



Казанский
федеральный
УНИВЕРСИТЕТ



XI Садыковские чтения



ИММАНУИЛ КАНТ И СОВРЕМЕННОСТЬ

МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЙ
НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

Казань, 15–16 ноября 2024 г.

**КАЗАНСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ НАУК
И МАССОВЫХ КОММУНИКАЦИЙ
АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН
ТАТАРСТАНСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
РОССИЙСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА**

**XI САДЫКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ
ИММАНУИЛ КАНТ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

**Материалы Международной междисциплинарной
научно-образовательной конференции**

Казань, 15–16 ноября 2024 г.



**КАЗАНЬ
2024**

**KAZAN FEDERAL UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL AND PHILOSOPHICAL SCIENCES
AND MASS COMMUNICATION
ACADEMY OF SCIENCES OF REPUBLIC OF TATARSTAN
TATARSTAN BRANCH
OF THE RUSSIAN PHILOSOPHICAL SOCIETY**

XI SADIKOV'S READINGS

**IMMANUEL KANT IN THE CONTEXT
OF (POST)MODERNITY**

**Materials of the International Interdisciplinary
Scientific and Educational Conference**

Kazan, November 15–16, 2024



**KAZAN
2024**

УДК 13
ББК 87
О-42

*Печатается по рекомендации Ученого совета
Института социально-философских наук и массовых коммуникаций
Казанского (Приволжского) федерального университета
(протокол № 2 от 26 сентября 2024 г.)*

Редакторская группа:
**Г.К. Гизатова, О.Г. Иванова, Г.В. Мелихов,
Ф.Ф. Серебряков, Н.А. Терещенко, Т.М. Шатунова**

Рецензенты:
доктор философских наук, профессор **В.И. Курашов**;
доктор философских наук, профессор **Н.М. Солодухо**

О-42 **XI Садыковские чтения. Иммануил Кант и современность:** материалы Международной междисциплинарной научно-образовательной конференции (Казань, 15–16 ноября 2024 г.) / под ред. Г.К. Гизатовой, О.Г. Ивановой, Г.В. Мелихова, Ф.Ф. Серебрякова, Н.А. Терещенко, Т.М. Шатуновой. – Казань: Издательство Казанского университета, 2024. – 520 с.

ISBN 978-5-00130-860-7

Материалы Международной научно-образовательной конференции «XI Садыковские чтения. Иммануил Кант и современность» включают доклады известных специалистов и молодых ученых по проблематике кантианы в мире, в России, в Казани, в Казанском университете. Осуществляется аналитика и критика идей кантовской философии (теории познания, этики, эстетики, антропологии) применительно к контекстам современности. Особое внимание авторы уделили судьбе кантовского философского наследия как в современных дискурсивных практиках, так и в социально-культурных и информационных реалиях сегодняшнего дня.

Предназначено для преподавателей, бакалавров, магистрантов и аспирантов, для всех, интересующихся проблемами, очерченными кантовской философией и их современным прочтением.

**УДК 13
ББК 87**

ISBN 978-5-00130-860-7

© Издательство Казанского университета, 2024

UDC 13
LBC 87
O-42

*Published on the recommendation of the Academic Council
of the Institute of Social-Philosophical Sciences and Mass Communications
of the Kazan (Volga Region) Federal University
(Protocol No. 2 of September 26, 2024)*

Editorial team:

**G.K. Gizatova, O.G. Ivanova, G.V. Melikhov,
F.F. Serebryakov, N.A. Tereshchenko, T.M. Shatunova**

Reviewers:

Doctor of Philosophy, Professor **V.I. Kurashov**;
Doctor of Philosophy, Associate Professor **N.M. Solodukho**

O-42 XI Sadykov's readings. Immanuel Kant in the context of (post)moder-
nity: materials of the International interdisciplinary scientific and educational
conference (Kazan, November 15–16, 2024) / ed. by G.K. Gizatova,
O.G. Ivanova, G.V. Melikhov, F.F. Serebryakov, N.A. Tereshchenko,
T.M. Shatunova. – Kazan: Kazan University Publishing House, 2024. –
520 p.

ISBN 978-5-00130-860-7

Materials of the International scientific and educational conference “XI Sadykov's readings. Immanuel Kant in the context of (post)modernity” include reports of famous specialists and young scientists on Kantian problems in the world, in Russia, in Kazan, at Kazan University. They analyse and criticise the ideas of Kantian philosophy (theory of knowledge, ethics, aesthetics, anthropology) in relation to the contexts of (post)modernity. The authors pay special attention to the fate of the Kantian philosophical heritage both in modern discursive practices and in the socio-cultural and informational realities of today.

Designed for teachers, bachelors, masters and graduate students, for everyone interested in the problems of Kant's philosophy in history and modernity.

**UDC 13
LBC 87**

ISBN 978-5-00130-860-7

© **Kazan University Publishing House, 2024**

СОДЕРЖАНИЕ

Агапов И.О. Применяя коперниканский поворот Канта для исследования смысла в жизни	9
Агапов О.Д. Философия И. Канта в контексте развития методологических стратегий антропологического познания в XXI веке	16
Андреева Ю.В. Феномен «свободы» И. Канта и парадоксы современной цифровой несвободы (цифрового следа)	33
Береснев И.М. Тренерский долг: категорический императив и антиномии бокса	40
Богданова В.О. Значение философии И. Канта для развития нравственного компонента субъектности молодого поколения	48
Борисов С.В. Ценность субъектности философа в контексте идеи «вечного мира» И. Канта: современное звучание знаменитого Трактата	56
Бурлаков В.И. Формула персонализации как морально-правовая тревога Канта	63
Гапаров И.А. Критический подход к «пользе» в творчестве Иммануила Канта	71
Гарифзянова Д.С. Обучение и воспитание – единый процесс: к вопросу о воспитательной функции вуза в современной образовательной системе	79
Гизатова Г.К., Иванова О.Г. Этнические границы как социокультурный феномен	87
Грехов А.В. Свобода человеческого выбора и законы истории	93
Данилова В.С., Кожевников Н.Н. Развитие естественнонаучных аспектов философии Канта	101
Денисов А.Е. Справедливость и мораль в политическом процессе: в чем был не прав И. Кант?	109

Евлампиев И.И. Религиозное содержание «коперниканского переворота» И. Канта	117
Егорова О.С. Казанский университет в контексте русской кантианы 1904 года	127
Зильбер К.С., Зильбер А.С., Мацнева Е.К. Кант в современном Христианстве	135
Зимин В.В. Трансцендентальная философия Канта как условие возможности онтологии: постклассические импликации	142
Иманбаева Ж.М. Объектно-ориентированная онтология – антикантовская познавательная стратегия?	150
Исаев Р.О. Антропология Канта – амехания устойчивого развития	159
Ищенко Е.Н. Эстетика Канта в контексте современности	166
Кадушина А.П., Мартыгин А.Ю. Категория времени как основа реконструкции эстетического опыта в пост-постмодернистской культуре	173
Камальдинов К.Р., Гаврилова С.А., Либерман С.А. «Х», «Перл» и «Максин». Возвышенное Канта как подавленная сексуальность	181
Касимова Д.К., Петрова Н.Н. Этичность цифрового «воскрешения» актеров в киноиндустрии	189
Козырьков В.П. Надо ли в философии свободы возвращаться к Канту?	195
Кочеткова А.В. Трансцендентальный эмпиризм Жюль Делеза и влияние Канта на его философию	203
Кочеткова Н.П. Антропологическая концепция Канта в контексте цифрового бессмертия: этические вызовы современности	209
Либерман С.А., Хаялеева А.К. Становление нарциссом: философия растений и интернет-пользователей. Заметки о посткантовской антропологии	217

Мартынова Н.Д. Гедонизм и мораль в философии И. Канта: природа против разума	224
Мартьянова Е.Г., Слобожанин А.В. Философия и антропология И. Канта в реалиях современного образования (на примере Толстовского университета)	231
Маслихин А.В. Трактат И. Канта «К вечному миру» и современность	238
Маслов Е.С. Мысль или вещь? Об онтологическом статусе фабулы и других абстрактных объектов в свете кантианской гносеологии	245
Матвеева И.Ю. И. Кант в творческом диалоге А. Белого и А. Блока	252
Мубаракишин А.И. Искусство и медиа как феномены второго порядка	260
Муртазин С.Р. И. Кант, знание через свидетельство и эпистемический эгоизм	266
Мясников А.Г. Кантовская революция в мышлении: современные прикладные возможности	273
Надыров Р.Н. Культура: детерминизм и свобода.....	282
Никитина Э.В. На пути к вечному миру: перечитывая Канта	292
Николаева Е.М., Котляр П.С. Теория юмора И. Канта в контексте современных социальных медиа	302
Нуруллин Р.А. Философия Канта и будущее человечества	311
Петросов Д.М. Классовый анализ ответа Канта о просвещении	324
Потапов Е.Р. Образы современности: модерн и постмодерн	332
Сабрекова А.Д. Эстетика Канта для философии кино	340
Сайкина Г.К. «Меня еще не покинуло чувство принадлежности к человечеству» (И. Кант о статусе человечности и достоинстве)	347
Севостьянов Д.А. Культурная ситуация постмодерна и перспективы развития искусства	356

