевтические препараты; от информирования о диагнозе до информационного согласия о проведении операции; от аборта и до эвтаназии. Причем люди думают, что этот выбор принадлежит сугубо им, что не совсем верно. Пациент программируется на стандарты поведения (принятие таблеток, посещение врача, выполнение упражнений), целью которых является сохранение его здоровья с большей выгодой. Чем больше человек ощущает, что он свободен, тем сильнее захлопывается капкан биополитики и биовласти, так как без понимания свободы их и не было бы. Осознание того, что есть свобода, заставляет вырабатывать новые варианты разорвать оковы власти. В то же время «побег от власти» приводит к тому, что власть начинает ужесточать методы удержания влияния. Получается замкнутый круг: стремление к свободе – новая технология властвования –- стремление к свободе. Биополитика и биоэтика предполагают, что люди будут бороться за свою свободу. И контролируют данный процесс. Таким образом, имеем скрытые механизмы подавления свободы человека, так как они основаны на «мягкой силе» и новых нормах поведения, что мешает индивиду выявить факт принуждения его к определенным действиям. Биоэтика открыто провозглашает свободу человека, тем не менее, влияя на него, а биополитика не скрывает, что управляет людьми.

Проблема жизни и смерти.

Биополитика табуирует смерть, ее цель – продлить жизнь населения как можно дольше, контролировать демографию, показатели благополучия и т.д. Население должно быть счастливым и долгоживущим, чтобы выполнять свои трудовые функции, продлевать жизнь государству, а также потреблять. Биоэтика, наоборот, «вновь открывает смерть», «заколдовывает и очаровывает» ей мир. Она рассматривает вопросы сознательного искусственного прекращения жизни, дает право человеку самому определять срок его продолжения жизни (речь идет о тяжело больных людях, которым не помогает медикаментозные способы обезболивания, и у которых нет шанса на выздоровление). Также вопрос о жизни и смерти поднимается при обсуждении проблем абортов, развития генетики, эмбриологии, генной инженерии и т.д. Более глобальные темы биоэтики приобретают футурологические черты и ставятся следующим образом: что ждет человечество – выживание или самоистребление (в результате падения демографии, бедности генофонда, технологий, войны и т.д.). Биоэтика пытается корректировать и санкционировать те исследования, которые могут привести к закату человечества. Биополитика не старается смотреть так далеко – главное – настоящее и недалекое будущее.

О страхе как инструменте биополитики и биоэтики.

Обе тенденции стоят на «страхе и ужасе» человечества перед будущим. Темп научного прогресса ускоряется, а человек не успевает за развитием технологий. Также политическая обстановка становится все более напряженной и люди начинают со страхом смотреть в будущее. Однако в биоэтике страх более выражен, так как человек понимает, чего именно он боится – смерти, болезни, лишения самоидентификации и так далее. В этом смысле биоэтика – инструмент биополитики.

Страх может вызываться не только состоянием неопределенности будущего, но и искусственно с помощью СМИ – сюжеты о терроризме, войнах, экономических кризисах и т.д. Человек стремится защитить себя, защитить свое личное пространство и личные данные, поэтому добровольно делится информацией о себе.

Таким образом, биоэтика и биополитика, имея определенные альтернативные взгляды, могут взаимодополнять друг друга. Биоэтика пусть и появилась раньше, но ее рождению поспособствовала «биологизация» политики. С помощью медикализации и фармакализации, что биоэтика, что биополитика могут манипулировать сознанием человека. Биотехнологии несут для человечества как пользу, так и опасность, так как могут привести к вымиранию, вышедшим из-под контроля экспериментам и т.д. Просчитать результаты и последствия исследований бывает крайне сложно, что ставит человечество перед страхом будущего. Цели биополитики и биоэтики различны, также как и их популярность. Биоэтика сама никем не управляет за рамками контроля за выживанием человечества, а когда ей необходимо управлять – она обращается к биополитике. В отношениях биоэтики и биополитики для наибольшей польз для человечества необходимо придерживаться «золотой середины», которая заключается в том, чтобы допускать к развитию те био- и нейротехнологии, которые безусловно несут пользу для выживания и благополучия человечества, при этом контролируя индивидов в вопросах и ситуациях, в которых они могут принести себе и окружающему миру непоправимый вред.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кожевникова М. Биоэтика: возвращение к истокам // Знание. Понимание. Умение. 2017. № 1. [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/bioetika-vozvrashchenie-k-istokam (дата обращения: 01.05.2023).
2. Кетова Т.Н. Биоэтика как этап развития гуманизма // Учёные записки Первого Санкт-Петербургского государственного медицинского университета имени академика И. П.

Павлова. 2015. № 22 (4). [Электронный ресурс]. URL: https://doi.org/10.24884/1607-4181-2015-22-4-31-34 (дата обращения: 01.05.2023).
3. Тищенко П. Д. Биоэтика // Этика: Энциклопедический словарь. М. 2001. С. 39-41
4. Кафаров Т. Э., Рамазанов М. Р. Биоэтика как новое направление в морально-этическом дискурсе современного общества // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. 2015. № 1 (185). [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/bioetika-kak-novoe-napravlenie-v-moralno-eticheskom-diskurse-sovremennogo-obschestva (дата обращения: 01.05.2023).
5. Никулина М. А. Биоэтика как институциональный механизм социального контроля современного научного знания // ИВД. 2014. № 4-1. [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/bioetika-kak-institutsionalnyy-mehanizm-sotsialnogo-kontrolya-sovremennogo-nauchnogo-znaniya (дата обращения: 01.05.2023).
6. Арпентьева М. Р. Жизнеутверждение как содержание социальной биоэтики // Здоровье человека, теория и методика физической культуры и спорта. 2018. № 1 (8). [Электронный ресурс]. URL: http://hpcas.ru/article/view/3815 (дата обращения: 01.05.2023).
7. Князев В. Н., Федорин В. В. Предпосылки формирования биоэтики и конституирование ее предмета: философско-методологический анализ // Вестник ВятГУ. 2016. № 1. [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/predposylki-formirovaniya-bioetiki-i-konstituirovanie-ee-predmeta-filosofsko-metodologicheskiy-analiz (дата обращения: 01.05.2023).
8. Никулина М. А. Социокультурные основания генезиса биоэтики // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2014. № 4. [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/sotsiokulturnye-osnovaniya-genezisa-bioetiki (дата обращения: 01.05.2023).
9. Сидорова Т. А. Нейроэтика между этикой и моралью // Идеи и идеалы. 2018. № 2 (36). [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/neyroetika-mezhdu-etikoy-i-moralyu (дата обращения: 15.06.2023).
10. Спринчан С., Сычев А.А. Экологическая этика как форма интеграции естественно-научного и гуманитарного знания // Интеграция образования. 2015. Т. 19. № 3. С. 100-107.
11. Губанов Н. Н., Губанов Н. И., Черемных Л. Г., Доценко М. Ю. Биоэтика и экологическая этика в современном обществе // Гуманитарный вестник. 2021. № 4 (90). [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/bioetika-i-ekologicheskaya-etika-v-sovremennom-obschestve (дата обращения: 16.06.2023).
12. Яркеев А.В. Концепция биополитики и её генеалогия // Научный журнал «Дискурс-Пи». 2020. № 1 (38). С. 50–59.
13. Кузнецова А. А. История становления биополитики как направления политологических исследований // Вестник МГОУ. 2022. №1. [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/istoriya-stanovleniya-biopolitiki-kak-napravleniya-politologicheskih-issledovaniy (дата обращения: 01.05.2023).
14. Погоняйло А. Г. Биополитика: контекст и текст философии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2020. Т. 36. Вып. 4. С. 657–674.
15. Шипулин В. О. Биополитические технологии власти в эпоху цифры // Ученые записки НовГУ. 2023. № 3 (48). [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/biopoliticheskie-tehnologii-vlasti-v-epohu-tsifry (дата обращения: 15.06.2023).
16. Самарина Т. В. Биополитические формы поведения человека (философско-методологический анализ) // Философия права. 2014. № 1 (62). [Электронный ресурс].

URL: https://cyberleninka.ru/article/n/biopoliticheskie-formy-povedeniya-cheloveka-filosofsko-metodologicheskiy-analiz (дата обращения: 01.05.2023).
17. Желнин А. И., Барг О. А. К критике биополитической экономии: перспективы управления человека своей биологией в контекст современного перехода от биовласти к биополитике и кризиса медицины // Социум и власть. 2018. № 6 (74). С. 36-45.
18. Зуб А.Т. Биополитика: методология социального биологизма в политологии // Логика, методология и философия науки. Материалы к VIII Международному конгрессу по логике, методологии и философии науки. М. 1987. Вып. 3. С.114-148.
19. Аласания К. Ю. "Биополитика": интерпретации и смыслы в современном социально-политическом знании // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2020. №1 (62). [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/biopolitika-interpretatsii-i-smysly-v-sovremennom-sotsialno-politicheskom-znanii (дата обращения: 01.05.2023).

REFERENCES

1. Kozhevnikova M. Bioe`tika: vozvrashhenie k istokam [Bioethics: Return to the roots] // Znanie. Ponimanie. Umenie. [Knowledge. Understanding. Mindfulness.]. 2017. № 1. [Electronic resource]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/bioetika-vozvraschenie-k-istokam (accessed: 01.05.2023). (In Russian)
2. Ketova T.N. Bioe`tika kak e`tap razvitiya gumanizma [Bioethics as a stage in development of humanism] // Uchyony`e zapiski Pervogo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo medicinskogo universiteta imeni akademika I. P. Pavlova [The Scientific Notes of the Pavlov University]. 2015. № 22 (4). [Electronic resource]. URL: https://doi.org/10.24884/1607-4181-2015-22-4-31-34 (accessed: 01.05.2023). (In Russian)
3. Tishhenko P. D. Bioe`tika [Bioethics] // E`tika: E`nciklopedicheskij slovar` [Ethics: The encyclopedic dictionary]. Moscow. 2001. P. 39-41. (In Russian)
4. Kafarov T. E`., Ramazanov M. R. Bioe`tika kak novoe napravlenie v moral`no-e`ticheskom diskurse sovremennogo obshhestva [Bioethics as a new direction in the moral and ethical discourse of modern society] // Izvestiya vuzov. Severo-Kavkazskij region. Seriya: Obshhestvenny`e nauki [Izvestiya Vuzov. North Caucasus region. Series: Social Sciences]. 2015. № 1 (185). [Electronic resource]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/bioetika-kak-novoe-napravlenie-v-moralno-eticheskom-diskurse-sovremennogo-obschestva (accessed: 01.05.2023). (In Russian)
5. Nikulina M. A. Bioe`tika kak institucional`ny`j mexanizm social`nogo kontrolya sovremennogo nauchnogo znaniya [Bioethics as an institutional mechanism of social control of modern scientific knowledge] // IVD. 2014. № 4-1. [Electronic resource]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/bioetika-kak-institutsionalnyy-mehanizm-sotsialnogo-kontrolya-sovremennogo-nauchnogo-znaniya (accessed: 01.05.2023). (In Russian)
6. Arpent`eva M. R. Zhizneutverzhdenie kak soderzhanie social`noj bioe`tiki [Life affirmation as the content of social bioethics] // Zdorov`e cheloveka, teoriya i metodika fizicheskoj kul`tury` i sporta [Human Health, Theory and Methodology of Physical Culture and Sports]. 2018. № 1 (8). [Electronic resource]. URL: http://hpcas.ru/article/view/3815 (accessed: 01.05.2023). (In Russian)
7. Knyazev V. N., Fedorin V. V. Predposy`lki formirovaniya bioe`tiki i konstituirovanie ee predmeta: filosofsko-metodologicheskij analiz [Prerequisites for the formation of bioethics and the constitution of its subject: philosophical and methodological analysis] // Vestnik VyatGU. 2016. № 1. [Electronic resource]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/predposylki-formirovaniya-bioetiki-i-konstituirovanie-ee-predmeta-filosofsko-metodologicheskiy-analiz (accessed: 01.05.2023). (In Russian)