Севостьянов Д.А., Белоусова Е.В. Зависимое поведение как ограничение свободы субъекта	363
Серебряков Ф.Ф. И. Кант в Казанском университете	371
Смирнов Н.А. Неприступная вещь	405
Тайсина Э.А. Ответы на четыре вопроса Канта	413
Ташлинская Е.Ш. Природа и роль нравственного и эстетического: единство онтологического и гносеологического подходов	424
Тесля А.А. Кантианская тема в поздней семиотической теории Ю.М. Лотмана (конец 1980-х – начало 1990-х гг.)	434
Фатенков А.Н. О человеческом характере (дистанцируясь от позиции И. Канта)	442
Фахертдинов Н.М. Потенциал воплощения категорического императива в искусственном интеллекте	448
Хазиев М.А. Будущее современной России: что мы можем о ней знать? что мы должны делать для ее будущего? на что мы смеем надеяться?	457
Чеснова Е.Н. Трансформация человека И. Канта и понимание искусственного интеллекта и человека в массовой культуре	465
Шалагина Г.Э., Шалагин С.В. Антропомерность инфокоммуникационных технологий: назад к Канту?	473
Шалютин Б.С. Этика Канта и природа морали	480
Шибанова Н.А. Антропология Канта и современная конфликтология: точки соприкосновения	489
Щелкунов М.Д. Образование как воспитание: заветы Канта	497
Щелоков Э.Д. Музыка без метафизики: что я не понимаю в кантовском отношении к музыке	504
Яковлева Е.Л. Феноменологические интуиции И. Канта о творчестве гения	510

ПРИМЕНЯЯ КОПЕРНИКАНСКИЙ ПОВОРОТ КАНТА ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЯ СМЫСЛА В ЖИЗНИ

Агапов Игорь Олегович

*Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань,
Россия*

Аннотация

В данной статье предпринимается попытка перенести коперниканский поворот И. Канта в область философского исследования смысла в жизни. Анализируется возможность перехода к анализу формирования суждений о наличии в той или иной жизни смысла. На основе предложенных смещений в исследовании смысла в жизни представлены новые направления освещения темы в междисциплинарном плане.

Ключевые слова: смысл в жизни, Кант, коперниканский поворот, ценности, эстетика, вкус.

APPLYING KANT'S COPERNICAN TURN TO STUDY THE MEANING IN LIFE

Agapov I.O.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

This article attempts to transfer the Copernican turn of I. Kant into the field of philosophical research of meaning in life. It analyzes the possibility of switching to the analysis of the formation of judgments about the presence of meaning in a particular life. Based on the proposed shifts in the study of meaning in life, new directions of interdisciplinary coverage of the topic are presented.

Keywords: meaning in life, Kant, the Copernican turn, values, aesthetics, taste.

Если принять, что суть коперниканского поворота И. Канта в переходе от репрезентационного подхода к эпистемическому конструктивизму, то для переноса этого хода в другие области мы должны переключать внимание исследователя с объекта на субъект и то, как он конструирует этот объект [5]. Возможен ли (и насколько необходим) подобный ход в философии смысла жизни? Для утверждения о повороте нужно иметь в виду исходную позицию, которая может иногда проясниться только после поворота, но мы будем говорить о поворотах возможных и представимых на данный момент истории.

Нужно сразу сказать, что слово «смысл» в данном случае используется особым образом: оно понимается как значимость отдельной жизни с положительным нормативным оттенком, то есть оно прежде всего имеет социально-философский смысл [4, с. 39]. Иными словами, мы оцениваем некую положительную значимость жизни, основанную на интуитивном понимании/ощущении, выражаемом фразами вроде «в моей жизни есть/нет смысл(а)», и частично рационализированную с философской точки зрения. Также надо сказать, что в чистой форме «коперниканский поворот», вероятно, возможен только в общей эпистемологии и в определенный момент времени – в данный исторический момент сложно не быть частичным конструктивистом, мы можем только частично критиковать современные позиции с этой точки зрения.

Здесь мы предложим такой вариант исходной позиции: нужно изучать, какие «элементы» жизни наполняют ее смыслом, то есть изучать жизни людей. Позиция после поворота: нужно изучать, как у нас формируются суждения о наличии (в том числе в сравнительном плане) или отсутствии смысла.

На первый взгляд, здесь нет нужды для поворота, речь часто как раз и идет о формировании суждений о смысле, о понимании смысла

и понимании жизни, нельзя сказать, что данный уровень рефлексии отсутствует в литературе. Т. Дж. Мосон, например, говорит о закономерностях наших суждений, полагая, что есть параметры, в разной степени важные для разных типов смысла [3, с. 29–31]. Т. Мец, приводя многочисленные примеры разных жизней, наполненных смыслом, не просто занимается анализом какого-то атрибута жизней как таковых. Он ставит задачу создать фундаментальную теорию, которая дает правила, по которым будет определяться наличие смысла. Речь идет о поиске оснований для конструкции нами представлений о наличии смысла [4].

Тем не менее обычно этот анализ «поверхностен» в нескольких смыслах. Он так или иначе упирается в субъективность без анализа субъективности и причин ее формирования. Соответственно, эти основания кратко описываются в духе «бывают разные».

При этом есть некоторые исключения. Так, Н. Уэгхорн анализирует идею ультимативного смысла, приходя к тому, что предельным смыслом может быть только «ничто»: в своей работе он говорит о соотношении понятий в универсальном плане, выходящем за пределы вкуса [7, с. 176–184].

Однако возможно сделать нечто подобное искомому нами повороту, не выходя за рамки вкуса, наоборот, можно углубить анализ вкусовых суждений. На мой взгляд, в современной литературе о смысле жизни не хватает именно этого. Прежде чем думать о том, как формируются суждения вкуса, уместно задать вопрос – формируются ли они вообще?

Возможно, что в данной теме удобнее одолжить прием из истории эстетики, а именно деление суждений на посредственные и непосредственные. В XVIII в. шли споры об эстетическом чувстве – основано ли оно на некоторых алгоритмах, подобных вычислению, или дает результат непосредственно (подобно тому, как мы сразу знаем, что предмет красный/соленый/...). Преимущественно французские авторы (например, Ж. Террасон) следовали идее, что прекрасное –

вопрос применения понятий на основе строгих принципов и операций, тогда как многие британские философы защищали идею непосредственного ощущения прекрасного (Кант поддерживал последнюю точку зрения) [6].

Д. Юм ввел важный нюанс – суждение может быть непосредственным, но только после того, как зритель понял (с помощью рассуждений), какой именно это объект искусства. Согласно его рассуждениям, это применяется в первую очередь к объектам искусства, в то же время нельзя изменить нашу оценку красоты объектов природы через рассуждение. Рид и Юм, надо подчеркнуть, не говорят об опосредованности суждений о красоте, суждения о красоте объектов непосредственны, но нам нужны специальные мыслительные операции для того, чтобы понять, какой объект перед нами (добавим вольный пример – для оценки литературы нужно уметь читать на нужном языке) [6].

Можно ли сделать подобное с оценкой наличия в жизни смысла? Прежде чем мы перейдем к этому вопросу, перед нами есть очевидная проблема – специфика смысла по сравнению с красотой; смысл, даже если он понят как значимость, все равно прямо отсылает к контексту, в котором жизнь может быть важна. Это суждение, предполагающее сравнение с другими элементами какого-то множества, в котором предполагается некая иерархия. При этом сравнение не полностью осознается: вряд ли кто-то сознательно сравнивает свою жизнь со всем, что можно подразумевать, прежде чем говорить о ее смысле. Можно пока предположить, что есть некоторый «произвольный» элемент оценки, подобный непосредственной эстетической оценке, но также есть и более формальный момент знания контекста и правил его функционирования (например, значимость, вероятно, можно оценивать через формальные свойства элементов систем, допустим степени влияния данного элемента на другие).

Здесь есть возможность для выделения вопросов для исследования, причем нужно сразу заметить, что они могут выводить нас за

рамки философии как отдельной дисциплины (можно вспомнить, что исследования Канта ведут и в философию, и в психологию).

1. Является ли суждение о смысле результатом размышления или оно результат непосредственной оценки, пусть и следующей анализу типа и сущности объекта оценки?

Вопрос о том, насколько это результат размышления, особенно важен для субъективной перспективы. Достаточно легкой может казаться перемена мнения относительно чужой жизни, но насколько я могу менять мнение о смысле в своей жизни из-за новых аргументов и размышлений? Если учесть временную перспективу, то, вероятно, случаи, где оценка поменялась, предполагают время на освоение каких-то материалов/практик/..., то есть будет меняться не оценка, а сама ситуация и только с ней оценка. Кроме того, меняется сам оценивающий субъект. Пока предварительно можно заметить, что возможность изменения оценки наличия в своей жизни смысла, исходя из одних рассуждений, находится под вопросом. Идея непосредственной оценки также кажется странной, так как все-таки есть какие-то правила (хотя, возможно, не совсем трансцендентальные), по которым мы делаем суждения о смысле.

Решение этого вопроса, могущего казаться очень формальным, определяет наше отношение к методу использования «общих» интуиций о том, в каких жизнях есть смысл. Идея сконструированности самого объекта здесь также важна – что за объект жизнь и как он формируется нашим сознанием? Здесь мы следуем к вопросу 2.

2. Каким образом определяется контекст нашего суждения? Как наше сознание строит мир, в котором есть смысл и жизнь?

Здесь возможны психологическое (например, фигура и фон в гештальт-терапии, есть и другие идеи, позволяющие анализировать, как определяется наш фокус на определенных частях жизни), биологическое (фактор эволюции), историческое, социальное и иные направления исследования. На мой взгляд, здесь можно включить и динамическую перспективу – если мы все-таки переключились на

то, как делается суждение, то нужно учитывать условия, когда его выдвигают.

Есть возможность переосмыслить смысл как меняющуюся переменную, а не финальное суждение, в силу ее привязанности к контексту момента оценки: как в контексте субъективного восприятия в своей жизни, так и в контексте, например, различных оценок людей следующих времен. Вообще сам контекст оценки обычно туманен, здесь важно попробовать эксплицировать контекст в разных случаях: иногда мы сравниваем с прошлым, иногда с возможным будущим, иногда с локальным, иногда с глобальным и т. п. Большая часть этих контекстов, возможно, подсознательна, но это не основание не пытаться ее эксплицировать.

В литературе есть попытки соотнести понимание смысла жизни с историческим контекстом. Например, Б. Хьюбнер привязывает смысл жизни к логике сравнения традиционных обществ и обществ модерна, также проводит подробный культурный и философский анализ различных изменений в ценностях [1, с. 27–30]. Также И. Ландау говорит об исторических аспектах вопросов о смысле [2]. Однако по большей части обсуждение смысла очень вольно связано с историей, обычно исторические связи делаются походя, даже в упомянутых выше работах отсутствует историческая строгость, хотя они и выигрывают на фоне безразличия к социальной истории.

Кроме вопросов 1 и 2 должен быть некий вопрос 0: как конструируются суждения о смысле в жизни? Простая ли у них структура или они есть результат различных конструкций?

Таким образом, хотя коперниканский поворот Канта невозможно полностью перенести в область изучения смысла в жизни, есть целый ряд аспектов, исследование которых дало бы интересные результаты в случае частичного использования этого мыслительного хода. Прежде всего мы имеем в виду идею смещения фокуса с поиска правильных суждений в сторону анализа того, что определяет эти суждения – когнитивных паттернов, исторических обстоятельств и т. д.

Литература

1. *Хюбнер Б.* Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Б. Хюбнер; пер. с нем. А.Б. Демидова. – Минск: Экономпресс, 2006. – 384 с.
2. *Landau I.* Why Has the question of the meaning of life arisen in the last two and a half centuries? / I. Landau // *Philosophy Today*. – 1997. – Vol. 41. – Is. 2 – P. 263–269.
3. *Mawson T.J.* Sources of dissatisfaction with answers to the question of the meaning of life / T.J. Mawson // *European Journal for Philosophy of Religion*. – 2010. – Vol. 2. – P. 19–41.
4. *Metz T.* Meaning in Life: An Analytic Study / T. Metz. – Oxford: Oxford University Press, 2013. – 282 p.
5. *Rockmore T.* Some consequences of Kant's Copernican turn / T. Rockmore // *Philosophy of Science and Technology*. – 2019. – Vol. 24. – Is. 1. – P. 46–60.
6. *Shelly J.* The Concept of the Aesthetic / J. Shelly. – URL: <https://plato.stanford.edu/entries/aesthetic-concept/#Imm/> (date of access: 10.08.2024).
7. *Waghorn N.* Nothingness and the Meaning of Life: Philosophical Approaches to Ultimate Meaning Through Nothing and Reflexivity / N. Waghorn. – Bloomsbury, 2014. – 306 p.

ФИЛОСОФИЯ И. КАНТА В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ СТРАТЕГИЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ В XXI ВЕКЕ

Агапов Олег Дмитриевич

*Казанский инновационный университет имени В.Г. Тимирязова,
Казань, Россия*

Аннотация

В статье рассматривается конкуренция научно-исследовательских программ развития антропологического познания в XVIII–XXI вв., истоки которой укоренены в философии И. Канта, показавшего антиномичность человеческого бытия, причастность человека как миру природы, так и миру свободы. Автор показывает, что перед лицом современных вызовов теории постгуманизма философия И. Канта способна стать теоретико-методологическим основанием развития антропологического познания в XXI в., выступая парадигмой *трансцендентальной аналитики*, не редуцирующей как сам феномен трансценденции (включающий Бога), так экзистенции человеческого бытия, а именно свободы, сознания и самосознания. Антинатуралистическая программа в антропологии позволяет изучать человеческое бытие в его динамике, транс-имманентности, становлении, где человек рассматривается как душевно-духовное бытие, которое выступает причиной самого себя.

Ключевые слова: научно-исследовательские программы, антропная реальность, круг бытия, редукционизм, экология человека.

THE PHILOSOPHY OF I. KANT IN THE CONTEXT OF THE DEVELOPMENT OF METHODOLOGICAL STRATEGIES OF ANTHROPOLOGICAL KNOWLEDGE IN THE XXI CENTURY

Agapov O.D.

V.G. Timiryasov Kazan Innovation University, Kazan, Russia

Abstract

The article examines the competition of scientific research programs for the development of anthropological knowledge in the XVIII–XXI centuries, the origins of which are rooted in the philosophy of I. Kant, who showed the antinomy of human existence, human involvement in both the world of nature and the world of freedom. The author shows that in the face of modern challenges to the theory of posthumanism, philosophy and Kant is able to become a theoretical and methodological basis for the development of anthropological knowledge in the 21st century, acting as a paradigm of transcendental analytics that does not reduce both the phenomenon of transcendence (including God) and the existence of human existence, namely freedom, consciousness and self-awareness. The anti-naturalistic program in anthropology allows us to study human existence in its dynamics, transimmanence, in its becoming, where a person is considered as a spiritual being that acts as the cause of themselves.

Keywords: scientific research programmes, anthropic reality, the circle of being, reductionism, human ecology.

В качестве *объекта* современной антропологии выступает процесс развития человеческого рода или по-другому *антропогенез* (шире – антропосоциотехногенез). Объективным основанием всего спектра антропологического познания выступает *антропная реальность*, связанная с признанием существования человеческого рода во всем богатстве его проявлений на планете Земля. Исходя из объектной

«оптики» *предметом антропологии* выступает соответственно генезис, структура, содержание, процессы и перспективы развития человеческого рода.

В силу того, что человеческий род развивается одновременно в разнообразных средах (географо-биологическом, социальном, духовном) антропология представляет собой *транс- и междисциплинарную научную сферу*, где есть место и для применения методологии естественных, социальных, гуманитарных, технических и абстрактных научных дисциплин. На всем протяжении развития антропологии как научной дисциплины в XIX–XXI вв. внутри ее академического сообщества идет конкуренция между *натуралистической* (космо-геоцентризм, биоцентризм, психоцентризм, вирусоцентризм) и *антинатуралистической* (социо-культуро-техно-духовно-центризмы) научно-исследовательскими программами, что находит свое отражение в истории антропологических учений:

а) физическая антропология (XVIII в. – начало XX в.);

б) бинарная антропология (I – физическая антропология + II – социальная, культурная и философская антропология) (начало XX в. – 50-е гг. XX в.);

в) интегративная антропология (50-е гг. XX в. – 90-е гг. XX в.);

г) трансформаторная антропология (2000 г. – н. в.).

Современные антропологи признают, что человеческий род – это сложная открытая самоорганизующаяся система, имеющая сложную конфигурацию, которую невозможно редуцировать к одному фактору или сфере. Поэтому *ведущая миссия* антропологического познания состоит в раскрытия множественности прямых и обратных связей между человеческим родом силами природы, что требует создания *специальной реляционной онтологии* [1].