8. Nikulina M. A. Sociokul`turny`e osnovaniya genezisa bioe`tiki [Socio-cultural bases of the genesis of bioethics] // Gumanitarny`e, social`no-e`konomicheskie i obshhestvenny`e nauki [Humanities, socio-economic and social sciences]. 2014. № 4. [Electronic resource]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/sotsiokulturnye-osnovaniya-genezisa-bioetiki (accessed: 01.05.2023). (In Russian)
9. Sidorova T. A. Nejroe`tika mezhdu e`tikoj i moral`yu [Neuroethics between ethics and morality] // Idei i idealy` [Ideas and Ideals]. 2018. № 2 (36). [Electronic resource]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/neyroetika-mezhdu-etikoy-i-moralyu (accessed: 15.06.2023). (In Russian)
10. Sprinchan S., Sy`chev A.A. E`kologicheskaya e`tika kak forma integracii estestvenno-nauchnogo i gumanitarnogo znaniya [Environmental ethics as a form of integration of natural science and humanitarian knowledge] // Integraciya obrazovaniya [Integration of Education]. 2015. № 3. V. 19. P. 100-107. (In Russian)
11. Gubanov N. N., Gubanov N. I., Cheremny`x L. G., Docenko M. Yu. Bioe`tika i e`kologicheskaya e`tika v sovremennom obshhestve [Bioethics and ecological ethics in modern society] // Gumanitarny`j vestnik [Humanitarian Bulletin]. 2021. № 4 (90). [Electronic resource]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/bioetika-i-ekologicheskaya-etika-v-sovremennom-obschestve (accessed: 16.06.2023). (In Russian).
12. Yarkeev A.V. Koncepciya biopolitiki i eyo genealogiya [The concept of biopolitics and its genealogy] // Nauchny`j zhurnal «Diskurs-Pi» [Scientific Journal “Discourse-Pi”]. 2020. № 1 (38). P. 50–59. (In Russian).
13. Kuzneczova A. A. Istoriya stanovleniya biopolitiki kak napravleniya politologicheskix issledovanij [History of the formation of biopolitics as a direction of political science research] // Vestnik MGOU. 2022. № 1. [Electronic resource]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/istoriya-stanovleniya-biopolitiki-kak-napravleniya-politologicheskih-issledovaniy (accessed: 01.05.2023). (In Russian).
14. Pogonyajlo A. G. Biopolitika: kontekst i tekst filosofii [Biopolitics: context and text of philosophy] // Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya. [Vestnik of St. Petersburg University. Philosophy and Conflictology.]. 2020. V. 36. Iss. 4. P. 657–674. (In Russian).
15. Shipulin V. O. Biopoliticheskie texnologii vlasti v e`poxu cifry` [Biopolitical technologies of power in the age of numbers] // Ucheny`e zapiski NovGU [Scientific Notes of NovSU]. 2023. № 3 (48). [Electronic resource]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/biopoliticheskie-tehnologii-vlasti-v-epohu-tsifry (accessed: 15.06.2023). (In Russian)
16. Samarina T. V. Biopoliticheskie formy` povedeniya cheloveka (filosofsko-metodologicheskij analiz) [Biopolitical forms of human behaviour (philosophical and methodological analysis)] // Filosofiya prava [Philosophy of Law]. 2014. № 1 (62). [Electronic resource]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/biopoliticheskie-formy-povedeniya-cheloveka-filosofsko-metodologicheskiy-analiz (accessed: 01.05.2023). (In Russian).
17. Zhelnin A. I., Barg O. A. K kritike biopoliticheskoj e`konomii: perspektivy` upravleniya cheloveka svoej biologiej v kontekst sovremennogo perexoda ot biovlasti k biopolitike i krizisa mediciny` [Towards a critique of biopolitical economy: the prospects of human management of his biology in the context of the modern transition from biopower to biopolitics and the crisis of medicine] // Socium i vlast` [Socium and Power]. 2018. № 6 (74). P. 36-45. (In Russian).
18. Zub A.T. Biopolitika: metodologiya social`nogo biologizma v politologii [Biopolitics: methodology of social biology in political science] // Logika, metodologiya i filosofiya nauki. Materialy` k VIII Mezhdunarodnomu kongressu po logike, metodologii i filosofii nauki [Logic, methodology and philosophy of science. Materials for the VIII International Congress on Logic, Methodology and Philosophy of Science]. M. 1987. Iss. 3. P. 114-148. (In Russian).

19. Alasaniya K. Yu. «Biopolitika»: interpretacii i smy`sly` v sovremennom social`no-politicheskom znanii [“Biopolitics”: interpretations and meanings in modern socio-political knowledge] // Kaspijskij region: politika, e`konomika, kul`tura [Caspian region: politics, economics, culture]. 2020. № 1 (62). [Electronic resource]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/biopolitika-interpretatsii-i-smysly-v-sovremennom-sotsialno-politicheskom-znanii (accessed: 01.05.2023). (In Russian).

Тема чуда в технократическом дискурсе и в альтернативной науке[1]

Елена Всеволодовна Золотухина-Аболина
Д. ф. н., профессор, Южный федеральный университет, elena_zolotuhina@mail.ru

Аннотация: *Статья посвящена рассмотрению двух дискурсов о чуде: технократического и характерного для альтернативной науки. Автор подчеркивает неистребимость темы чуда, которое выступает своеобразной культурной универсалией, свойственной любым эпохам. Под чудом понимается благое событие, нарушающее известные законы природы и порядок обыденной жизни, оно вызывает удивление и восторг и оценивается как непостижимое для ума. Традиционная версия чуда, говорится в статье, предполагает наличие трансцендентного, Бога (в христианстве), который и является источником чуда. Однако в научно-технической цивилизации, где возобладал материализм, свидетельство о чуде оценивается как сказка или ложь, тема чуда вытесняется за пределы научного рассмотрения, которое выступает эталонным. При этом, впрочем, говорить о чуде не перестают, но разговор перемещается в околонаучную область публицистического технократизма или в сферу маргинальной науки, концепции которой официально не признаны. По мнению автора, технократический подход трактует чудо как исключительно рукотворное, основанное на научном знании и стремится «стать на место Бога», создавая сверхчеловека. Альтернативная наука в лице холономного голографического подхода, напротив, видит чудо как прорыв в эмпирическую реальность глубинной сверхразумной основы мира, связанной со свойством нелокальности. То есть, чудо «естественно», хотя и принадлежит иному пласту бытия, оно исходит не от фигуры Бога, а от «импликативного порядка». В конце статьи автор утверждает, что чудо в любые времена остается чудом, если оно не становится повторяющимся моментом повседневности.*

Ключевые слова: *Дискурс, чудо, чудеса, Бог, наука, технократизм, импликативный порядок, холономный подход.*

The theme of the miracle in technocratic discourse and in alternative science

Elena V. Zolotukhina-Abolina
Ph.D., Full Professor, Southern Federal University, elena_zolotuhina@mail.ru

Abstract: *The article is devoted to the consideration of two discourses about the miracle: technocratic and characteristic of alternative science. The author emphasizes the indestructibility of the miracle theme, which acts as a kind of cultural universal characteristic of any epoch. A miracle is understood as a good event that violates the known laws of nature and the order of everyday life, it causes surprise and delight and is evaluated as incomprehensible to the mind. The traditional version of the miracle, the article says, assumes the presence of a transcendent God (in Christianity), who is the source of the miracle. However, in a scientific and technical civilization where materialism has prevailed, the testimony of a miracle is evaluated as a fairy tale or a lie, the theme of a miracle is pushed beyond the limits of scientific consideration, which acts as a reference. At the same time, however, they do not stop talking about a miracle, but the conversation moves to the near-scientific field of the public*

[1] «Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда «Религиозные и секулярные дискурсы о чуде» № 23-28-00254, https://rscf.ru/project/23-28-00254/

Keywords: *Discourse, miracle, miracles, God, science, technocracy, implicative order, holonomic approach.*

© Е.В. Золотухина-Аболина (Ростов-на-Дону). elena_zolotuhina@mail.ru. Южный федеральный университет. **Южный Полюс 9 (1) (2023) DOI: 10.18522/2415-8682-2023-9-49-56**

Постановка проблемы.

Задача этой статьи - взглянуть на толкования феномена *чуда*, как оно видится и как о нем говорится в дисциплинах, претендующих на причастность к науке и технике. Напрашивается вопрос: стоит ли задаваться вопросом о чуде, когда в современном мире идут войны, бушуют экономические кризисы, происходят мировоззренческие перевороты? До чуда ли? Думается, тема чуда важна и сейчас, потому что, как писал наш великий поэт Ф.Тютчев «Чему бы жизнь нас ни учила, но сердце верит в чудеса…» И в монотонности повседневности, и в тяжелых испытаниях человек нередко надеется на чудо и молит о нем, даже если не верит в реальность духовного мира. Тогда он просит о чуде судьбу и случай, упорно уповая на лучшее. Так происходит потому, что интуитивно под словом «чудо» имеется в виду *необычайное счастливое событие, нарушающее известные законы природы и противоречащее повседневному опыту. Чудо уникально, экстраординарно, оно изумляет и потрясает, и оно несет благо*.

Несколько слов об истории вопроса.

Когда-то, в далекие эпохи, которые нынче видятся как «традиционное, донаучное общество», чудо и чудеса были важнейшей составной жизни и мира, потому что сам мир виделся как пронизанный коммуникацией с нечеловеческими духами иного порядка, причем с духами сильными и загадочными. И чудеса были разные – и добрые, и злые (опасные). Мифологическое и религиозное сознание находило для чудес место в мироустройстве, хотя и не растворяло их в обыденности, люди удивлялись и радовались благим чудесам и опасались «злых чудес», при этом само «чудо» (не имеющее множественного числа) означало прежде всего необычайное *благое* событие. Выражения «чудесный», «чудотворный», «чудо, как хорош!» свидетельствуют о радости и восторге.

Для религиозной мысли, в частности, христианской, чудо – *это результат вмешательства Бога в мир*. Если не Бога, то ангелов и архангелов, то есть, *высших* духовных инстанций, трансцендентных, надэмпирических. Конечно, кое-что умеют и темные силы, дьявол, бесы, но они лишь производят мелкие колдовские пакости, а не чудо в высоком смысле слова. Подлинное чудо – спасение на краю гибели, воскресение из мертвых, Богоявление, дар пророчества, неуязвимость - является *сакральным и сверхразумным*, оно не постижимо даже для самого могучего ума. Представление о чуде всегда связано с ощущением *тайны*, непостижимости и величия, с полаганием того, что есть *над людьми, фундаментальнее людей, что способно разом изменить все и отменить привычное.* Описывая нуминозный опыт, Р. Отто отмечает: «…сам этот предмет, *религиозно*-таинственное, подлинное mirum (чудо – *прим. авт.*), есть, чтобы выразить его вернее всего, *«совершенно иное»*…– чужое и чуждое, выпадающее из сферы привычного, понятного, знакомого, противостоящее этой сфере как «сокрытое» вообще и *поэтому* наполняющее душу остолбенелым изумлением» [1, с. 44]. И даже если оставить область возвышенных христианских переживаний и обратиться к народным поверьям и легендам, то и там мы ощутим встречу с чудом как с тайной и силой, когда неведомое властно входит в обычную жизнь.

Однако технико-технологическое развитие и рост научного знания все более вытесняли представление о чуде в область предрассудков и суеверий. Современным и прогрессивным стало отрицать чудеса. В XX веке безраздельно возобладал в качестве образца научно-технический дискурс, который *не признает чудес и не говорит о них*.

Официальная наука вытесняет представление о чуде в область либо сказок, либо мошеннических фокусов, в крайнем случае чудеса допускаются как тема развлекательного контента – фэнтези, фантастических боевиков, компьютерных игр. Этот «уход чуда» отмечал в своих работах уже К.-Г. Юнг. Он сетует: «Сегодня, к примеру, мы говорим о «материи», мы описываем ее физические свойства. Мы проводим лабораторные эксперименты, чтобы продемонстрировать некоторые из этих свойств. Но слово «материя» остается сухим, внечеловеческим, чисто интеллектуальным понятием без какого-либо психического содержания. Насколько отличается прежний образ материи – Великой Матери, - который мог вместить в себя и выразить глубокий эмоциональный смысл Матери-Земли» [2, с. 86]. Видя материю Великой Матерью, интеллект - Отцом всего, Юнг усматривает в них чудо и полагает, что без этого усмотрения чуда человек становится менее человечным, потому что теряет связь не только с природой, но и с глубинами собственной души. Для человека важно быть связанным с тайной, с теми слоями реальности, из которых являются чудеса. Однако, не ликвидируя тайн, современная культура весьма потеснила их.

Научный и «околонаучный» взгляд.

Совершенно очевидно, что наука, *построенная по типу физики* и направленная на исследование законов эмпирического мира, а также технология, обращающая знание в практические инновации, не может принять *сакрального непостижимого* чуда, которое вызывает потрясение своей парадоксальностью и таинственностью. В основе науки лежит рациональность и прагматическая проверка, причем проверка эта относится в первую очередь к внешнему опыту, который может быть единообразно повторен и формализован. Стоит отметить, что дисциплины, которые имеют дело с внутренним миром людей, например, *психология*, как правило, более терпимы к сюжету чудес. Но в собственно гуманитарном знании акцент разговора о чуде проставляется на *переживании чуда*, а не на чуде как внешне-эмпирическом факте. В рамках психологии или экзистенциальной философии допустимо говорить о «чуде любви» или «чуде понимания», то есть усматривать чудесное именно в душевной жизни. А вот естественная и техническая наука, связанная в том числе с информационными процессами, это *ярко выраженный материализм*, это обращенность к событиям вещественной разделяемой реальности, которой свойственны повторяющиеся серийные отношения. Если мы не получаем гарантированного многократного подтверждения феномена в материальном мире, то вправе ставить его реальность под сомнение, опровергать, обвинять сторонников критикуемого взгляда во лжи и подтасовке. Для естественнонаучного *материализма* есть доказанные факты, но *нет чудес*: в рамках этой парадигмы человек умирает навсегда, тело подчинено законам природы, сознание – результат эволюции, а чужой внутренний мир от нас закрыт. Доказательства не принимаются, другие точки зрения оцениваются как несостоятельные. И именно научно-материалистический взгляд стал наиболее влиятельным в сегодняшней технико-технологической цивилизации.

И все-таки феномен *чуда* – это *культурная универсалия*, он присутствует у всех народов в любую эпоху, до конца не исчезает. Поэтому к загадке чуда в любые времена тянутся пытливые умы. В наши дни познавательное стремление осмыслить природу чуда, будучи выдворено за ворота науки, переместилось в близкие к официальной науке, но все же спорные области знания и мышления. Такими выступают, во-первых, *философская публицистика, обсуждающая сюжет доминирования технико-технологического развития, и альтернативная наука.* У истоков того и другого стоят крупные ученые, но технократическая публицистика и альтернативная наука по-разному связаны с наукой официальной. «Альтернативщики» с их трактовкой чудесного в большинстве случаев отторгаются научным истеблишментом как маргиналы, ведущие теоретический флирт с идеализмом. К сожалению, последовательный материализм часто выступает оковами творческой мысли. Верно говорит о нем Р.-А. Уилсон: «Материалист-фундаменталист – это

современный идолопоклонник; он создал образ мира, и ему поклоняется» [3, с. 41]. Технократы же (не только публицисты, но и фантасты), напротив, не вступают с официозом в явную конфронтацию. Они позиционируют себя как активные продолжатели, энтузиасты путей официальной науки, при этом доводя до крайности идею *всесилия человека в эмпирическом мире.* Это сторонники *искусственного чуда, основанного на знании*, так сказать, «большие роялисты, чем сам король».

Бросим же короткий взгляд на *две отмеченные версии* чуда, бытующие в современном «околонаучном разговоре»: на *технократический, проект, который готовит для человека трансугуманистическое будущее* и на *холистическую концепцию, уводящая к древнему мистицизму, но вооруженную аргументами и терминологией науки.* Их разработчики позволяют себе полет фантазии и вольные прогнозы, за что подвергаются критике и получают множество возражений. Но ведь и сама наука – это не застывшие формулы учебников, а живой поиск, борьба версий и гипотез, и даже противостояние парадигм. Вспомним пассаж, который находится почти в самом конце знаменитой книги Т. Куна «Структура научных революций»: «Ученые выдвигают фантастические идеи и пускаются в выборочную охоту за новыми фактами, соответствующими их фантазиям. Это можно было бы назвать процессом, в котором «наука создает свой собственный мир» (если помнить, что слово «создает» здесь имеет особый, побуждающий к размышлению смысл)» [4, с. 384].