По И. Лакатосу и М. Фуко наличие соперничества научных парадигм/программ – это свидетельство теоретико-методологической «зрелости» научной сферы исследований. Немецкий философ Иммануил Кант, написавший «Антропологию с прагматической точки зрения»

(1798 г.), может считаться родоначальником как первой, так и второй парадигм в антропологическом познании [2]. Он представлял себе антропологию как науку, состоящую из «двух взаимопроникающих структурных компонентов: физиологической и прагматической частей. Первая должна была ответить на вопрос, *что делает из человека природа*, а вторая – *что делает или может и должен делать из себя сам человек*» [3, с. 8]. Более того, «человек для Канта – двуединое существо, одновременно принадлежащее и *миру природы*, и *миру свободы*. В мире природы человек подчиняется естественной необходимости, а в мире свободы он нравственно самоопределяется и исполняет свой прирожденный долг – воспитывает себя и свое потомство» [3, с. 8]. В целом И. Кант не идеализировал человека, обращая внимание на разнообразные феномены человеческой жизни: эгоизм, искренность, фантазирование и ясновидение, активность и нравственность и др.

Однако, говоря об Иммануиле Канте как отце-основателе двух парадигм антропологии, следует признать, что кенигсбергский философ сделал большой вклад в развитие антинатуралистической парадигмы, ибо он считал, что развитие человека, *принципиально отличается от природной эволюции живых и неживых тел*, поскольку человек – не просто живое существо, но *существо нравственное, стремящееся к труду и счастью*» [3, с. 8].

Продолжая антиномический подход И. Канта, российский исследователь Л. Киященко отмечает, что относительно человеческого рода правильнее выбрать методологический подход «*сочетания несочетаемого*» – «это парадоксальный конфигуратор сложноорганизованной целостности человека» [1, с. 14]. Ярким примером «*сочетания несочетаемого*» в антропологическом познании выступают «парадоксы Хельмута Плеснера»: 1) «естественной искусственности», 2) «опосредованной непосредственности», 3) «безместного места» [4, с. 186].

Философ и историк науки В.С. Степин выделил в научном генезисе стадии классической, неклассической и постнеклассической

рациональности, каждая из которых конституировала определенную теоретико-методологическую оптику восприятия мира, соотношения субъекта и объекта, критериев научности (табл. 1).

Таблица 1

**Соотношение этапов развития научного познания
и истории антропологии**

№	Основные этапы развития научного познания (по В.С. Степину)	Методология	Вехи антропологического познания	Форма представления человеческого существования
1	Классический период	Натуралистическая программа, «жесткий» позитивизм и детерминизм	Физическая антропология, предмет изучения – антропогенез	Антропология как сфера естествознания
2	Неклассический период	Междисциплинарный подход, «слабые» версии позитивизма, инвариантный детерминизм	Социальная и культурная антропология, предмет изучения – антропосоциогенез	Культурный релятивизм, антропология как бинарная научная дисциплина
3	Пост-неклассический период	Трансдисциплинарный подход, трансдуктивный стиль мышления, трансверсальность, синергийный детерминизм	Интегральная синергийная, трансформативная антропология, предмет изучения – антропо-социо-техно-генез	Антропология как комплексная, системная научная сфера исследований множественных человеческих феноменов онтологической, онтической и виртуальной природы

На наш взгляд, следует учитывать, что понимание *объекта* антропологии существенно изменилось за XVIII–XXI вв., что соответствует основным этапам развития научного познания в целом. Если обратить внимание, какие атрибуты или уровни в человеческом бытии выделяют ученые с XVIII в. в соотношении с основными этапами научного познания по В.С. Степину, то мы наглядно увидим, что *спектр* восприятия места и роли человеческого рода явно увеличился. Если в классический период в рамках физической антропологии человек имеет только биологическое измерение, то в неклассический и постнеклассический периоды образ человеческого бытия существенно *обогатился и расширился*, получил новые измерения и аспекты.

Более того, за 1920–2023 гг. в науке изменилось понимание сложности, связности. Наметился переход от восприятия мира как простой системы (механицизм) к его постижению в качестве *сложных* и/или *сложных самоорганизующихся* систем (табл. 2).

Таблица 2

**Основные этапы развития научного познания
(по В.С. Степину)**

№	Атрибуты/качества/уровни бытия человеческого рода	Основные этапы развития научного познания (по В.С. Степину)		
		Классический период	Неклассический период	Пост-неклассический период
1	Космо-фактор	—	+	+
2	Био-фактор	+	+	+
3	Психо-фактор	—	+	+
4	Социо-фактор	+	+	+
5	Техно-фактор	—	+	+
6	Фактор духа	—	+	+
№	Уровень осмысления	Простая система: механицизм, органицизм	Сложная система	Сложная самоорганизующаяся система (синергетика И. Пригожина, У. Матураны, Ф. Варелы, Г. Малинецкого)

Таким образом, изучая различные антропологические учения мы должны всегда отдавать себе отчет в том, в какое время они созданы, какие параметры человеческого существования учитывают, а какие нет. Простое или сложное дается описание, объяснение и понимание феноменов человеческого бытия.

Проиллюстрируем это на примере понимания инстинктов. В современной *трансформативной антропологии* (2000 г. – н. в.) инстинкты рассматриваются не только через антиномию «врожденные – приобретенные», а учитывается роль «социальных автоматизмов», феномены социального и коллективного бессознательного (стереотипы, архетипы). Кроме того, если в классический период развития антропологии считалось, что процесс становления человеческого рода в целом завершился, то в XX в. стала устойчивой позиция о человеке как *открытой, способной к саморазвитию силе бытия*. «Человек представляет собой очень сложную целостную систему, которая объединяет множество уровней организации средовой материи, а также материю жизни, где объединяются моменты само- и инобытия и еще более интегрируются глобально-локальные определения внутреннего мира. И вся эта *целостность не завершена*, она открыта к иному и продолжает находиться в постоянном становлении, являя собой проект своего рода «открытой целостности», через которую бытие возвращается к себе на новом уровне самопостижения» [1, с. 107].

К основным качествам человеческого бытия современные антропологи относят: инобытийность, пластичность, плюралистичность. История бытия, в большей степени, история человеческого рода, *онтоантропосоциогенез*. В.И. Вернадский еще в 20–40 ее. гг. XX в. отмечал, что человечество благодаря промышленному перевороту, достижениям науки и техники стало великой *геологической силой*. Подчиняя и подчиняясь, познавая и осваивая, фактически укореняясь в сущем, человеческий род становится все более влиятельной силой бытия. Разумеется, утверждение о преобладания человеческого рода в бытии несколько не умаляет значения иных сил сущего. Бытие

человеческого рода сегодня необходимо рассматривать как вершину айсберга, где основные силы (их множество) скрыты и не проявлены, но вместе с тем делают возможным существование реальности. Теоретико-методологическая «западня» любой формы редукционизма (физико-географического, биологического, психического, социального и т. д.) состоит в том, что, «урезав» пласты реальности до одного фактора, практически невозможно «вывести» из него иерархию и богатство форм проявления реальности. Борьба, столкновение, игра сил, сложность и синергия бытия уступают в редукционизме место схемам и структурам. Бытие, главным феноменом (чудом) которого является жизнь (во всех ее ипостасях), в таком деконструированном взгляде остается за кадром и воспринимается как пустота и симулякр.

Вместе с тем мы вправе, вслед Пармениду, утверждать, что бытие есть, небытия нет. Более того, бытие целостно, обладает полнотой, данной как игра сил, концентрация которых возможна в различных конфигурациях: физических конгломератах, биогеоценозах, социальных формах. Бытие невозможно свести к сущему. Бытие со-бытийствует, образуя некую форму, стяжающую многообразие сил сущего. Событие бытия есть сингулярность, обладающее синергийной мощностью, превосходящей силы отдельного рода сущего. Каждая из сил сущего в своей неоформленности есть стихия, образующая в совокупности хаос сущего. Между силами сущего есть соперничество за доминирование. Мы знаем и о натиске стихии жизни, способной, как кажется, проникать всюду. Толща жизни потрясает воображение. Биосфера имеет большой пространственно-временной и температурный диапазон: микроорганизмы и бактерии, одноклеточные и многоклеточные, целые биогеоценозы. Мы также знаем и о многообразии косной материи. Строение Вселенной и структура атома, до XX в. казавшегося неделимым, поражают. Но при всем этом нельзя *умалить и умолчать* *мощь человеческого рода*, способного укрощать стихии сущего в определенный космос. Будучи взаимосвязанными, силы сущего между тем не сводимы и не равны друг другу. Есть разница потенциалов сил

сущего, образ гомеостаза – это образ смерти. Так, жизнь преобразует материю, косная материя «пожирает» жизнь. Человеческий род осваивает и то, и другое, неся в себе оба начала и давая исток чему-то большему, не сводимому ни к одному из них.

На наш взгляд, многообразные силы сущего образуют *круг бытия*, где каждая из сил обретается в *ритме общения*, живет, отдавая себя другой, даруя и воспринимая, образуя синергию бытия. Круг бытия есть круг дарения и общения. Воплощаясь друг в друге, силы сущего создают и умножают бытие, сообщают ему качество реальности (отношений, иерархии). В основе парадоксального сочетания единства иерархического устройства мира лежит следующий принцип: *восхождение на каждую следующую ступень эволюционной лестницы, не отменяя закономерностей предыдущего уровня, добавляет к ним новые законы, которые и определяют специфическое качество новой формы существования»* [1, с. 37].

Бытие есть сфера, где каждая из сил сущего пытается максимально раскрыть и постичь себя, выйти на уровень воплощения, самодетерминации или свободы. Сложность и специфика бытия человеческого рода состоят, на наш взгляд, в том, что природа пытается через человека осмыслить саму себя, стать интеллигибельной, перейти от слепой игры сил к упорядоченности, разрешиться от бремени бесконечной потенциальности. Однако человеческий род, кроме устройства природных сил, стремится и к метафизическому. К установлению собственной, не тождественной природной сущности, задаче, цели бытия, определяемой не природой, а им самим или Богом как Внеположным Истоком.

Для осознания связности различных модусов человеческого бытия теоретико-методологических ресурсов физической или общей антропологии недостаточно. Уже в начале XX в. к изучению антропологических феноменов подключаются представители всех видов научного познания. В рамках неклассической и постнеклассической парадигмы были задействованы ресурсы философского (Н. Бердяев,

М. Шелер) и религиозного познания (Терьяр де Шарден, о. Павел Флоренский).

Антропология XX–XXI вв. идет по пути полидискурсивности – диалога между научным, философским и религиозными формами познания. Был сформулирован сначала «слабый» (Брэндон Картер, 1974 г.), а потом и «сильный» антропный принцип. Содержательный эпистемологический и методологический диалог с богословием позволил существенно скорректировать образ антропологических представлений, сформированных в историческом опыте христианства (католицизме, православии, протестантизме), ислама, иудаизма, буддизма. Сегодня активно развивается *религиозная антропология* как сфера социокультурной антропологии.

Однако, фиксируя рост объема вовлеченных в изучение антропологии феноменов следует помнить о том, «человек не может стать еще одним предметом знания наряду с прочими предметами (пусть даже он будет провозглашен самым главным предметом), поскольку человек – не предмет знания, а та *экзистенциальная позиция*, с которой все прочее воспринимается и постигается предметно. Еще точнее говоря, человек как предмет антропологического (и любого другого) знания не исчерпывает собой человека как такового, поскольку человек как таковой *всегда выступает за границы предметности в область самого полагания возможности какой бы то ни было предметности*. Человек, будучи предметом познания, всегда одновременно является и условием такого познания» [5, с. 44].

В начале XXI в. мы учимся искусству различения между *актами человека* (actus hominis) и *человеческими актами* (actus humanus). Соответственно *акты человека* – это поведение людей в порывах страсти, аффекты, «слепое» поведение под воздействием стереотипов, влечений, пафоса, а *человеческие акты* – это поступки, где человек представлен как свободное, рациональное, рефлексивное и ответственное существо или личность. Человеческие акты целерациональны и ценностно-нормативны, переводят человека из сферы потребностей

в сферу интересов и ценностей. Осознанность и ответственность центральные моменты в *actus humanus*. Бытие человека изначально ответственно: «оно отнюдь не в том, чтобы дать простор тенденциям человеческого господства, но в том, что *долг человека* – служить разумным центрирующим началом во всем масштабе Большой Системы, гармонизирующим отношения всех трех сфер (человек – природа – техника) и открывающим для всего их единства возможность, перспективу бытийного трансцендирования» [6, с. 258]. Различая множество модусов человеческого бытия каждый из нас выходит на уровень *антропологической границы* или «границы сферы всех проявлений и возможностей человека» [6, с. 15], благодаря чему мы можем выйти организации жизни в режимах *антропологических практик*, которые можно, как это делал С. Хоружий идентифицировать по уровням: онтологические, онтические и виртуальные или по предмету практики (соматические/телесные, психические, социальные, политические, духовные).

Однако современная антропологическая ситуация содержит в себе *риски расчеловечивания/растабуирования*, что с точки зрения философской антропологии, по Н. Ростовской, означает *смерть человека* [7, с. 732]. Расширение поля факторов в динамике развития человеческого рода заставляет академическое антропологическое сообщество задуматься как об онтологических, так и эпистемологических условиях конституирования и институализации антропологии в XXI в. «Традиционные образы человека – *Homo sapiens*, *Homo metaphysicus*, *Homo Humanus* уходят в прошлое. Их все увереннее и настойчивее заменяют другие антропологические конструкции уже «постчеловеческого будущего» (Ф. Фукуяма) – *Übermensch* (Ф. Ницше), *Homo economicus* (Д. С. Милль), *Der eindimensionale Mensch* (Г. Маркузе), *Homo Sacer* (Д. Агамбен), *Homo Futurus* (Р. Курцвейл), *Homo Deus* (Ю. Харари), *Digital-homo* (М. Кастельс) и т. д.» [1, с. 333].

Вопрос вопросов современного антропологического познания – идти по пути *трансгрессии* или стирания границ между природой и культурой, человеческим бытием и техникой или, постигая сложность

онтотрансцензуса современности, реализовывать путь *трансценденции*, связанный с пониманием границ в *круге бытия*, необходимости иерархии как качества любой сложной самоорганизующейся системы, с осознанием неотчуждаемости в человеческом бытии субъектности (следовательно, спонтанности и суверенности, автономности). Сегодня в антропологическом дискурсе набирают обороты исследования в сфере *симметричной* антропологии (Б. Латур) и *миноритарной* антропологии (де Кастру), ставшие основанием для таких общественных движений как трансгуманизм, нечеловеческая антропология, новый материализм, метагуманизм и ингуманизм. «Радикализм современной западной антропологии состоит в том, что она перестала искать язык описания для человека, ибо человек как феномен для нее *несуществующая величина*» [7, с. 733].

Все эти стратегии мышления и общественные практики «объединяет *идея конца* человеческой исключительности, которая является современной формой реализации *концепции смерти человека*. Согласно идее конца человеческой исключительности, у человека нет онтологических привилегий в мире, и он должен мыслиться как часть в совокупности прочих частей целого — природы, космоса, объектов и т. п.» [7, с. 732].

Нечеловеческая философия реализуется в четырех формах, а именно через преодоление оппозиций: «природа – культура», «человек – животное», «человек – техника», «человек – объекты». Стратегия преодоления границ между природой и культурой может реализовываться двумя способами. Во-первых, за счет *натурализации человека* (Ж.-М. Шеффер, С. Пинкер), и в этом смысле можно говорить о новом натурализме в философии. Во-вторых, за счет *антропоморфизации природы* (Ф. Дескола, Э. Вивейруша де Кастру, Э. Кон).

Указанные стратегии отказываются принять *со-бытие экзистенции человеческого бытия*, позволяющему человеческому роду занимать в мире открытую позицию, развиваться сразу в двух средах – природе и социуме, быть субъектом, способным быть и *пастухом бытия*

(М. Хайдеггер), и *гостеприимным хозяином* (Э. Левинас), и *сообществом субъектов* (С. Хоружий). Фактически здесь происходит не только редукция человеческого бытия, но и шаг к его элиминации. Проект «аджорнаменто антропологии» Шеффера включает четыре пункта: 1) признание единства живого мира, 2) слоистой каузальности, приведшей к появлению жизни, 3) отсутствия телеологии и 4) конца эссенциализма. Шеффер *накладывает запрет* на онтологические разрывы и категорию центра. Как он выражается, не существует никаких онтологических разделов, предшествующих онтической генеалогии живого мира. Мир различен, а единство в нем случайно и не предзадано. На место сущностей становится процесс. Шеффер отрицает прогресс эволюции, считая, что категория прогресса антропоцентрична» [7, с. 735]. В реконструкции человека у Ж.М. Шеффера, в сущности, нет места человеческой свободе и сознанию, субъектности и субъективности его развития.

Поэтому, на наш взгляд, сегодня академическому сообществу России (шире – мира) необходимо сохранять *онтологическую верность транс-экс-ценденции*, верность антинатуралистической парадигме И. Канта, поскольку исторический опыт реализации практики трансгрессии в историческом бытии человеческого рода приводил к антропологическо-цивилизационным тупикам. Мы убеждены, что, двигаясь путем трансценденции человеческий род/вид будет способен не только сохранить, но и преумножит свою *сапиентность* (диапазон антропокультуры).