Кратко характеризуя толкование чуда в двух отмеченных нами подходах, отметим, что само слово «чудо» не обязательно в них употребляется, но речь идет именно о *фактах* и *практических тенденциях,* которые, несомненно, *чудесны, фантастичны, невероятны и потрясают воображение*, ибо идут вразрез со всем нашим сегодняшним опытом жизни в повседневном мире.

Технократия и трансгуманизм: чудо победы над материей.

Технократизм как образ мысли и действия является неким односторонним продолжением *светского антропоцентризма*, в полной мере наследующий *активизм человека-материалиста,* направленный на подчинение природы и на максимальное использование ее возможностей для собственных нужд. Изобретения человечества, умение людей оборачивать природу против нее самой, инженерная деятельность становятся в технократизме ведущим трендом, лозунгом которого является «*чудеса мы умеем делать сами*!». Вот как квалифицирует технократизм автор книги «Технократизм – вектор развития глобализации» А.В. Миронов: «Современное проявление технократизма: «по отношению к природе – это экспансия машинной техники в область взаимодействия человека и природы, туда, где до этого ее не было. В социальной сфере технократизм – это технизация социальных структур, это «техника власти». В духовной – рационализация всех форм духовной жизни человека: абсолютизация достижений науки, изменение характера искусства, явление масскультуры и многое другое» [5, с. 27]. Технократизм, постепенно оттесняя человека, выдвигает на первый план развитие техники и технологии, и это стремительное развитие само является чудом из чудес и, как полагают технократы, является источником самых удивительных, восхитительных и потрясающих возможностей, это поистине *фонтан рукотворных чудес*, о которых раньше и помыслить было невозможно. Не вдаваясь на этих страницах в полемику с технократами, обратим внимание на одно из наиболее выразительных его проявлений – *трансгуманизм.* Именно трансгуманизм, стремящийся вторгнуться со всем арсеналом технических возможностей в человеческое тело, обещает наиболее великое чудо, означающее победу над материей – технически достигнутое *бессмертие.* Кроме того, он провозглашает полное усовершенствование человека, его способов восприятия и мышления, его слияние с машиной и информационным полем, невиданные творческие и познавательные возможности.

Представители трансгуманизма, к которым порой причисляют и Илона Маска, находят свою идейную платформу у иранского фантаста и футуролога Ф. М. Эсфендиари, у основателя крионики Роберта Эттингера, у «отца нанотехнологий» К. Э. Дрекслера, у ученого в области искусственного интеллекта Марвина Мински. Для трансгуманистов Бог умер, и, если трансцендентного не существует, то на его место *становится человек*; таким образом, тема *сакральности и непостижимости снимается с повестки дня*. Трансгуманизм существенно отличается от гуманизма тем, что куда смелее замахивается на роль Всевышнего, желая радикально трансформировать человеческую природу, создать на базе техники и информационных технологий *сверхчеловека*. Здесь усилиями человеческого ума производятся чудеса, немыслимые в другие эпохи, и в то же время трансгуманисты, по существу, пытаются воплотить мечту средневековых и нововременных магов: сделать человека независимым от материи, пространства и времени, одарить его безграничной свободой. И что же это, как не чудо?

Идея крионики, киборгизации, информационного перемещения человеческой субъективности из одного искусственного тела в другое, тема замыкания разных умов в единую энерго-информационную систему – все это стремление *чудесно преодолеть все ограничения эмпирического мира*. Яркую поддержку идей трансгуманизма с его техническими и научно-практическими чудесами мы находим и у западных [6], и у отечественных авторов [7]. Иные усматривают здесь глубинную связь современного-технического и древнего- магического. Однако большинство авторов видят в такого рода попытке «подменить собой Бога» большие опасности и беды [8, с. 5]. Критик технократизма Марк Дери в конце своей книги «Скорость убегания: киберкультура на рубеже веков» приводит цитату из фантастического романа, которая говорит сама за себя в вопросе о попытках чудесно поместить человеческий разум в машину: «…вспомним о персонаже романа «Синнеры», который, бродя в бестелесном виде по киберпространству, неожиданно сталкивается лицом к лицу с худшим из своих страхов: ”*Я не могу вспомнить, что значит иметь тело…* Ему захотелось закричать от отчаяния, но кричать было нечем.”» [9, с. 429].

Конечно, здесь возникает масса вопросов и проблем. Во-первых, не проявится ли эффект мага-недоучки, когда негативные последствия перевесят позитивные? Во-вторых, останутся ли у чудо-киборгов эмоции и мораль? В-третьих, не образуют ли сверхлюди замкнутую «касту бессмертных» и каков будет смысл их вечной жизни? Но трансгуманизм, проповедуя рукотворное чудо, видит в перспективе сверхчеловеческого по большей части плюсы. Он пробуждает надежды на достижимое чудо для всех. Не станет ли подобное чудо рукотворным же кошмаром?

Холономный взгляд: чудо в глубине реальности.

Вторую трактовку чуда, как мы уже отметили, мы можем найти рамках холономной, голографической парадигмы, сложившейся в 60-х-70-х годах XX века. Она изложена в работах физика Дэвида Бома [10], исследователя мозга Карла Прибрама [11], психолога Станислава Грофа [12]. То есть, у истоков концепции находятся солидные именитые ученые, а не авторы фэнтези. При холономном подходе *чудо не производится людьми*, но оно все же перестает быть совершенно непостижимым и священным, недоступным пониманию. Оно становится *естественной глубинной характеристикой мира*. За пределами обыденного пространства времени, за рамками вещества и механической причинности, царящей в макромире, на энерго-информационном уровне находится «импликативный» (или «имплицитный») порядок, которому присущи квантовые эффекты и свойство нелокальности. Это совершенно меняет картину мира, стирает границу материального и идеального и открывает путь любым чудесам. «В отличие от идеалистов и материалистов, – отмечает С. Гроф, - Бом предполагает, что материю и сознание нельзя объяснить друг через друга или свести друг к другу. И то, и другое – абстракции имплицитного порядка, их общего основания, и представляют поэтому нераздельное

единство…Они являются не отражением реальности и не ее непосредственными описаниями, а интегральной частью холодвижения» [12, с. 102].

Говоря другими словами, в фундаменте реальности находится превосходящее наше воображение Сверхсознание, из которого постоянно рождаются и человеческое сознание, и вещество, и энергия. Оно обладает континуальной природой, но подобно световому лучу разделяется на бесчисленные множества целостных паттернов, каждый из которых выступает субъектом: люди, животные, растения, клетки, молекулы, атомы. Импликативный порядок – это гигантская голограмма, где каждый фрагмент способен воспроизводить любую другую точку и все целое. Именно поэтому в экспериментах С. Грофа, который он проводил много десятилетий, люди – существа, обладающие сознанием, могли переживать *чудесные превращения*: отождествляться с другими людьми, животными, растениями, клетками и молекулами, попадать в прошлое своих родителей и предков, заглядывать в будущее, встречаться с богами разных религий [13]. «Холонавты» не испытывали психических отклонений и способны были вынести из своих духовных путешествий в «расширенное сознание» подтверждаемую информацию о реальном мире, которой не знали раньше. С ними происходили чудеса ничуть не меньшие, чем испытывает Алиса в знаменитой сказке Л. Кэролла «Алиса в стране чудес». Определенные психологические техники помогали им войти на время в импликативный порядок.

Потому С. Гроф делает вывод, согласующийся с теорией Бома-Прибрама, что мы, люди, с нашей биологией и нашей культурой, - лишь одно из многочисленных проявлений этого порядка, в котором возможно все, что угодно, мы – монады Сверхсознания, и можем вступать с ним в прямой контакт.

Писатель М. Талботт в книге «Голографическая вселенная» особо выделяет главу «Шкатулка, полная чудес», где приводит множество примеров чудесных случаев психокинеза, излечений молитвами, удивительной неуязвимости тела при пытках, полной толерантности к воздействию огня, ситуаций создания общей реальности при гипнозе, материализаций предметов прямо из воздуха. Он считает, что все они могут происходить потому, что в основе материальных вещей присутствует импликативный порядок, где не действуют физические, химические и биологические законы, выведенные нами на базе повседневного эмпирического опыта. В конце главы он пишет: «Как мы уже видели, сегодняшняя наука совершенно неспособна принять во внимание различные феномены, приведенные в данной главе, и поэтому вынуждена игнорировать их. Однако, если такие исследователи как Гроф или Тиллер правы, и сознание способно воздействовать на импликативный порядок, тогда голограмма, называемая вселенной, способна создать любую реальность, любой закон физики, – то есть возможны любые чудеса» [14, с. 188].

Принадлежа этому порядку, мы уже по определению бессмертны, и в этом смысле нам нет нужды изобретать себе «трансгуманистическое бессмертие». Мы и так постоянно проходим через превращения, переходя с одного уровня космического порядка на другой: из духовных сфер в материальные и обратно, из жизни в жизнь, никогда не умирая и лишь трансформируясь. И это не зависит ни от «воли Бога» в его традиционном религиозно-церковном понимании, ни от наших человеческих изобретений. *Чудо вечности Я, вечности души дано нам изначально*. По этому поводу представитель холономного подхода Кен Уилбер замечает: «В определенных пределах, самость может временно бродить по всему спектру сознания – она может регрессировать, или двигаться вниз по холархии бытия и познания; она может двигаться по спирали, повторно сливаться с каким-то уровнем или возвращаться к нему. Более того… она может испытывать временные пиковые переживания любой из этих надличностных сфер, таким образом, кратковременно «перепрыгивая» на эти высшие уровни реальности» [15, с. 54].

А чудеса в рамках привычной эмпирии возможны потому, что время от времени в нашем мире плотной материи возникают некие *фильтры*, через которые *импликативный*

порядок врывается в обыденную жизнь, тогда-то происходят волшебные исцеления, наблюдается телепатия и телекинез, человеческое тело без травм выдерживает огонь и сталь, становится возможно предвидеть будущее, попадать в чужое сознание, видеть прошлое, встречаться с существами и сущностями с иных планов бытия. Все это «сплошная невозможность» лишь с обыденной точки зрения и с позиций механистической науки, для тех, чья картина мира ограничена эмпирической реальностью. Но для тех, кто понимает подлинно строение бытия, это лишь свидетельство пластичности и многообразия проявлений импликативного порядка. Это «вполне законные чудеса».

Впрочем, надо отдать должное сторонникам холизма: они не считают, что человеку с его разумом доступны *все чудесные глубины* реальности. Они отдают себе отчет в *ограниченности* человека, *воплощенного в теле*: мы можем осознавать сам *принцип*, но, обладая линейным мышлением, не в силах действительно прочувствовать и оценить те сверхвозможности, которые таятся в Сверхсознании. «Естественное чудо» мировой голограммы, хотя и можно инетеллектуально схватить как некий абрис, но невозможно понять, оставаясь в пределах повседневного разума. Поэтому оно остается *сверхразумным и в чем-то непостижимым.* Не секрет, что маргинальные научные поиски, от которых захватывает дух, на новом уровне и в иной терминологии воспроизводят древние идеи мистицизма и построения эзотерических концепций.

Вместо заключения.

Наше небольшое исследование показывает, что, несмотря на успехи научно-технического развития, тема чуда не уходит из культуры, принимая в ней разные формы и толкования. Думается, все способы говорить и думать о чуде, соотноситься с ним, сосуществуют в наши дни: это и *традиционное видение* чуда как исходящего от Бога и по его воле, как сакрального и непостижимого. Это и *трансгуманистический* подход, где все представляется доступным и постижимым, а человек – главным вершителем чудес. Это и *холономное* видение, где чудо пробивается в мир из глубины бытия – не столь сакральное как в религиозной вере, но все же недоступное для обычного ума, требующее выхода в «расширенное сознание».

Вероятно, *чудо оказывается невозможным* и как факт, и как переживание, *только в одном случае* – когда оно становится повторяющимся элементом обыденной жизни. В этом смысле чудо похоже на удовольствие – оно бледнеет от привычки, постоянно повторяющееся чудо – уже не чудо, а ожидаемое и планируемое событие, которое не удивляет и не потрясает. Впрочем, нам скорее всего, не грозит опасность «остаться без чуда».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Отто Р. Священное. СПб. 2008. 272 с.
2. Юнг К.-Г. Подход к бессознательному // Юнг К.-Г.Архетип и символ М. 1991. С. 23-94.
3. Уилсон Р.-А. Новая инквизиция. СПб. 2001. 240 с.
4. Кун Т. Структура научных революций М. 2001. 608 с.
5. Миронов А.В. Технократизм – вектор развития глобализации. М. 2009. 132 с.
6. Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х. М. 2017. 127 с.
7. Турчин А. В., Батин М.А. Футурология. XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа? М. 2013. 263 с.
8. Кутырёв В. А. Унесённые прогрессом: эсхатология жизни в техногенном мире. СПб. 2016. 300 с.
9. Дери М. Скорость убегания: киберкультура на рубеже веков. М., Екатеринбург. 2008. 478 с.
10. Бом Д. Квантовая теория. М. 1965. 728 с.

11. Прибрам К. Языки мозга. М. 1975. 464 с.
12. Гроф С. За пределами мозга. М. 1993. 504 с.
13. Гроф С. Космическая игра. М. 1997. 256 с.
14. Талботт М. Голографическая вселенная. М. 2004. 368 с.
15. Уилбер К. Интегральная психология М. 2004. 412 с.