Пост-и-трансгуманизм есть плод позитивистского типа мышления во всех его видах XIX–XXI вв., с его колоссальной нечувствительностью к феноменам человеческого бытия – свободе, сознанию и самосознанию. Пост-и-трансгуманизм интересен как виртуальная практика – игры антропологического воображения, но чрезвычайно опасен как онтическая и онтологическая практики. В онтическом плане это редукция и разрушение социально-историческое погружение в телесность, в онтологическом – отказ от истории, политики и культуры,

отказ от деятельностного понимания природы и сущности человеческого рода. Устойчивость каждой антропоформации создавалась именно интенцией *homo sapiens* на свою *сапиентность*. В известном плане редукция до полностью биологического было для каждой антропопрактики своего рода «табу», ибо возврат означал отказ от ряда инверсий, создавших сферу собственно *человеческого* бытия (одновременно социального, культурного, технического и психического).

Антропологическому познанию необходимо освоить *исторический релятивизм*, также как до этого антропологи XIX–XX вв. усвоили принцип биологического разнообразия и культурного релятивизма. Кроме того, вопрос конвенции сапиентности остро ставит вопрос о *константах* человеческого бытия. Среди таковых классическая антропология числа: 1) половой диморфизм и процесс размножения, 2) индивидуальный срок жизни. Основой современной антропологии XXI в. может выступить:

1. *Константа человека* как образа Божьего. Образ и абсолютная личность Бога «вносит фундаментальное *различие* в мир, деля его пополам – на тварное и нетварное, человеческое и божественное. Христианское равенство людей пребывает именно внутри этого *различия*. Люди равны, поскольку удалены от Первообраза. Люди не равны, поскольку стремятся уподобиться. Дж. Милбанк формулирует схожую мысль в тезисе: «*Равенство с различием*» [8, с. 244]. Материя и мысль, говорит он, равны перед трансцендентным, но различны по отношению друг к другу, превосходством обладает мысль. То же можно наблюдать в мире людей. Здесь равенство и братство присутствуют лишь через «*онтологическое видение*». Другими словами, все равны перед Богом, но не Богу, который отличен от человека. Все равны перед Богом, но не друг перед другом. Мир христианства *иерархизирован*, в нем отличается порог дома от алтаря и обычный человек от святого» [9, с. 163].

2. *Константа тела* как биологического основания для самости, социальности, культуры.

3. *Константа души/духа* как времени человеческой субъектности и субъективности.

Константы – это не догматы, а признание антропно-антропологической реальности, это атрибуты или качества человеческого рода вне которой его нельзя представить в качестве вида бытия. Тема констант в современной трансформативной антропологии позволяет развиваться *экологии человека*. По В.А. Кутыреву, «человеку надо заботиться об идентичности своей формы. Such as we are mad of, such we be! (*Какими мы созданы, такими нам и быть!*)» [10, с. 433], где ведущей стратегией противостояния техногуманизму будет «человеко-размерная жизнь»: «Необходимо культивировать умение работать сразу в двух типах пространства-времени – «быстром», виртуальном хронотопе информационных потоков и «медленном», предметном пространстве-времени традиционной культуры, улавливать, выделять и удерживать в (дез)информационном шуме и (дис)коммуникационной какофонии *голос бытия*» [10, с. 466].

Кроме того, для избежания потери антропологической идентичности он предлагает развивать онтологическую концепцию противоположную вызовам постантропологизма. Философско-антропологическая программа исследований в XXI в. «должна исходить не из *универсального эволюционизма*, прогрессизма и трансгрессии, возгоняющих наше сущее в нечто иное, к какой-то абстрактной точке, а из установки на *коэволюцию* его разных субстратных форм. Это есть концепт *полионтизма*» [10, с. 484].

Контурсы философской и научно-исследовательской программы полионтическо-эстологической консервативной философии таковы:

- «человек берется субстанциально, как самость и микрокосм всей реальности, через призму которого она рассматривается;
- целью нашей деятельности считается бытие, а не становление (линия Парменида);

– парадигмой культуры признается принцип “Homo non vult esse nisi homo” («Человек не хочет быть ничем иным, кроме человека») (Николай Кузанский);

– смысл жизни видится не в приспособлении к непрерывно меняющемуся окружению, а во всестороннем гармоническом развитии личностного бытия (К. Маркс), бесконечном стремлении его к своему «акме», «совершеннейших экземплярах» (Ф. Ницше);

– ценностным идеалом провозглашается богочеловечество, что предполагает отказ от прометеизма и претензий на человекобожие (Н. Бердяев);

– главным назначением философии предполагается «поддержание традиции воссоздания человека» (М. Мамардашвили);

– и, разумеется, надо признать возможность такой ситуации, в которой придется уповать на то, что «нас спасет только Бог» (М. Хайдеггер) [10, с. 484].

Полагаем, что сегодня антропологическое познание должно пойти по пути противодействия стратегиям *постметафизических* не – (в радикальной форме – *анти*) – *человеческих* антропологиях. По Н. Ростовской, это должна быть **антропология формы**, «Бог онтологически обеспечивает возможность субъективности и ее свободы, открывая горизонт трансцендентного. Бог антропологически обеспечивает сознание. Ибо, как в форме, в нем впервые конечное существо, коим является отдельный человек, осваивает свое бесконечное. Обозревает во всей его развернутости и полноте. Бог как абсолютная единственная трансцендентная точка опоры оказывается для первичного хаоса субъективности тем **священным центром**, вокруг которого выстраивается упорядоченность внутренней жизни» [9, с. 403].

В основе человеческого бытия *антропология формы* идет методологическим путем о. Павла Флоренского, показавшего, что homo sapiens – это “Homo liturgus”, что мир человека – история, социум, культура – начинается с культа, в контексте которого конституируется человеческое существование. Во-первых, «в культе раздробленность

человека обретает свое единство – *единство тела и смысла, конечного и бесконечного, имманентного и трансцендентного*» [9, с. 404]. Во-вторых, в культе – практиках литургии и евхаристии – человек оказывается приобщен к «**Мы**», обретает свой подлинный горизонт существования для «Я». И, наконец, в-третьих, «для антропологии важно то, что в феномене евхаристии идеи симфонии, тотальности человеческого существования и живой конститутивной связи человека и Бога предстают в своем предельно конкретном измерении» [9, с. 405].

В конечном итоге для того, чтобы быть человеком, мы должны не отказываться от человеческой формы, иметь *высокую планку* духа и мышления. В XXI в. антропологическому академическому сообществу как субъекту научно-познавательной деятельности следует научиться понимать «толщи» *антропо-антропологической реальности*, а также не сдавать уровень феноменов человеческого бытия – экзистенции, субъективности, удерживаться в позиции «*Равенство с различием*» (по Дж. Милбанку). Кроме того, отдельная задача переходить от реконструкции и усмотрения иерархии различных связей и отношений антропо-антропологической сферы к выстраиванию антропопрактик современной антропоформации.

Литература

1. Человек как открытая целостность / отв. ред.: Л.П. Киященко, Т.А. Сидорова. – Новосибирск: Академиздат, 2022. – 420 с.
2. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант // Сочинения: в 6 т. – М., 1966. – Т. 6. – С. 350–588.
3. Максакова В.И. Педагогическая антропология: учебное пособие для студентов высших педагогических учебных заведений / В.И. Максакова. – 2-е изд., стереотип. – М.: Академия, 2004. – 208 с.
4. Вальверде К. Философская антропология / К. Вальверде. – М.: Христианская Россия, 2000. – 413 с.
5. Аванесов С.С. Антропологический тупик / С.С. Аванесов // Человек.RU. – 2015. – № 10. – С. 33–45.

6. *Хоружий С.С.* Очерки синергийной антропологии / С.С. Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2005. – 408 с.

7. *Ростова Н.Н.* Адзорнаменто антропологии: преодоление границы между природой и культурой / Н.Н. Ростова // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2020. – Т. 36. – Вып. 4. – С. 731–750.

8. *Милбанк Дж.* Материализм и трансцендентность / Дж. Милбанк // Логос. – 2011. – № 3. – С. 207–245.

9. *Ростова Н.Н.* Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека / Н.Н. Ростова. – М.: Проспект, 2017. – 432 с.

10. *Кутырев В.А.* Бытие ли ничто / В.А. Кутырев. – СПб.: Алетейя, 2009 – 496 с.