REFERENCES

1. Otto R. Svyashchennoye. [Das Heilige]. Saint-Petersburg. 2008. 272 p. (In Russian)
2. Yung K.-G. Podkhod k bessoznatel'nomu. [Approach to the unconscious] // Yung K.-G. Arkhetip i simvol [Archetype and Symbol]. Moscow. 1991. P. 23-94. (In Russian)
3. Uilson R.-A. Novaya inkvizitsiya. [The New Inquisition]. Saint-Petersburg. 2001. 240 p. (In Russian)
4. Kun T. Struktura nauchnykh revolyutsiy. [The Structure of Scientific Revolutions]. Moscow. 2001. 608 p. (In Russian)
5. Mironov A.V. Tekhnokratizm – vektor razvitiya globalizatsii. [Technocratism is a vector of globalization development]. Moscow. 2009. 132 p. (In Russian)
6. Kharauey D. Manifest kiborgov: nauka, tekhnologiya i sotsialisticheskiy feminizm 1980-kh. [A manifesto for cyborgs: Science, technology, and socialist feminism in the 1980s]. Moscow. 2017. 127 p. (In Russian)
7. Turchin A. V., Batin M.A. Futurologiya. XXI vek: bessmertiye ili global'naya katastrofa? [Futurology. XXI century: immortality or global catastrophe?]. Moscow. 2013. 263 p. (In Russian)
8. Kutyrëv V. A. Unesënn·yye progressom: eskhatologiya zhizni v tekhnogennom mire. [Carried away by Progress: The Eschatology of life in the technogenic world]. Saint-Petersburg. 2016. 300 p. (In Russian)
9. Deri M. Skorost' ubeganiya: kiberkul'tura na rubezhe vekov. [Escape velocity: Cyberculture at the End of the Ctntury]. Moscow, Yekaterinburg. 2008. 478 p. (In Russian)
10. Bom D. Kvantovaya teoriya. [Quantum theory]. Moscow. 1965. 728 p. (In Russian)
11. Pribram K. Yazyki mozga. [Languages of the Brain]. Moscow. 1975. 464 p. (In Russian)
12. Grof S. Za predelami mozga mozga. [Beyond the brain]. Moscow. 1993. 504 p. (In Russian)
13. Grof S. Kosmicheskaya igra. [The Cosmic Game]. Moscow. 1997. 256 p. (In Russian)
14. Talbott M. Golograficheskaya vselennaya. [Holographic universe]. Moscow. 2004. 368 p. (In Russian)
15. Uilber K. Integral'naya psikhologiya. [Integral psychology]. Moscow. 2004. 412 p. (In Russian)

Рецензии на книги

«Минойская религия» Нанно Маринатос

Андрей Александрович Кириллов
К. ф. н., доцент, кафедра социальной философии, Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет. aakirillov@sfedu.ru

Аннотация: *Обзор посвящён 30-ти летнему юбилею выхода в свет первого издания книги известной американской исследовательницы Нанно Маринатос - «Минойская религия. Ритуал, образ и символ». Основное внимание уделяется авторскому обоснованию автономного исследовательского статуса «минойской религиозности» по отношению к микенским верованиям и эллинской религии. В тексте рассматривается методологическая установка автора монографии, которая заключается в постепенном переходе от археологических исследований к исследованиям историко-религиоведческим, базирующихся на подробном анализ иконографического материала, дающего автору ключ к новому пониманию религиозного мира минойской цивилизации. Обрушается внимание на различные подходы и исследовательские установки (А. Эванс, М. Нильссон, А. Перссон, С. Пигготт, В. Буркерт), оказавшие влияние на позицию Н. Маринатос, а так же полемические обстоятельства, способствующие раскрытию её авторского подхода – реконструкция минойского ритуал и расшифровка его содержания на основе оригинальной иконографии и «с помощью внутреннего анализа данных».*
Ключевые слова: *Нанно Маринатос, минойская религия, религия и ритуалы минойского Крита, религии эгейского региона, реконструкция ритуала, минойская иконография, церемониальное олицетворения, экстатическое прозрение, кратическая сакрализация, минойский культ и микенские верования.*

Minoan Religion by Nanno Marinatos

Andrey A. Kirillov
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of Social Philosophy, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences Southern Federal University
aakirillov@sfedu.ru

Abstract: *The review is dedicated to the 30th anniversary of the publication of the first edition of the book by the famous American researcher Nanno Marinatos – «Minoan Religion. Ritual, image and symbol». The main attention is paid to the author's justification of the autonomous research status of "Minoan religiosity" in relation to Mycenaean beliefs and Hellenic religion. The text examines the methodological attitude of the author of the monograph, which consists in a gradual transition from archaeological research to historical and religious studies based on a detailed analysis of iconographic material, which gives the author the key to a new understanding of the religious world of the Minoan civilization. Attention is drawn to various approaches and research installations (A. Evans, M. Nilsson, A. Persson, S. Piggott, V. Burkert), who influenced the position of N. Marinatos, as well as the polemical circumstances contributing to the disclosure of her author's approach – the reconstruction of the Minoan ritual and deciphering its content based on the original iconography and «with the help of internal data analysis».*
Keywords: *Nanno Marinatos, Minoan religion, religion and rituals of Minoan Crete, religions of the Aegean region, ritual reconstruction, Minoan iconography, ceremonial personification, ecstatic epiphany, Cratic sacralisation, Minoan cult and Mycenaean beliefs.*

© А.А. Кириллов (Ростов-на-Дону). aakirillov@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 9 (1) (2023) DOI: 10.18522/2415-8682-2023-9-57-64

В 2023 году исполняется 30 лет с момента выхода в свет первого издания «Минойская религия. Ритуал, образ и символ» – Marinatos, N. (1993). Minoan Religion: Ritual, Image and Symbol, Columbia: University of South Carolina Press, известной американской исследовательницы из университета Иллинойс[1], археолога, искусствоведа [1] и специалиста в области «эгейской религиозности» [2] – Нанно Маринатос, к сожалению, на русский язык это исследование переведено не было и по этой причине не получило широкого обсуждения в отечественной антиковедческой традиции.

Автор монографии в своём обобщающем тексте конкретизирует «сложные темы в истории минойских исследований», делая вопрос о верованиях и ритуальных практиках «доисторических минойцев» лейтмотивом своего интереса, обращаясь к контексту культуры Восточного Средиземноморья. Надо отметить, что такой широкий взгляд имеет под собой глубокую и разностороннюю осведомлённость автора в богатом археологическом и иконографическом материале культурного региона, что позволяет говорить об успешной попытке дать обобщающую картину «минойской религиозности» в период 30-летней дистанции [3][2] после выхода в свет объёмной работы Мартина П. Нильссона [4]. Но в отличии от шведского коллеги, Н. Маринатос сильной стороной своего исследования делает фактор, который М. Нильссон наоборот рассматривал как существенное затруднение, охарактеризованное им точно и метафорически как-то, что минойская религия представляет собой книгу с иллюстрациями, но без текста [5]. В свою очередь, Н. Маринатос настаивает на том, что «…если мы хотим получить какую-либо историческую или социальную информацию о Минойском Крите, в нашем распоряжении есть только археология» [6, с. 1].

Основной упор Н. Маринатос делает на выстраивании стратегии анализа и интерпретации минойских религиозных объектов, артефактов, образов и символов, которые находят своё обобщённое понимание в понятии «минойского ритуала». Это позволяет ей, опираясь на историко-религиозный подход, сочетая археологический, исторический, семиотический и культурно-антропологический подходы, прийти к новому пониманию религиозного мира минойской цивилизации. Можно ли говорить о том, что задачей профессора из университета Иллинойс стала амбициозная попытка реконструировать минойские ритуальные практики в их аутентичном, первоначальном контексте, скорее всего да, но несомненно, то, что исследователь ставит в центр своего внимания «минойский ритуал» и связанную с ним символику и иконографию. Для автора монографии очень важно показать, что нельзя делать заключения о характере минойской религиозности на основе выводов из классической греческой религии исторического периода или на аналогии «наивного приравнивания иностранных обычаев» к обычаям минойской культуры. Альтернативой этому должна стать позиция, опирающаяся на сбалансированный междисциплинарный подход, который позволяет автору конвертировать свой значительный опыт в качестве полевого археолога в поле теории и методологии сравнительного религиоведения, социальной антропологии и искусствоведения, ориентированного на внутреннюю феноменологию «минойских свидетельств»: – «Самым серьезным является отсутствие только внутреннего анализа минойских свидетельств; это решающий шаг в рассуждении; в противном случае на основе

[1] Nanno Ourania Marinatos, PhD Professor Emeritus Classics and Mediterranean. Department of Classics and Mediterranean Studies, University of Illinois.

[2] Можно отметить, что в этот период выходит ещё одна интересная книга, который работает в схожем проблемном поле, правда с иными исследовательскими ориентирами – Walter Pötscher: Aspekte und Probleme der minoischen Religion: ein Versuch. (Religionswissenschaftliche Texte und Studien, 4.) Pp. viii + 282; 48 figs. Hildesheim, Zürich and New York: Georg Olms, 1990. DM 98.

свидетельств навязываются модели» [6, с. 8-9]. От чего призывает избавить автор монографии, прежде всего от стереотипической установки рассматривать «минойско-микенскую религию» как развивающуюся предварительную стадию исторической «религии эллинской», Н. Маринатос подчёркивает, что «поиск истоков» все еще доминирует во многих современных исследованиях греческой религии [7]. Подход, в котором «минойская религия» рассматривается не столько сама по себе, сколько как прообраз более поздних греческих культов, неминуемо ориентирует исследователей на сомнительную установку рассматривать «минойскую религию» сквозь призму «примитивного мышления» и «магии плодородия и растительности» [8], за рамками исторической природы данного феномена. Необходимость преодоление данного подхода (эволюционизм, свойственный середине 19 века) подтолкнула автора монографии к манифестации отчётливой позиции – «У меня возникло искушение поднять вопросы, которые более актуальны для историка религии, чем для археолога» [6, с. 10]. Не устраивает автора и искусственность описательного конструкта «минойско-микенская религия», которая рассматривается «как будто это одно и то же», при очевидном различии культуры жителей материка и Крита, причину такого смешения двух понятий Н. Маринатос видит, в том, что значительная часть микенской иконографии и культовых принадлежностей была заимствована у минойцев [6, с. 11]. Такой авторский взгляд даёт возможность рассматривать минойскую и микенскую религии как «последовательные автономные и отличные друг от друга системы», а не примитивные прообразы эллинской религии и культовых практик.

Автор «Минойской религии»» последовательно выступает против позитивистски ориентированной школы Новой археологии, которая, по её мнению, «проявляет тенденцию к маргинализации религии» (указывается на неуловимость религиозной реальности и излишние спекуляции в понимании ментальных процессов). В своей монографии Н. Маринатос, как раз и берётся опровергнуть главный критический тезис Новой археологии – «кто может утверждать, что понимает религию, которая не оставила после себя письменных источников?» [6, с. 10]. Имея последовательный полемический мотив, американская исследовательница выводит для себя искомый сценарий – это реконструкция как минойского религиозного ритуала, так и всей минойской культурной модели в целом, которая, по меткому выражению Стюарта Пигготт [9], на которого ссылается Н. Маринатос, базируется на неразделённости религия и жизни, когда одна придает смысл и согласованность другой «неизвестным нам способом». Эта линия проблематизации позволяет автору монографии ярко и риторически подчеркнуть свою аргументационную позицию: «Если мы сведем изучение культуры к классификации керамики и количественной оценке данных (с некоторой примесью социально-экономической сферы), то сфера деятельности гуманитария может уступить место сфере деятельности псевдонаучного» [6, с. 10].

Что касается непосредственно методологических предпочтений, то автор монографии прямо указывает на структурализм, семиотику, антропологию религии и культурную антропологию, как те научные и философские подходы, актуально повлиявшие на методологию исследования. Однако, самое решительное влияние на модель реконструкции «минойской религии» Н. Матинатос, по её словам, оказали взгляды и позиции Вальтера Буркерта – «Вместе с ним я твердо верю, что существует уровень объяснения человеческого поведения, который восходит к нашему происхождению как человеческого вида» [6, с. 10]. Тут необходимо отметить, что немецко-швейцарский учёный и философ В. Буркерт [10, 11, 12] в своих исследовательских установках особое внимание уделяет «психологической причинности и биологическим корням» человеческого

поведения, в поле культурно-исторической и религиозной деятельности [13][3]. Таким образом, выступая уже в роли историка религии, Н. Маринатос постулирует для своего замысла формулу реконструкции, которая будет ориентироваться на три компонента – человеческое поведение, как видовая характеристика, культурная спецификация и психология, в том числе индивидуализированная. Автор монографии убеждён, что при изучении и реконструкции минойского ритуала, даже в отсутствии у нас «понятных текстов», мы можем добиться значительного прогресса в понимании религиозной системы, если будут объединены: современные теоретические с актуальными археологическими данными и сравнительный материал из других культур [6, с. 11] – Египет, Ближний Восток и Микенский материк, которые имели историческую связь с минойским Критом.

Важным методологическим ориентиром, которым преимущественно пользуется автор монографии выступает семиотический подход при расшифровке специфики архитектурных сооружений и иконографических сцен – «Чтобы понять знаки, я попытался провести корреляции, которые раскрывают их внутренние связи. Таким образом, даже если конкретный смысл не может быть полностью понят, структура, по крайней мере, раскрывается» [6, с. 11]. Вторичным и это из текста следует определённо, для Н. Маринатос выступает процедура использования сравнительного материала из греческой религии, здесь автор монографии старается последовательно избегать исторической ретроспекции, которую же сама рассматривала как направление для критики этой тенденции у А.Эванса и А. Перссона.

Содержание монографии выдержано в диахронической перспективе и охватывает все периоды существования «минойской религиозности» - одна начальная глава посвящена додворцовому периоду – «Культ мертвых на Предпалатическом Крите / 13»[4], глава замыкающая общее повествования - переходу к последворцовой эре – «Минойская религия после падения дворцов / 221»[5]. Автор монографии сознательно уделяет основное место «религии Крита» - в период «Новых дворцов»[6] (с 3 по 10 главы монографии), так как он наиболее богато представлен иконографическим материалом, хотя и справедливо отмечает, что «…очевидно, что есть возможности для дополнительной работы на этих ранних и поздних этапах» [6, с. 12]. На протяжении всего текста научной монографии, автор уделяет больше внимания ритуальной практике, сознательно ставя «минойские верования» на второй план. Здесь читатель может встретиться с результатами применения разнообразных методологических схем, которые актуализирует автор монографии с одной главной целью – выйти на уровень анализа «внутреннего символического выражения «минойской религии»: «Это потому, что я убеждена, что ритуал может быть расшифрован с помощью внутренний анализ данных и обращение к антропологии религии, в то время как верования народа едва ли доступны без письменных текстов» [6, с. 12]. Таким образом, Н. Маринатос чётко артикулирует свою основную цель - понять минойскую религию в целом, принимая

[3]Burkert, S&H, 35-58. «Tracks of Biology and the Creation of Science», Gifford Lectures (Univ. of St. Andrews, Scotland 1989). В последствии, на основе этого лекционного цикла вышла отдельная публикация - Walter Burkert, Creation of the sacred: tracks of biology in early religions. Gifford lectures. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996. xii, 255 pages.
[4]Chapter 2 The Cult of the Dead in Prepalatial Crete / 13 (Культ мёртвых в додворцовом Крите / 13)
[5]Chapter 11 Minoan Religion after the Fall of the Palaces / 221 (Минойская религия после падения дворцов / 221).
[6]Chapter 3 The Palaces as Cult Centers / 38 (Дворцы как культовые центры / 38)
Chapter 4 The Shrines in the Palaces / 7 6 (Святыни во дворцах / 7 6)
Chapter 5 Town Shrines and Nature Sanctuaries / 112 (Городские святыни и природные святилища / 112).
Chapter 6 The Priesthood / 127 (Священство / 127).
Chapter 7 Goddesses and Gods / 147 (Богини и небожители / 147).
Chapter 8 Shrines and Rituals / 175 (Святыни и ритуалы / 175).
Chapter 9 The World of Nature / 193 (The World of Nature / 193)
Chapter 1o Ritual Contests, Hunting, and Rites of Passage / 201 (Ритуальные состязания, охота и обряды перехода / 201).

во внимание ее доступное нам символическое выражение, а также свойственную ей историческую и социальную обстановку – «…археологические находки могут быть лучше поняты с помощью дополнительной информации из искусства» [14]. Религиозные системы, считает автор монографии, носят скорее динамичный, нежели статичный характер, в соответствии с этим, при каждом изменении социальной структуры, будут происходить также изменения в религии.

Какие же результаты мы можем иметь, если последуем за избранной Н. Маринатос стратегией исследования и реконструкции минойского религиозного ритуала? Можно выделить как минимум три основных сюжетных элемента, которые для нас раскрывают минойскую религию с её оригинальных и неповторимых характеристик, базовая их которых – о тождестве религиозного и социального в минойской культурной традиции:

1. Церемониальное олицетворения бога/богини (the god/ goddess impersonation ceremonies) - отсутствие культовых статуй как «основных очагов культа во время Дворцового периода» может быть рассмотрено как аномалия, - «Мое объяснение заключается в том, что они стали ненужными из-за церемоний олицетворения бога/богини» [6, с. 243];
2. Экстатическое прозрение (the ecstatic visionary epiphany) – это сюжет, связанный с явлением божества «верховной жрице, или молодому человеку», в форме видения. Н. Маринатос подчёркивает, что «…трудно сказать, при каких обстоятельствах эти люди видели бога, по крайней мере, одно кажется ясным: заявление о видении, должно быть, являлось признаком статуса привилегированной элиты» [6, с. 243];
3. Кратическая сакрализация – (a divine form that the imagery of the ruler(s) and gods fused) «...я могу предположить только одну возможность: правящий класс настолько вложился в представление себя в божественной форме, что образы правителя (ей) и богов слились воедино» [6, с. 243].

Таким образом, на протяжении всего повествования, автор монографии оказывается верен выбранной исследовательской стратегии – ритуальная практика определяет вероисповедальные мотивы, при её трансформации или эрозии, появляются новые образные и знаковые порядки, сочетание новых погребальных обычаев, нового типа иконографии и святилищ наглядно демонстрирует, что в социально-религиозной сфере развивались новые фокусы и символы: «...дворцы были основой религиозной системы и что после их распада должны были произойти некоторые радикальные преобразования…, в выражении культа появились новые особенности, хотя основные верования были сохранены» [6, с. 244].

Безусловно то, что и по прошествии ровно тридцати лет, и не смотря на выход новых исследований по данной тематике [15, 16], книга Нанно (Урании) Маринатос сохраняет свою научную актуальность как для отечественного заинтересованного читателя, так и для развивающейся отрасли научных исследований – миноистики, и несомненно, она ждёт своего квалифицированного перевода на русский язык. Её статус в мире «минойской литературы» остаётся весьма высоким, хотя за прошедшие годы не раз подвергался критическому рассмотрению, начиная с развёрнутой рецензии Дж. Райта [17] 1995 г., на которую автор из Колледж Брин-Мор заслуженно получил подробный и содержательный ответ и заканчивая открытыми полемическими обсуждениями [18, 19][7] уже в наши дни.

[7] Полемическое обсуждение 16 января 2018 года, профессор археологии (Университет Иллинойса) Нанно Маринату прочитала лекцию в Шведском археологическом институте в Афинах под названием: «Новая минойская религия: были ли правы Эванс или Нильссон?», Кеннет Лапатин (куратор отдела древностей, Музей Дж. Пола Гетти) выступил с доклад на тему – Изобретение минойцев. «Даже если Артур Эванс (1851-1941) не был первым, кто открыл минойцев, все равно можно утверждать, что он их изобрел». ΣΥΛΛΟΓΟΣ ΑΠΟΦΟΙΤΩΝ ΓΕΡΜΑΝΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ ΑΘΗΝΩΝ - Διάλεξη της Ν. Μαρινάτου: The New Minoan Religion: Was Evans or Nilsson Right?

«Минойская религия» Нанно Маринатос стала важной вехой в интегральном рассмотрении исследовательской линии, идущей от Артура Эванса (которую многие критики называют «консервативой»), которому она пишет посвящение в начале своей книги [6, с. 12][8]. Особенность этой линии заключается в обосновании гипотезы о том, что характерной чертой «минойской религиозности» было не принадлежность к политеистическому верованию, а приверженность к «минойскому монотеизму» [19][9]. Этому важному вопросу в рассматриваемой книге уделяется некоторое внимание, вопрос звучит следующим образом – «Одна или много Богинь? Настало время рассмотреть вопрос о соотношении политеизма и монотеизма, который так волновал более ранних ученых» [6, с. 165]. С точки зрения автора монографии результаты иконографического анализа подтвердил утверждение А. Эванса: в «минойской символике имеет место существенное единство, которое связывает богиню с природой во всех ее проявлениях» [6, с. 165]. Таким образом, Н. Маринатос утверждает, что за множественностью божественных «имён и идентичностей» скрывается персонифицированная (концепция Единого наравне с концепцией Множества) иконография женского минойского божества, которая «…недвусмысленно указывает на концепцию первостепенной важности: заботливая богиня природы» [6, с. 166]. В своём исследовании Н. Маринатос придерживается твёрдого правила – рассматривать «минойскую религиозность» в её автономном культурном и историческом статусе, избегая и не поддаваясь «…искушению спроецировать греческие мифы на минойцев» [14].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Marinatos N. CV. Special Field: Ancient Greek History and Literature. Greek religion and iconography. [Электронный ресурс]. URL: https://clasmed.uic.edu/wp-content/uploads/sites/304/2018/07/nannom-cv.pdf (дата обращения: 20.07.2023).
2. Marinatos N. Aegean Religions. In: Encyclopedia of Religions. Univ. of Chicago Press, 2005, P. 37-44.
3. Pötscher W. Aspekte und Probleme der minoischen Religion: ein Versuch. Olms, 1990. 282 p.
4. Nilsson M. P. The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion. Biblo & Tannen Publishers, 1971. 656 p.
5. Nilsson M. P. Geschichte der griechischen Religion: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft. CH Beck, 1992. 892 p.
6. Marinatos N., Marinatu N. Minoan religion: ritual, image and symbol. University of South Carolina Press, 1993. 410 p.
7. Dietrich B. C. The origins of Greek religion. Bristol Phoenix Press, 2004. 345 p.
8. Persson A.W. The religion of Greece in prehistoric times. University of California Press, 1942. 189 p.
9. Piggott S., Champion T., Gamble C., Shennan S., Whittle A. Preshitoric Europe. New York & London: Academic Press, 1984. 359 p.
10. Burkert W. Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Stuttgart, 1977. 520 p.
11. Burkert W. Structure and History in Greek Mythology and Ritual. Berkeley, 1979. 246 p.
12. Буркет В. Греческая религия: Архаика и классика. СПб., 2004. 584 с.

[8]«Эта работа посвящена памяти сэра Артура Эванса. Ему мы обязаны видением минойцев, которое оказалось "нитью Ариадны" на пути вдоль Минойский лабиринт». Marinatos, N. (1993). Minoan Religion: Ritual, Image and Symbol, Columbia. p. 12.

[9]Аналогичное мероприятие состоялось ранее, в 2013 г., только там, в выступлении Н. Маринатос, ставился основной упор на «Минойский монотеизм: был ли прав сэр Артур Эванс» – 12th Annual Platsis Symposium on the Greek Legacy | U-M LSA Department of Classical Studieshttps.

13. Burkert W. Creation of the sacred: tracks of biology in early religions. Gifford lectures. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996. 255 p.
14. Marinatos N. Marinatos on Wright on Marinatos. In: Bryn Mawr Classical Review. [Электронный ресурс] URL: https://bmcr.brynmawr.edu/1995/1995.08.11/ (дата обращения: 20.07.2023).
15. Moss M. L. The Minoan Pantheon: Towards an understanding of its nature and extent. BAR Publishing, 2005. 316 p.
16. Kyriakidis E. Ritual in the Bronze Age Aegean: The Minoan Peak Sanctuaries. London: Duckworth, 2005. 201 p.
17. Wright J. C. Minoan Religion. Ritual, Image, and Symbol. In: Bryn Mawr Classical Review. [Электронный ресурс]. URL: https://bmcr.brynmawr.edu/1995/1995.03.17/ (дата обращения: 20.07.2023).
18. ΣΥΛΛΟΓΟΣ ΑΠΟΦΟΙΤΩΝ ΓΕΡΜΑΝΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ ΑΘΗΝΩΝ Διάλεξη της Ν. Μαρινάτου: The New Minoan Religion: Was Evans or Nilsson Right? [Электронный ресурс] URL: https://ex-dsathen.gr/apofoitoi/107-veroeffentlichungen/lehrerzimmer/2657-dialeksi-tis-n-marinatou-the-new-minoan-religion-was-evans-or-nilsson-right (дата обращения: 20.07.2023).
19. 12th Annual Platsis Symposium on the Greek Legacy | U-M LSA Department of Classical Studies. [Электронный ресурс]. URL: https//lsa.umich.edu/classics/news-events/all-events/archived-events/2013/09/12th-annual-platsis-symposium-on-the-greek-legacy.html (дата обращения: 20.07.2023).

REFERENCES

1. Marinatos N. CV. Special Field: Ancient Greek History and Literature. Greek religion and iconography. [Electronic resource]. URL: https://clasmed.uic.edu/wp-content/uploads/sites/304/2018/07/nannom-cv.pdf (Accessed: 20.07.2023).
2. Marinatos N. Aegean Religions. In: Encyclopedia of Religions. Univ. of Chicago Press 2005, P. 37-44.
3. Pötscher W. Aspekte und Probleme der minoischen Religion: ein Versuch. Olms, 1990. 282 p.
4. Nilsson M. P. The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion. Biblo & Tannen Publishers, 1971. 656 p.
5. Nilsson M. P. Geschichte der griechischen Religion: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft. CH Beck, 1992. 892 p.
6. Marinatos N., Marinatu N. Minoan religion: ritual, image and symbol. University of South Carolina Press, 1993. 410 p.
7. Dietrich B. C. The origins of Greek religion. Bristol Phoenix Press, 2004. 345 p.
8. Persson A.W. The religion of Greece in prehistoric times. University of California Press 1942. 189 p.
9. Piggott S. Champion T., Gamble C., Shennan S., Whittle A. Preshitoric Europe. New York & London: Academic Press, 1984. 359 pp.
10. Burkert W. Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Stuttgart, 1977. 520 p.
11. Burkert W. Structure and History in Greek Mythology and Ritual. Berkeley, 1979. 246 p.
12. Burkert W. Grecheskaja religija: Arhaika i klassika. [Greek Religion: Archaic and Classical] SPb., 2004. 584 p. (In Russian)
13. Burkert W. Creation of the sacred: tracks of biology in early religions. Gifford lectures. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996. 255 p.
14. Marinatos, N. Marinatos on Wright on Marinatos. In: Bryn Mawr Classical Review. [Electronic resource] URL: https://bmcr.brynmawr.edu/1995/1995.08.11/ (Accessed: 20.07.2023).

15. Moss M. L. The Minoan Pantheon: Towards an understanding of its nature and extent. BAR Publishing, 2005. 316 p.
16. Kyriakidis E. Ritual in the Bronze Age Aegean: The Minoan Peak Sanctuaries. London: Duckworth. 2005. 201 p.
17. Wright J. C. Minoan Religion. Ritual, Image, and Symbol. In: Bryn Mawr Classical Review. [Electronic resource]. URL: https://bmcr.brynmawr.edu/1995/1995.03.17/ (Accessed: 20.07.2023).
18. ΣΥΛΛΟΓΟΣ ΑΠΟΦΟΙΤΩΝ ΓΕΡΜΑΝΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ ΑΘΗΝΩΝ Διάλεξη της Ν. Μαρινάτου: The New Minoan Religion: Was Evans or Nilsson Right? [Electronic resource] URL: https://ex-dsathen.gr/apofoitoi/107-veroeffentlichungen/lehrerzimmer/2657-dialeksi-tis-n-marinatou-the-new-minoan-religion-was-evans-or-nilsson-right (Accessed: 20.07.2023).
19. 12th Annual Platsis Symposium on the Greek Legacy | U-M LSA Department of Classical Studies [Electronic resource] URL: https//lsa.umich.edu/classics/news-events/all-events/archived-events/2013/09/12th-annual-platsis-symposium-on-the-greek-legacy.html (Accessed: 20.07.2023).