УДК 159.9.01

ФЕНОМЕН «СВОБОДЫ» И. КАНТА И ПАРАДОКСЫ СОВРЕМЕННОЙ ЦИФРОВОЙ НЕСВОБОДЫ (ЦИФРОВОГО СЛЕДА)¹

Андреева Юлия Валентиновна

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Аннотация

В современном мире, в ситуации глобального информационного пространства, где все больше растворяются границы профессиональной и личной идентичности, трансформируются смысловые содержательные структуры привычных ценностных категорий «истина»,

¹ Исследование выполнено за счет средств субсидии, выделенной Казанскому федеральному университету для выполнения проекта № FZSM-2023-0022 «Цифровая социализация и цифровая компетентность молодежи в условиях глобальных системных изменений: технологии регулирования, риски, сценарии» в рамках государственного задания.

«правда», «красота», ключевой гуманистической проблемой остается проблема свободы. Исследование темы свободы и амбивалентных категорий: несвободы, цифрового контроля (цифрового следа), открывает возможность для междисциплинарных исследований с позиции психологии и философии, культурологии и права.

Ключевые слова: философия Канта, свобода воли, цифровой контроль, цифровой след.

THE PHENOMENON OF I. KANT'S "FREEDOM" AND THE PARADOXES OF MODERN DIGITAL UNFREEDOM (DIGITAL TRACE)

Andreeva J.V.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

In the modern world, in the situation of the global information space, where the boundaries of professional and personal identity are increasingly dissolving, the semantic content structures of the usual value categories "truth", "truth", "beauty" are being transformed, the key humanistic problem remains the problem of freedom. The study of the topic of freedom and ambivalent categories of unfreedom, digital control (digital footprint), opens up the opportunity for interdisciplinary research from the perspective of psychology and philosophy, cultural studies and law.

Keywords: Kant's philosophy, free will, digital control, digital footprint

Человек XXI в., расширяя свои возможности с помощью технологий, при этом не только получает большую свободу самопроявления, свободу действий, но и утрачивает изолированность, приватность жизненного пространства. Искажаются представления о свободе в контексте нравственного выбора, в ситуации изменения представлений

о допустимом, «нормальном» (например, в контексте реального и виртуального) во все больше развивающейся многозадачности, многоплановости, настоящей полифонии глобальных явлений массовой культуры: во взаимовлиянии культурных традиций, правил и верований. Однако именно свобода – свобода выбора, свобода воли – истинное богатство и достояние цивилизации, именно этот дар превращает бессмертную душу в извечную «арену битвы добра и зла» и созидает человека. Обращаясь к философии Канта, мы попадаем в мир «чистого разума», где без влияния информационных парадоксов можно исследовать границы истинной свободы как основы человеческого проявления, самоопределения. Удивительно актуально сейчас звучат слова философа о том, что «свободу нельзя спасти», и мысли о том, что в «механике» феномена свободы всегда присутствует борьба, противотечение, наличие вектора открытости и несвободы. Размышляя о свободе, философ приходит к пониманию некоего внутреннего механизма, при котором самость (субъект) проявляется как ипостась материальная (*automaton materiale*) или же духовная (*automaton spirituale*). Кант сравнивает свободу внутреннего выбора со «свободой» механического предмета: «В сущности, она была бы не лучше свободы приспособления для вращения вертела, колеса, которое, однажды заведенное, само собой совершает свои движения» [1].

По мнению исследователя наследия философа М.Ю. Васильевой, «понятие свободы представляет собой одну из неизбежных проблем чистого разума, благодаря которому, однако, понятия о Боге и бессмертии души приобретают свою объективную реальность и значимость» [2].

Р.А. Бурханов, анализируя наследие Канта, пишет: «Источник всех видов связей, явлений философ усматривал в мышлении, а точнее – в данном *a priori* трансцендентальном единстве самосознания. Рассудок имеет дело с категориями – «чистыми» понятиями, которые являются формами мышления» [3]. Важные для современного периода развития цивилизации идеи человеческой идентичности, основанной

не столько на рациональном мышлении, сколько на созерцании, сознании и самоосознавании, становятся буквально ключевыми на фоне стремительного развития искусственного интеллекта, обладающего способностями к сверхскоростному решению задач, созданному как самообучающаяся, саморазвивающаяся нейросеть, то есть как аналог мозга человека. «Все интересы моего разума, – пишет философ, – объединяются в следующих трех вопросах: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеяться?» [4]. Именно эти простые по формулировке и крайне сложные по глубине вопросы определяют суть и границы свободы, оставаясь сверхактуальными для нашего времени.

Свобода как философское и психологическое понятие описывает некое состояние субъекта, в котором он сам и его воля являются определяющей причиной действий и выбора. В этике и теологии понимание свободы связано с наличием свободы воли человека, а в философии рассматривается как категория, обозначающая «возможность деятельности и поведения в условиях отсутствия внешнего целеполагания» [5]. В правовом поле (конституции и законах) свобода закреплена как право (возможность, данность) определенного поведения: свобода слова, свобода вероисповедания. И. Кант определил свободу как «ключевой, замковый камень свода всего здания системы чистого разума». Выявляя взаимосвязь свободы и правопорядка, он утверждал, что человек свободен, если он должен подчиняться не другому человеку, а закону как универсалу, равному для всех: «Свобода есть независимость от произвольной воли другого. До тех пор, пока она не мешает свободе других, в соответствии со всеобщим законом – это природное врожденное право каждого человека, принадлежащее ему в силу его человеческой природы» [6]. Данный парадокс в цифровом обществе находит новое объяснение: пользователь не сможет получить доступ к ресурсам, не ограничивая свою волю, свой выбор, не признавая границ и ограничений.

Масштаб цифрового мира столь велик, что контроль за информационной «свободой» становится задачей корпораций и каждого отдельно взятого гражданина. По прогнозам International Data Corporation – компании международного аудита рынка информационных технологий и телекоммуникаций, к 2025 г. объем информации в Интернете достигнет 163 зеттабайт. Растет потребность в защите как персональных данных, так и государственных и коммерческих данных, требующих конфиденциальности. Цивилизация стоит на пороге нового парадокса, когда обеспечение свободы человека в мире машин будет поручено самим машинам (искусственному интеллекту). Понятие «цифровая свобода» может быть рассмотрено как свобода действий по управлению цифровым следом. Именно стратегии самозащиты личных данных, осознанного управления информационным поведением пользователя – участника информационного поля становятся гарантом цифровой свободы. Понятие «цифровая свобода» появилось в начале века, однако до сих пор нет единого определения данного феномена. Среди наиболее распространенных трактовок: информационная доступность (возможность запросить и получить любую информацию), цифровой аналог свободы слова (открытость высказывания, безнаказанность самовыражения), свобода и неподконтрольность выборов (действий). Многие рассматривают цифровую свободу в контексте свободы действий, творчества, коммуникации. Цифровая свобода (digital freedom) может быть рассмотрена как «цифровое равенство» между разными социальными и экономическими группами, как право на защиту от киберугроз. Российский исследователь Л.Н. Мешкова, размышляя о феномене, пишет: «Благодаря своей открытости и интерактивности цифровая среда, сетевые средства коммуникации расширяют пространство для свободы слова, для проявления инициативы, для реализации своей экономической и политической самостоятельности. С другой стороны, возникает проблема технологического, административного и экономического регулирования и контроля информационно-коммуникативного пространства» [7]. Часть авторов,

анализируя возможности новой цифровой реальности, которая все больше включает интерактивные формы деятельности (учебы, коммуникации, творчества), относят к явлению цифровой свободы расширение горизонтов возможности какой-либо деятельности. Так, по мнению Дж.М. Балкина, новые технологии создают новые формы свободы и культурного участия, но этот доступ создает парадокс «ограничения осуществления этой свободы и участия» [8].

Явлению цифровой свободы посвящено немало междисциплинарных исследований. Так, ее рассматривают в контексте возрастающего тотального контроля за потребительским поведением и нового понимания цифровых прав. Изучая стратегии регулирования цифрового пространства и влияние социума на реализацию цифровой свободы, некоторые авторы пришли к пониманию необходимости анализа и развития процессов саморегуляции.

С развитием информационных технологий и доступных средств массовых коммуникаций возросли возможности злоупотреблений, связанных с использованием собранной и накопленной информации о человеке. В повседневной жизни люди оставляют после себя так называемые виртуальные «хлебные крошки»: цифровую информацию о том, кому звонят, куда ходят, какую еду предпочитают и др. По этим элементам жизни людей можно узнать больше, чем они сами хотели бы о себе рассказать.

В Российской Федерации принят ряд законов, охраняющих персональные данные («О персональных данных» от 27.07.2006 № 152-ФЗ, «Конвенция Совета Европы о защите физических лиц при автоматизированной обработке персональных данных»). В настоящее время существует множество мобильных приложений и интернет-ресурсов, использование которых способствует получению оперативно-значимой информации для расследования эпизодов кибермошенничества. Однако более эффективными являются меры предотвращения любых нарушений информационной безопасности: самозащиты и распознавания цифровых угроз.