«Новое структурное изменение публичной сферы…» Ю. Хабермаса в современном публичном и философском дискурсе

Вероника Сергеевна Назарова
Старший преподаватель, Институт управления в экономических, экологических и социальных системах, Южный федеральный университет, doors80@mail.ru

Аннотация: *В обзоре анализируется новая книга Ю. Хабермаса «Новое структурное изменение публичной сферы и делиберальная политика» (2022 г.). Прослеживается изменение исследовательской повестки автора по сравнению с работой, посвященной этой же тематике, вышедшей в 1962 г. Отмечается, что сегодня Ю. Хабермас считает главной угрозой рациональному политическому дискурсу и делиберальной демократии социальные сети и новые медиа. Причиной этого Ю. Хабермас считает то обстоятельство, что новая публичная сфера, вызванная к жизни новыми медиа и социальными сетями, абсолютно не структурирована и лишена интеллектуальных фильтров. Также обращается внимание на критику исследуемой работы Ю. Хабермаса как со стороны медийного сообщества (П. Нойманн, Ю. Каубе, А. Бернард), так и профессиональных философов (М. Бауэр). Отмечается высокая степень критичности в восприятии новых идей, высказанных Ю. Хабермасом в его новой работе, однако при этом подчеркивается, что эмпирическое исследование общественного мнения, предпринятое в ней, удачно сочетается с учетом особенностей формирования условий для появления делиберальной демократии. Иллюстрируется тезис о том, что в спонтанно образованных и фрагментированных коммуникационных пространствах, которые создают социальные сети, доминирует коммерческий интерес. В качестве итога обзора показано, что новые медиа и социальные сети опасны для основанной на смыслах традиционной публичности именно тем, что разрушают гражданское общество, превращая мнение из аргумента и смысла в товар,делая граждан беззащитными перед манипуляцией и влиянием извне.*
Ключевые слова: *Юрген Хабермас, структурные изменения, публичная сфера, делиберальная политика, социальные сети, новые медиа, идеальная коммуникативная ситуация, журналистика, политическая аналитика, рациональный дискурс и критика.*

«A New Structural Change in the Public Sphere…» by J. Habermas In a Contemporary Public and Philosophical Discource

Veronica S. Nazarova
Senior Lecturer, Institute of Management in Economic, Ecological and Social Systems, Southern Federal University, doors80@mail.ru

Abstract: *The review analyzes a new book by Y. Habermas, «A New Structural Change in the Public Sphere and a Deliberal Policy» (2022). The author's research agenda is changing compared to the work on the same topic published in 1962. It is noted that today Y. Habermas considers the main threat to rational political discourse and deliberal democracy in social networks and new media. The reason for this is Yu. Habermas considers the fact that the new public sphere, brought to life by new media and social networks, is absolutely unstructured and devoid of intellectual filters. Attention is also drawn to the criticism of the work by Yu .Habermas both from the media community (P. Neumann, Y. Kaube, A. Bernard) and professional philosophers (M. Bauer). There is a high degree of criticism in the acceptance of new ideas*

expressed by Yu. Habermas in his new work, however, emphasizes that the empirical study of public opinion undertaken in it is successfully combined with the peculiarities of the formation of conditions for the emergence of a liberal democracy. The thesis that commercial interest dominates in spontaneously formed and fragmented communication spaces created by social networks is illustrated. As a result of the review, it is shown that new media and social networks are dangerous for traditional publicity based on meanings precisely because they destroy civil society, turning opinion from an argument and meaning into a commodity, making citizens defenseless against manipulation and influence from outside.
Keywords: *Jürgen Habermas, structural changes, public sphere, deliberative politics, social networks, new media, ideal communicative situation, journalism, political analytics, rational discourse and criticism.*

© В.С. Назарова (Таганрог). doors80@mail.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 9 (1) (2023) DOI: 10.18522/2415-8682-2023-9-65-70

В середине сентября 2022 г. вышла в свет книга Ю. Хабермаса «Новое структурное изменение публичной сферы и делиберальная политика» [1]. В ней дана оценка того влияния, которое оказывают социальные сети и т. н. «новые медиа» (прежде всего интерактивные электронные издания) на традиционную публичность и демократическую политику. Примечательно, что ровно 60 лет назад (в 1962 г.) вышла его книга «Структурное изменение публичной сферы» [2]. Тогда еще молодой исследователь (сегодня Ю. Хабермасу 93 года), приверженец Франкфуртской неомарксистской школы, он впервые обратился к осмыслению того, как чувствует себя наша публичная сфера, способны ли граждане формировать свое мнение по ключевым вопросам политической повестки, или это мнение кто-то формирует за них. В книге 1962 г. Хабермас исследует, как формируется сфера публичности третьего сословия в XVIII – XIX вв.: газеты, журналы, салоны. Он описывает, как возникает общественное мнение и как оно начинает примерно со второй половины XIX в. влиять на политику. Немецкое «*offentlichkeit*» – это и открытость, и публичность: по мнению Ю. Хабермаса, мы можем стать частью публичного обсуждения, дискуссии, аргументации, а шире – публичной сферы.

В книге 2022 г., которая является своеобразным переосмыслением тех изменений, которые привнесли сегодня социальные сети иновые медиа в публичную сферу, акцент исследования смещен: автор задается вопросом о том, укрепляют ли социальные сети и новые медиа демократию и открытое обсуждение, или напротив – угрожают ему.Второй важной для Ю. Хабермаса проблемой оказывается то, как социальные сети и новые медиа и влияют на делиберальную демократию (т. е. такую, для которой важна публичность и дискуссия, выстроенная по определенным правилам).

В целом Ю. Хабермас достаточно пессимистичен в отношении тех процессов, которые происходят в современной публичной сфере. Он считает, что социальные сети, новые медиа и цифровые платформы искажают и затрудняют формирование публичной сферы и угрожают делиберальной демократии и политическим дискуссиям во всех их аспектах (аргументированности, глубине и качеству). Для верной оценки позиции немецкого философа важно понимать, почему Ю. Хабермас оценивает влияние новых медиа на публичную сферу именно таким образом.

Первая часть книги включает в себя статистические данные, собранные в Германии телеканалами ARD и ZDF в 2020 г. по поводу того, что сегодня условно называется «потребление медиа». Так вот, «потребление» книг (немного шокирует само словоупотребление) с 1980 по 2020 г. было относительно стабильно, а вот газеты в 1980 г. составляли во всем «медиа-пуле» 69%, а в 2015 – только 33%. В 2005 г. печатными были 60% изданий, а в 2020 г. – всего 22%. Среди молодежи от 14 до 29 лет печатные медиа «потребляли» 40% респондентов¸ а в 2020 г. – только 6%.

При этом надо помнить, что печатная версия – это большее внимание читателя и большая степень аналитической работы с текстом. В 2019 г. был проведен опрос по 28 странам ЕС:81% опрошенных смотрят ТВ, 67% предпочитают Интернет, 48% используют социальные сети, 46% – радио, а 26% читают прессу. Важно, что еще в 2010 г. социальные сети использовали только 18% респондентов, т. е. доля этого источника информации растет стремительно. Журналы дороги, например, «Шпигель» стоит 6 евро, а специализированный журнал может стоить и 15 евро. Средняя газета – почти 3 евро, а субботний выпуск может доходить и до 4 евро. Для многих сегодня это уже роскошь.

Почему же, по мнению Ю. Хабермаса, цифровые медиа разрушают публичную сферу и демократию? Есть основания полагать, чтонемецкий философ должен был бы приветствовать появление новых медиа, поскольку вся его теория (ее можно назвать не только теорией коммуникативного действия, но и дискурсивной этикой) исходит из того, что когда мы вступаем в процесс коммуникации и пытаемся аргументировать и обосновать свою позицию, мы должны исходить из ряда базовых прагматических предпосылок, а именно:

- «Идеальная речевая (коммуникативная) ситуация», когда принудительную силу в дискуссии имеет не статус сторон, а исключительно наилучший аргумент (давление лучшего аргумента) – эта ситуация есть прагматическое условие, при которой дискурс вообще возможен;
- Мы можем считать, что действительно что-то обсуждаем всерьез только в случае, если в ходе дискуссии единственной силой, побуждающей нас принять чью-либо сторону, становится лучшая аргументация, а не манипуляция, страх или обман (в этом случае это вообще не дискуссия);
- С позиции наблюдателя в дискуссии удобнее и точнее диагностировать отклонения от идеальной коммуникативной ситуации, главное из которых – отсутствие намерения видеть в собеседнике равного партнера и автономную личность, когда нужно всерьез относиться не только к своей позиции, но и к позиции другого;
- Идеальная коммуникативная ситуация – ядро и главное условие делиберальной демократии, построенной по правилам дискурса.

Казалось бы – современные медиа и социальные сети по максимуму приблизили эту идеальную коммуникативную ситуацию к реальности: высказывается любой и на любую тему, обмен мнениями свободен и непредвзят. Все так, но не совсем. В работах Ю. Хабермаса до 90-х гг. прошлого века при рассуждениях об идеальной коммуникативной ситуации речь идет о различных коммуникативных сообществах – профсоюз, университетская кафедра, экспертная группа, политическая партия и т. д. [3]. Таким образом предполагалось, что высказаться может не каждый (нужно все-таки иметь представление о предмете разговора). Новые медиа и социальные сети в корне изменили это положение вещей: говорить может кто угодно и что угодно, а наличие профессиональных познаний перестало быть обязательным. Потенциал участия (эгалитарный потенциал) увеличился стадиально, и это крайне негативно сказалось на качестве дискуссии.

Ю. Хабермас сегодня ужасается тому, что новая публичная сфера, вызванная к жизни новыми медиа и социальными сетями, абсолютно не структурирована и лишена интеллектуальных фильтров. В дискуссию может быть вовлечен кто угодно, но теперь там нет образованных журналистов, редакторов, корректоров, проверяющих факты и следящих за качеством аргументов. В дискуссии больше нет того, что Ю. Хабермас называет делиберальным (качественным) суждением. Взамен есть «вал мнений каждого», заполнивший новые медиа, социальные сети и блогосферу – это еще не синоним демократии самой по себе, а уж тем более демократии делиберальной. Качественного аргумента тут нет, и сомнительно, возможен ли он в такой ситуации в принципе.

Ю. Хабермас пишет, что этот «вал мнений каждого» обладает не только эгалитарным, но и авторитарным потенциалом. Он превращается в «своевольную гримасу цифровых концернов, которые управляют миром» [1, с. 42]. Этим Ю. Хабермас недоволен, и в нем здесь явно говорит неомарксист (отчуждение аргумента от дискуссии). Вместо позиции свободных и зрелых граждан у нас возникает информация как товар, а само общественное мнение утилизируется, поскольку для владельца информационного ресурса то или иное мнение – это лишь повод для наращивания его популярности и не более того. Таким образом, точка зрения среднего потребителя (гражданином его уже сложно назвать) в новых медиа и социальных сетях становится товаром. Но если для Ю. Хабермаса делиберальная демократия базируется на аргументированном мнении гражданина, то здесь речь идет уже о подобии мнения, которое подается как товар. Его беспокоит, что такое развитие событий стирает грань между частным и публичным, где исчезает всеобъемлющий смысл публичности [1, с. 61]. Такую «публичность» Ю. Хабермас либо закавычивает, либо прямо называет «псевдо-публичностью» [1, с. 46].

Итак, по мнению Ю. Хабермаса, благодаря действиям новых медиа и социальных сетей мы попадаем в ситуацию «отсутствия интеллектуальной опоры», когда традиционная структурированная публичность разрушается, а ей на смену приходит публичность, в которой нет структур и нет качественной дискуссии, нет даже возможности рационально формулировать мнение, не говоря уже о лучших аргументах. Запроса на серьезную дискуссию нет, меняются сами когнитивные установки, когда гражданин не может сам оценивать факты. Добродетель поиска истины в античном смысле теперь ставится под сомнение.

Интересно, что позиция Ю. Хабермаса по поводу влияния новых медиа и социальных сетей на качество политической дискуссии и делиберальную демократию в целом, высказанную им в книге 2022 г., сразу же была подвергнута дольно серьезной критике. Так, П. Нойманн в рецензии на работу Ю. Хабермаса в журнале «*DieZeit*» считает новую книгу немецкого философа событием, но подчеркивает, что новые медиа и социальные сети еще более опасны для демократии, чем это кажется Ю. Хабермасу. По мнению П. Нойманна, современные политики недаром уделяют огромное внимание, не только новым медиа и социальным сетям, но даже блогерам и ботофермам. Это уничтожает серьезную журналистику и политическую аналитику, качество экспертизы неуклонно снижается, а вместо аргументированного мнения предлагается товар на продажу [4].

С другой стороны, Ю. Каубе на страницах «*FrankfurterAllgemeine*» указывает, что диагностируя последствия интернета и социальных сетей для демократии, Ю. Хабермас избегает ответа на вопрос, действительно ли современная политическая общественность просвещена в должной мере. Ю. Каубе подчеркивает, что для немецкого философа важнейшей задачей общества является содействие демократическому принятию решений в конституционном (правовом) государстве. Однако он сомневается, что рядовой немецкий гражданин, который читает политические разделы в современных газетах, и при этом не может оторваться ток-шоу, сможет рационально оценивать текущую политическую повестку [5].

А. Бернард в «*SuddeutscheZeitung*» подчеркивает, что нынешняя трансформация журналистской сферы посредством внедрения новых медиа, представляется поворотным моментом в отношении рационального восприятия информации. Свободные журналы и газеты уже не формируют общественное мнение в той степени, как это было полвека назад. По мнению критика Ю. Хабермаса, это отнимает у аудитории «дистанционную зрелость» куда быстрее и опаснее, чем это представляется немецкому философу [6].

Не осталась в стороне и профессиональная философская критика. Так, М. Бауэр в сентябрьском номере журнала «*Soziopolis*» за 2022 г. отмечал, что в работе 2022 г. Ю. Хабермас вновь подчеркивал значимость публичной сферы в общей тории права, политики

и демократии. Эмпирическое исследование общественного мнения при этом сочетается с учетом национальных особенностей формирования условий для появления делиберальной демократии. В спонтанно образованных и фрагментированных коммуникационных пространствах, которые создают социальные сети, с одной стороны, доминирует коммерческий интерес. С другой – возникает взаимное некритическое одобрение высказываемых позиций. М. Бауэр подчеркивает, что Ю. Хабермас все-таки оставляет место для оптимизма: если некогда все были потенциальными читателями и научились-таки читать, то, возможно, со временем и потенциальные авторы освоят авторское ремесло в интеллектуальном (как производство смыслов), а не в коммерческом смысле [1, с. 39]. Но научить читать – дело нехитрое, а научить мыслить так просто не получится. Здесь есть зазор между грамотностью и образованностью, что не одно и то же. Научить читать и научить критически мыслить – это несопоставимые по сложности задачи. И на вопрос о том, как преодолеть эту сложность Ю. Хабермас не дает ответа [7, с. 40].

Также М. Бауэр подчеркивает, что наблюдения Ю. Хабермаса за современной публичной сферой приводят к необходимости создания новой формы субъективности, которая соответствует модальности взаимопонимания, не являющейся ни публичной, ни частной. Согласно гипотезе немецкого философа, этому гибридному типу взаимопонимания необходимо приписать своеобразный эпистолярный статус,означающий, что отправители таких высказываний склонны действовать экспрессивно, а не вносить рациональный дискурсивный вклад [7, с. 41].

Таким образом, в рецензиях подчеркивается, что Ю. Хабермас очень пессимистичен в отношении последствий разрушения основанной на смыслах традиционной публичности. Новые медиа и социальные сети опасны тем, что разрушают гражданское общество, превращая мнение из аргумента и смысла в товар. Они делают граждан беззащитными перед манипуляцией и влиянием извне, перед навязыванием точек зрения, которые гражданин начинает считать своими под влиянием пропаганды. В итоге окружающая нас реальность становится виртуальной подменой. Возможно, что Ю. Хабермас полемически сгущает краски, и не видит (как отмечалось выше, ему все же 93 года) позитивного потенциала новых медиа и социальных сетей. Но это не отменяет того факта, что вопросы в его книге поставлены верно.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Habermas J. Ein neuer Strukturwandel der Offentlichkeit und die deliberative Politik. Berlin: Suhrkamp, 2022. 108 s.
2. Хабермас Ю. Структурные изменения публичной сферы. М., 2016. 342 с.
3. Habermas J. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am M., 1983. 324 s.
4. Newmann P. Perlentaucher-Notiz // Die Zeit. [Electronic resource]. URL: https://www.buecher.de/shop/politische-philosophie/ein-neuer-strukturwandel-der-oeffentlichkeit-und-die-deliberative-politik/habermas-juergen/products_products/detail/prod_id/63678508/#reviews-more (accessed: 12. 09. 2022).
5. Kaube J. Arbeit am Phantomschmerz // Frankfurter Allgemeine. [Electronic resource]. URL: https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/juergen-habermas-ein-neuer-strukturwandel-der-oeffentlichkeit-18305027.html (accessed: 11. 09. 2022).
6. Bernard A. Geschlossene Systeme // Suddeutsche Zeitung. [Electronic resource]. URL: https://de.downmagaz.net/newspaper_deutsch/106124-suddeutsche-zeitung-150922.html (accessed: 15. 09. 2022).
7. Bauer M. Rezension zu «Ein neuer Strukturwandel der Offentlichkeit und die deliberative Politik» von Jürgen Habermas // Soziopolis. 2022. № 9. S. 26-43.

REFERENCES

1. Habermas J. Ein neuer Strukturwandel der Offentlichkeit und die deliberative Politik. Berlin: Suhrkamp, 2022. 108 s.
2. Habermas Ju. Struktyrnye izmenenija publichnoy sfery [Structural Changes of Public Sphere]. Moscow, 2016. (In Russian).
3. Habermas J. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am M., 1983. 324 s.
4. Newmann P. Perlentaucher-Notiz // Die Zeit. [Electronic resource]. URL: https://www.buecher.de/shop/politische-philosophie/ein-neuer-strukturwandel-der-oeffentlichkeit-und-die-deliberative-politik/habermas-juergen/products_products/detail/prod_id/63678508/#reviews-more (accessed: 12. 09. 2022).
5. Kaube J. Arbeit am Phantomschmerz // Frankfurter Allgemeine. [Electronic resource]. URL: https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/juergen-habermas-ein-neuer-strukturwandel-der-oeffentlichkeit-18305027.html (accessed: 11. 09. 2022).
6. Bernard A. Geschlossene Systeme // Suddeutsche Zeitung. [Electronic resource]. URL: https://de.downmagaz.net/newspaper_deutsch/106124-suddeutsche-zeitung-150922.html (accessed: 15. 09. 2022).
7. Bauer M. Rezension zu «Ein neuer Strukturwandel der Offentlichkeit und die deliberative Politik» von Jürgen Habermas // Soziopolis. 2022. № 9. S. 26-43.

Полевые политологические исследования

Феномены Telegram: социальная сеть или средство массовой информации?

Всеволод Олегович Широков
Магистр, Южный федеральный университет, vshirokov@sfedu.ru

Аннотация: *В данной статье рассматривается социальная сеть «Telegram». В процессе исследования автор пытается ответить на вопрос, является ли данная социальная сеть средством массовой информации. Автор анализирует данную социальную сеть, а также пытается выделить основные особенности и феномены Telegram как СМИ и на этом основании подтвердить или опровергнуть собственную теорию.*
Ключевые слова: *Социальная сеть, мессенджер, Telegram, СМИ, медиапотребление, новостной контент, феномены Telegram как СМИ.*

Telegram phenomena: social network or mass media?

Vsevolod O. Shirokov
Master of Political Science, Southern Federal University, vshirokov@sfedu.ru

Abstract: *This article discusses the social network "Telegram". In the course of the research, the author tries to answer the question whether this social network is a mass media. The author analyses this social network, and also tries to highlight the main features and phenomena of Telegram as a media and on this basis confirm or refute his own theory.*
Keywords: *Social network, messenger, Telegram, mass media, media consumption, news content, Telegram phenomena as mass media.*

© В.О. Широков (Ростов-на-Дону). vshirokov@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 9 (1) (2023) DOI: 10.18522/2415-8682-2023-9-71-77

Пожалуй, один из самых главных (и одновременно с этим один из самых сложных) вопросов касаемо социальной сети «Telegram» (далее - телеграм) на сегодняшний день можно озвучить следующим образом: «Является ли данная социальная сеть средством массовой информации?».

Законодательство Российской Федерации гласит, что:

«под массовой информацией понимаются предназначенные для неограниченного круга лиц печатные, аудио-, аудиовизуальные и иные сообщения и материалы;

под средством массовой информации понимается периодическое печатное издание, сетевое издание, телеканал, радиоканал, телепрограмма, радиопрограмма, видеопрограмма, кинохроникальная программа, иная форма периодического распространения массовой информации под постоянным наименованием (названием)» [1];

Для новостных каналов телеграм характерны периодические новостные текстовые сообщения с аудио-визуальным контентом, предназначенные для неограниченного круга лиц (любой пользователь телеграм может без ограничений подписаться, к примеру, на официальные каналы РИА Новости и УНИАН (*запрещен на территории РФ – прим. авт.*) и просматривать новостные сообщения данных изданий также без ограничений со стороны платформодержателей или законодательства РФ).

Тем не менее, Telegram нет в перечне наименований зарегистрированных СМИ Роскомнадзором. Таким образом, можно сделать вывод, что, имея ярко выраженные признаки СМИ, официально данная социальная сеть ею не является.

Тем не менее, пытаясь достигнуть целей нашего исследования, а также ввиду наличия характерных для СМИ признаков, в данной статье мы будем рассматривать социальную сеть Telegram именно как современное средство массовой информации.

Телеграм изначально создавался исключительно как мессенджер с привязкой к номеру телефона абонента [2, с. 53]. Появившись в августе 2013 года, проект основателя социальной сети «Вконтакте» Павла Дурова функционировал как классический мессенджер со стандартным для подобных платформ функционалом [2, с. 53].

Высокая скорость передачи информации в сети Интернет, постепенное увеличение мощности и, как следствие, скорости работы мобильных устройств, удобство использования социальных сетей и появление продвинутого проприетарного ПО для просмотра и создания контента на мобильных устройствах в итоге привели к тому, что большинство крупных СМИ стали расширять свое присутствие в цифровом пространстве именно через социальные сети. Чтобы узнать новости или прочесть какой-либо материал, пользователям больше не нужно посещать сайты и покидать платформу социальной сети или мессенджера [3]. Ответить на сообщение другу, получить задание от начальства в группе по работе, параллельно читая новости политики и спорта в одном приложении на одном устройстве – радио, телевидение и даже Интернет-сайты не в состоянии предложить своим потребителям скорость и удобство социальных сетей.

Еще один немаловажный фактор популяризации новостных СМИ в социальных сетях - формат публикуемых материалов. Зачастую новости состоят из двух частей: краткого анонсирующего текста, затем - графического либо видеоматериала. «Лонгриды» и полноценные новостные/аналитические статьи в социальных сетях присутствуют достаточно редко. Связано это с особенностями потребления медиаконтента в социальных сетях - огромная популярность графических и видеоматериалов, высокая скорость потребления контента, интерактивность - пользователи имеют возможность взаимодействовать с предоставляемым контентом посредством комментария, оценки опубликованного материала (в основном, с помощью «лайков» или «дизлайков») [4].

Телеграм имеет масштабную географию. Наиболее популярным сервис стал в Украине, России, Белоруссии, Казахстане, Узбекистане и Иране. Среди других стран можно отметить следующие: Германия, Италия, Китай, Нидерланды, Киргизия [3, с. 55].

На данный момент аудитория телеграма весьма разнообразна. По данным Telegram Analytics, данной социальной сетью пользуются: до 25% студентов, до 20% начинающих специалистов, около 30% опытных специалистов, а также руководители среднего и высшего звена (от 5 до 15%) [3, с. 55].

В настоящий момент телеграмом пользуются порядка 700 миллионов человек [5]. Наиболее популярные новостные каналы читают ежедневно миллионы людей. Например, официальный телеграм-канал «РИА-Новости» имеет на 1 марта 2023 года более 2,5 миллионов подписчиков, к новостным каналам-«миллионикам» также относятся такие ресурсы, как «Mash», «Readovka», «Новости Москвы», официальный канал «Медузы» («СМИ, выполняющий функцию иностранного агента») и так далее [6].

Мы не зря добавили в список примеров официальный канал СМИ-иноагента meduza.io. Заблокированный «Роскомнадзором» в марте 2022 года [7], данный информационный ресурс в телеграме имеет активную базу читателей в 1 миллион 200 тысяч человек (на 1 марта 2023 года). Пользователи телеграм из России могут подписываться и регулярно потреблять медиаконтент «Медузы» без каких-либо препятствий, при этом, официальный сайт данного ресурса заблокирован на территории Российской Федерации. Таким образом, для meduza.io на данный момент именно эта социальная сеть является основной информационной площадкой.

«Медуза» – далеко не единственный подобный пример. В телеграме представлено большое количество новостных медиаресурсов, которые в той или иной мере запрещены

или ограничены на территории РФ. Оппозиционный СМИ-проект «Лентач», официально являющийся «информационным ресурсом, регулярно распространяющим недостоверную информацию» [8], имеет более 400 тысяч подписчиков (на 5 марта 2023 года), при этом официальный сайт данного проекта lenta.ch сразу же переадресовывает пользователей именно на официальный телеграм-канал «Лентач», что лишь подтверждает целевую информационную платформу проекта. У данного ресурса есть официальная группа в социальной сети «Вконтакте», однако, несмотря на большее количество подписчиков, основное взаимодействие с читателями «Лентача» происходит именно в телеграме – открытые комментарии, возможность высказывать свое мнение под публикуемым материалом и так далее.

Данные примеры – лишь «капля в информационном море» телеграма. «Nexta» и «Nexta Live», признанные в Белоруссии террористическими организациями [9], публикуют десятки новостных сообщений в сутки в своих телеграм-каналах (общее количество подписчиков приближается к полутора миллионам человек на 5 марта 2023 года). Ограниченные в России в 2022 году украинские СМИ: «Униан», «Зеркало недели», Vesti.ua, Zaxid [10] – полноценно репрезентованы в «Telegram» и не имеют каких-либо ограничений на просмотр новостей и подписку на них. Отсутствие ограничения и какого-либо регулирования информационного медиа-контента со стороны официальных лиц в итоге и становится одной из главных причин популярности телеграма в качестве основного источника новостной информации.

Кроме того, необходимо выделить феномен высокой популярности определенных персональных телеграм-каналов. В данном случае речь идет о так называемых «блогерах», имеющих огромную базу подписчиков, число которых превышает отметку в 1 миллион (в некоторых случаях - больше) подписчиков. Такие блогеры, как Анатолий Шарий (более 1 миллиона подписчиков на 1 марта 2023 года), Юрий Подоляка (более 2 с половиной миллионов подписчиков) имеют возможность транслировать в массы собственное мнение относительно происходящих в мире политических и военных событий. Несмотря на авторский медиа-контент, роль этих блогов во многом идентична с новостными телеграм-каналами. При этом, что касается Анатолия Шария, его публикации зачастую содержат грубые слова, сленг, упрощения, обсценную лексику, кроме того, прямые субъективные суждения автора. Многие сообщения содержат в себе визуальный контент – фотографии либо видеоматериалы с кратким текстовым мнением блогера. Некоторые сообщения могут вообще состоять из одного-двух коротких предложений – при этом имея провокационный смысловой контент: «Произошел масштабный обмен» [11]; «В Украину вернули 45, по моей инфе. В РФ не знаю» [11].

Достаточно часто Шарий может публиковать откровенно недостоверную или непроверенную информацию («из первых рук») – при этом, через некоторое время (несколько часов или дней) он сам ее опровергает. Зачастую данные фейковые (fake (англ.) – подделка, фальшивка – *прим. авт.*) «новостные» сообщения выставляют в невыгодном свете именно Армию России, ЧВК Вагнер или российское правительство: «Сразу несколько источников, причем, начиная с людей на месте и заканчивая разведками западных стран сообщают о том, что рос войска «выдохлись» в Бахмуте и интенсивность атак заметно снизилась. Логистика ВСУ не перерезана, город к сдаче не готовят» [11]; «С утра была информация о «выдыхающемся Вагнере», с вечера практически те же источники сообщают, что Вагнер не выдыхается. Мол, нерезультативность атак связана с мастерскими действиями обороняющихся. При этом есть версия о том, что ЧВК ожидает, когда в Бахмут прекратят забивать все новые силы и техники, чтобы потом совершить некое действие, которое можно условно назвать «закрытие крышки». Вагнер этого не делает, сегодня расширяясь по флангам. И командование ВСУ не может не понимать и не принимать в расчет этот вариант, он читается» [11].

Еще одной немаловажной особенностью является реклама – определенное количество раз в сутки подписчикам Анатолия Шария транслируются рекламные материалы, призванные посетить другой телеграм-канал либо ознакомиться с каким-либо Интернет-ресурсом. При этом данные сообщения никак не выделяются в общем потоке новостной ленты, создавая у читателей образ того, что именно Шарий является автором данных публикаций.

С другой стороны, еще один блогер-«миллионник» Юрий Подоляка основным форматом подачи информации выбрал полноценные видеоподкасты. Основная тематика блога – подробное освещение боевых действий на Украине и жизнь на освобожденных от украинского режима территориях. Также присутствуют и достаточно подробные текстовые публикации с обязательным дополнением в виде медиаконтента (в основном, видео). Кроме того, в своих публикациях Подоляка часто использует ссылки на другие крупные тематические каналы, как на официальные новостные медиа, так и на других популярных блогеров и военкоров. «Гражданская война, как она есть. Да, такое могло случиться только во время Гражданской войны (кто-то еще будет с этим спорить?). На днях на наши позиции зашел боец — стрельнуть сигаретку. Ничем от вагнеровцев он не отличался, угостился, закурил… И тут накат противника. Все бросились отражать атаку, и гость тоже схватился за автомат, направив его на «неприятелей». Успел уничтожить семерых наступающих. После горячки боя сели набивать магазины патронами, и тут наш герой вдруг осознал, что зашел не в тот окоп. И отбивал он атаку не «орков-москалей», а своих побратимов. Бойца ВСУ похвалили и даже пообещали представить к награде за такую результативность. И отправили к остальным пленным. https://t.me/sashakots/38751 (ссылка на оригинальный пост другого телеграм-канала – *прим. авт.*) [12].

Подобные «ссылочные публикации», перемешиваясь с авторским контентом Подоляки, образуют непрерывный поток (ленту) актуальных новостей, посвященных определенной тематике (в данном случае, военной). Схожесть с полноценным СМИ-ресурсом налицо. Однако в данном случае читатели получают ярко выраженное субъективное мнение автора, как и в случае с каналом Шария, практически не ограниченная какой-либо цензурой со стороны государства или администраторов социальной сети. Это привлекает большое количество читателей, в особенности тех, кто разделяет точку зрения и политическую позицию того или иного «блогера».

Итак, проанализировав медиа-контент официальных СМИ-каналов, а также некоторых популярных «блогеров», можно выделить следующие характерные особенности социальной сети Telegram как средства массовой информации:

- Удобство потребления новостного контента (с персонального компьютера, планшетного ПК, смартфона).
- Высокая концентрация аудиовизуального контента (фото, видео), превалируют сжатые текстовые новостные материалы.
- Аудитория новостных каналов телеграма зачастую исчисляется сотнями тысяч (иногда миллионами) читателей.
- Возможность потреблять без ограничений новостной медиа-контент запрещенных на территории Российской Федерации СМИ («УНИАН», «Meduza.io» и так далее).
- Большое количество персональных блогов-«миллиоников», транслирующих в массы собственную точку зрения на те или иные политические и военные события, происходящие в мире (крайняя субъективность подаваемой информации).
- Практически полное отсутствие цензуры подаваемой информации (обилие ненормативной лексики, частые лексические и грамматические ошибки, присутствие фото/видеоматериалов с шокирующим контентом).

- Практически полное отсутствие ограничений по возрасту для пользователей Telegram (при регистрации аккаунта соцсеть не спрашивает возраст и не требует подтверждающие документы, только номер телефона).
- Официально Telegram не является СМИ, хотя имеет его признаки.

Исходя из вышеперечисленных особенностей, мы можем описать следующие феномены социальной сети Telegram как современного средства массовой информации:

- Феномен полной доступности.
- Феномен массовости.
- Феномен крайней субъективности.
- Феномен фейковости.

Первый феномен очевиден – удобство и простота использования официального ПО Telegram, как на смартфонах, так и на ПК, концентрированная подача новостного контента (краткие тексты + сопровождающий аудиовизуальный материал), возможность читать материалы без ограничения по возрасту, возможность ознакомиться с контентом, который запрещен или ограничен на территории РФ – и приводит ко второму: феномену массовости. Широкая аудитория, в свою очередь, приводит к появлению в социальной сети ранее популярных блогеров, либо популяризации начинающих – в итоге в телеграме появляются авторские каналы Шария, Подоляки или Варламова, где массовый читатель получает новостной и аналитический материал, «профильтрованный» через субъектную призму данных блогеров. Постоянное расширение аудитории персональных блогов не останавливает ни возможная фейковость некоторого подаваемого материала, ни зачастую нарушение цензурных и грамматических норм русского языка, ни ярко выраженное субъективное искажение событий и фактов.

Наконец, последний феномен, который мы в некоторой степени затронули выше – фейковость. Помимо непроверенной информации, в телеграме присутствует большое количество фальшивых каналов, которые копируют деятельность известных личностей. Причины создания подобных копий могут быть различны, но зачастую они создаются из корыстных побуждений – попытки набрать себе аудиторию, рекламировать какие-либо продукты и информационные ресурсы, сбор пожертвований под видом известной личности (например, Юрия Подоляки). Подобные каналы характеризуются скопированным авторским контентом, который перемешивается с большим числом рекламных объявлений сомнительного характера и просьбами собрать определенную сумму на нужды армии или в помощь беженцам.

В данной статье мы рассмотрели и проанализировали социальную сеть Telegram в качестве современного средства массовой информации. Мы выделили особенности и на их основе описали феномены Telegram как СМИ. Мы пришли к выводу, что благодаря удобству использования и полной доступности информации аудитория данной социальной сети приобрела массовый характер, что послужило появлению как официальных телеграм-каналов официальных СМИ, так и персональных новостных блогов с миллионами подписчиков. «Блогеры» транслируют в массы собственные субъективные суждения относительно событий и фактов, кроме того, часто публикуют непроверенный материал. Кроме того, массовость стала причиной появления фейков – фальшивых новостных каналов, имитирующих деятельность известных личностей и создаваемых зачастую в корыстных целях. Таким образом, несмотря на явные признаки СМИ, несмотря на массовость и общедоступность, на присутствие в телеграм официальных каналов, зарегистрированных СМИ, такие феномены, как крайняя субъективность и фейковость, отсутствие какой-либо серьезной цензуры опровергают нашу теорию о том, что Telegram является полноценным СМИ. Однако большое количество новостных каналов, сотни тысяч и миллионы подписчиков этих каналов говорят нам об обратном – массы используют телеграм не только как инструмент общения, но и как максимально быстрое и удобное

средство получения свежих новостей. Именно этот факт и является самым главным феноменом «Telegram» как современного средства массовой информации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Закон Российской Федерации о средствах массовой информации [Электронный ресурс]. URL: http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102013812#:~:text=Под%20средством%20массовой%20информации%20понимается,закона%20от%2014.06.2011%20№%20142-ФЗ/ (дата обращения: 02.03.2023).
2. Лытнева А.А., Дубинина А.Э., Бондалетов В.В. Telegram как новая площадка в средствах массовой коммуникации // Материалы Афанасьевских чтений. 2020. № 2 (31). С. 52-57.
3. Татур И.А., Кознова Н.Н. Особенности присутствия СМИ в «Telegram» // E-Scio. 2019. № 11 (38). С. 547-553.
4. Шатунова М. А. Основные тенденции медиапотребления в социальных сетях Рунета // Молодой ученый. 2021. № 21. [Электронный ресурс]. URL: https://moluch.ru/archive/363/81446/ (дата обращения: 04.03. 2023).
5. Малышев Д. Как изменился Telegram к 2023 году? [Электронный ресурс]. URL: https://vc.ru/u/1368260-daniil-malyshev/556926-kak-izmenilsya-telegram-k-2023-godu (дата обращения: 04.03. 2023).
6. Лучшие Telegram-каналы жанра «Новости и СМИ». [Электронный ресурс]. URL: https://tlgrm.ru/channels/news (дата обращения: 05.03.2023).
7. Деятельность компании Medusa Project («Медуза», признана в РФ СМИ-иноагентом) признана нежелательной в России. [Электронный ресурс]. URL: https://www.ntv.ru/novosti/2744498/#:~:text=Отметим%2С%20что%20Минюст%20в%20апреле,был%20заблокирован%20на%20территории%20РФ (дата обращения: 05.03. 2023).
8. Перечень информационных ресурсов, регулярно распространяющих недостоверную информацию. [Электронный ресурс]. URL: https://rkn.gov.ru/mass-communications/p1104/ (дата обращения: 05.03.2023).
9. В Белоруссии признали террористическим Telegram-канал Nexta. [Электронный ресурс]. URL: https://www.vedomosti.ru/media/news/2022/04/08/917356-priznali-terroristicheskim-nexta (дата обращения: 05.03.2023).
10. В России ограничили доступ к ряду украинских СМИ. [Электронный ресурс]. URL: https://lenta.ru/news/2022/03/02/smiukr/ (дата обращения: 05.03.2023).
11. Анатолий Шарий. Официальный Telegram-канал. [Электронный ресурс]. URL: https://t.me/ASupersharij (даты обращения: 03.03.2023, 12.03.2023, 25.03. 2023).
12. Мир сегодня с "Юрий Подоляка". [Электронный ресурс]. URL: https://t.me/yurasumy (даты обращения: 06.03.2023, 25.03.2023).

REFERENCES

1. Zakon Rossijskoj Federacii o sredstvah massovoj informacii [The Law of the Russian Federation on Mass Media]. [Electronic resource]. URL: http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102013812#:~:text=Pod%20sredstvom%20massovoj%20informacii%20ponimaetsya,zakona%20ot%2014.06.2011%20№%20142-FZ/ (accessed: 02.03.2023). (In Russian)
2. Lytneva A.A., Dubinina A.E., Bondaletov V.V. Telegram kak novaya ploshchadka v sredstvah massovoj kommunikacii [Telegram as a new platform in mass communication] // Materialy Afanas'evskih chtenij [The materials of Afanasiev’s readings]. 2020. № 2 (31). P. 52-57. (In Russian)

3. Tatur I.A., Koznova N.N. Osobennosti prisutstviya SMI v «Telegram» [The specific features of the Media presence in “Telegram”] // E-Scio. 2019. № 11 (38). P. 547-553. (In Russian)
4. SHatunova, M. A. Osnovnye tendencii mediapotrebleniya v social'nyh setyah Runeta [The main trends of media consumption in Runet social networks] // Molodoj uchenyj [The young scientist]. 2021. № 21. [Electronic resource]. URL: https://moluch.ru/archive/363/81446/ (accessed: 04.03.2023). (In Russian)
5. Malyshev D. Kak izmenilsya Telegram k 2023 godu? [How has Telegram changed by 2023?]. [Electronic resource]. URL: https://vc.ru/u/1368260-daniil-malyshev/556926-kak-izmenilsya-telegram-k-2023-godu (accessed: 04.03.2023). (In Russian)
6. Luchshie Telegram-kanaly zhanra «Novosti i SMI» [The best Telegram channels of the “News and Media” genre]. [Electronic resource]. URL: https://tlgrm.ru/channels/news (accessed: 05.03.2023). (In Russian)
7. Deyatel'nost' kompanii Medusa Project («Meduza», priznana v RF SMI-inoagentom) priznana nezhelatel'noj v Rossii [The activity of the Medusa Project company (Medusa, recognized in the Russian Federation as a foreign media agent) is considered undesirable in Russia]. [Electronic resource]. URL: https://www.ntv.ru/novosti/2744498/#:~:text=Otmetim%2C%20chto%20Minyust%20v%20aprele,byl%20zablokirovan%20na%20territorii%20RF (accessed: 05.03.2023). (In Russian)
8. Perechen' informacionnyh resursov, regulyarno rasprostranyayushchih nedostovernuyu informaciyu [List of information resources that regularly disseminate false information]. [Electronic resource]. URL: https://rkn.gov.ru/mass-communications/p1104/ (accessed: 05.03.2023). (In Russian)
9. V Belorussii priznali terroristicheskim Telegram-kanal Nexta [In Belarus, the Telegram channel Nexta was recognized as a terrorist]. [Electronic resource]. URL: https://www.vedomosti.ru/media/news/2022/04/08/917356-priznali-terroristicheskim-nexta (accessed: 05.03.2023) (In Russian)
10. V Rossii ogranichili dostup k ryadu ukrainskih SMI [Russia has restricted access to a number of Ukrainian media]. [Electronic resource]. URL: https://lenta.ru/news/2022/03/02/smiukr/ (accessed: 05.03.2023). (In Russian)
11. Anatolij SHarij. Oficial'nyj Telegram-kanal [Anatolij SHarij. Officail Telegram-chanell]. [Electronic resource]. URL: https://t.me/ASupersharij (accessed: 03.03.2023, 12.03.2023, 25.03.2023). (In Russian)
12. Mir segodnya s "YUrij Podolyaka" [The world today with “YUrij Podolyaka”]. [Electronic resource]. URL: https://t.me/yurasumy (accessed: 06.03.2023, 25.03.2023). (In Russian)