Цифровая свобода может рассматриваться как осознанный и самостоятельный выбор пользователем стратегии информационного поведения для обеспечения личной и социальной безопасности. В данном случае, такое пользовательское поведение является конструктивным и поддерживающим гуманистический принцип стратегией коадаптации пользователя (человека) и цифрового мира. В период стремительного развития технологий свобода действий и воли граждан не всегда бывает обеспечена социальными институтами. Именно личные информационные стратегии пользователя могут дать лучший результат обеспечения безопасности и самоконтроля информационного пространства.

Литература

1. *Кант И.* Основы метафизики нравственности / И. Кант // Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль. – Т. 4. – Ч. I. – С. 211–310.
2. *Васильева М.Ю.* Проблема свободы в трансцендентальной философии И. Канта / М.Ю. Васильева // Власть. – 2015. – № 7. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-svobody-v-transtsendentalnoy-filosofii-i-kanta/> (дата обращения: 12.10.2024).
3. *Бурханов Р.А.* Человек в трансцендентальной философии Иммануила Канта / Р.А. Бурханов // Манускрипт. – 2017. – № 2 (76). – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/chelovek-v-transtsendentalnoy-filosofii-immanuila-kanta/> (дата обращения: 12.10.2024).
4. *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант // Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 3. – С. 690–695.
5. *Можейко М.Л.* Свобода / М.Л. Можейко // Новейший философский словарь. – 3-е изд., испр. – Минск: Книжный Дом, 2003. – 1280 с.
6. *Васильева М.Ю.* Идеализм Иммануила Канта / М.Ю. Васильева. – М.: Димитрейд График Групп, 2011. – 276 с.
7. *Мешкова Л.Н.* Свобода в условиях цифровой культуры: возможности реализации / Л.Н. Мешкова // Контекст и рефлексия:

философия о мире и человеке. – 2019. – Т. 8. – № 4А. – С. 79–88. – DOI: 10.34670/AR.2019.45.4.070.

8. *Balkin J.M.* Digital speech and democratic culture: A theory of freedom of expression for the information society / J.M. Balkin. – URL: https://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/240.

УДК 171

ТРЕНЕРСКИЙ ДОЛГ: КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ И АНТИНОМИИ БОКСА

Береснев Илья Михайлович

*Поволжский государственный университет физической культуры,
спорта и туризма, Казань, Россия*

Аннотация

В статье дан анализ возникающих в контактных видах единоборств противоречий, оказывающих существенное влияние на педагогическую, образовательную, воспитательную деятельность спортивного тренера. В единоборствах, где достижение результата связано с намеренной травматизацией атлетов, происходящей в процессе регламентированной и ограниченной техническим арсеналом действий борьбы, спортивный результат напрямую зависит от тех максим, которые тренер формулирует в процессе профессиональной деятельности. Таким образом возникает необходимость рассматривать эволюцию этических представлений тренера о процессе подготовки подопечного к достижению спортивного результата, рекорда.

Ключевые слова: категорический императив, профессиональный долг, профессиональная этика, антиномии бокса, философия спорта, гуманизм.

COACHING DUTY: THE CATEGORICAL IMPERATIVE AND THE ANTINOMIES OF BOXING

Beresnev I.M.

*Volga Region State University of Physical Education, Sports and Tourism,
Kazan, Russia*

Abstract

The article provides an analysis of the contradictions arising in contact martial arts, which have a significant impact on the pedagogical, educational, and training activities of a sports coach. In martial arts, where achieving a result is associated with intentional traumatization of athletes, which occurs in the process of regulated and limited technical arsenal of fighting actions, the sports result directly depends on the maxims that the coach formulates in the process of professional activity. Thus, there is a need to consider the evolution of the ethical ideas of the coach about the process of preparing a ward to achieve a sports result, a record.

Keywords: categorical imperative, professional duty, professional ethics, boxing antinomies, philosophy of sport, humanism.

Тематика нашего исследования соотносится с этическими воззрениями И. Канта [1], согласно которым понятие добра, долга и морали конструируются рациональным способом. В спорте центральное место занимает фигура тренера, оказывающего влияние на жизнь, мировоззрение, физическое, нравственное и ментальное воспитание подопечных. Также на тренера возлагается главная функция – подготовка спортсменов к достижению спортивных результатов. Важно отметить, что результативность работы специалиста связана с его познавательными способностями и ценностным рядом, которого он придерживается в своей деятельности. Без нравственного воспитания вместо спортсмена-единоборца можно подготовить опасного для общества преступника.

Понятие, используемое англоязычными специалистами, “coach” (тренер) в России употребляется в большей степени не в отношении спортивных тренеров, а к специалистам, которые используют различные методики для раскрытия потенциала клиента в личной или профессиональной сфере. Так тренировочный процесс привязан к конкретным результатам. Определение больше отражает содержание работы профессионального тренера, ведущего подопечного к победе, рекорду, личному результату. Использование понятия “coach” (коуч) соотносится с деловой средой и включает в себя представления о характере трудовой деятельности. Коуч – наемный специалист, чей труд регламентирован закрепленными в контракте обязанностями. В русской речи и социальной реальности понятие «тренер» наполнено куда более широким смыслом и содержанием.

Из воспоминаний спортсменов-боксеров о личных тренерах звучат слова благодарности в адрес специалистов, проявивших в работе именно душевные качества, жертвенность и самоотдачу [2, с. 216–219, 234–237, 262]. В России тренер берет на себя функции, связанные с обустройством жизненного и социального пространства: заботу о семье подопечного («второй отец»), его образовании, душевном состоянии. В то время как для коуча такое отношение не характерно: тренировочный процесс – это процедура, включающая запланированную работу и выход на результат. Понятием «коуч» определяются профессиональные рамки, а термин «тренер» в российской действительности очень размыто и широко дает описание содержанию деятельности специалиста, воспитывающего спортсменов. Нравственным регулятором деятельности коуча может служить кодекс профессиональной этики, но в случае с тренером поиск нравственной основы выглядит куда более сложным, поскольку размытость границ в процессе взаимодействий с подопечными накладывает на него множество функций и ролей: «второй отец», воспитатель, наставник, друг, куратор, опекун, менеджер.

Таким образом мы должны рассматривать автономность морали спортивного тренера: «Все понимали, что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен только своему собственному и тем не менее всеобщему законодательству и что он обязан поступать, лишь сообразуясь со своей собственной волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы» [1, с. 274]. Для того чтобы яснее представлять механизм эволюции этических представлений тренера в боксе, рассмотрим данный вид спорта как искусственно созданный конфликт, не имеющий целью устранить какое-либо противоречие, а необходимый для выявления сильнейшего спортсмена в соревновании. Оба боксера оспаривают право быть победителем, только это значимо. Также введем в исследование антиномии, присущие боксу.

Во-первых, культурой бокс выделен в отдельное явление – спортивную дисциплину. Часто в отношении бокса могут употреблять такое понятие как игра. В самом наивном представлении игра – это способ имитации реальности (каких-либо биологических функций) с целью освоения каких-либо навыков [3, с. 67]. Высшие млекопитающие в игре осваивают навыки охоты, но, кусаясь и борясь, они не причиняют друг другу физического ущерба. А в боксе, играя, такой ущерб наносится. Исторически жизненные потребности и деятельность, позволяющая их удовлетворить, находили выражение в форме игры [4, с. 73]. Поэтому боксеры вынуждены мыслить бокс как игру, имитирующую бой на кулаках (наличие боксерских перчаток поддерживает иллюзию игры), при этом драться необходимо по-настоящему (переломы глазниц, черепно-мозговые травмы, рассечения – вот некоторые из множества травм, которые боксеры получают в ринге).

Во-вторых, «боксеры почитают и культивируют свои тела, чтобы разрушить тело соперника, и в этом процессе зачастую разрушают собственное тело» [5, с. 85]. В общем виде этот процесс может обернуться настоящим саморазрушением для бойца. Важно понимать, что такой процесс возникает именно в соревновательной деятельности. Мы сейчас не касаемся вопросов, связанных с навыками

самообороны, которые также могут быть приобретены при помощи боксерских тренировок. Тренер и спортсмен априори допускают насилие, целью которого является физическое, моральное и психологическое подавление противника. Также мы должны в общих чертах отметить неоднородность бокса как явления. Сложность вселенной бокса требует от тренера наличия некоторого морального компаса, позволяющего оценить последствия своих действий на настоящее и будущее своих подопечных.

Существует бокс профессиональный и олимпийский, а в российской практике под общим началом Федерации бокса России сегодня существует целая вселенная кулачных практик. Так спортивная организация регламентирует и вводит в так называемую спортивную семью новые дисциплины – кулачные бои и бои на льду. Последние выделились из хоккея, где драки игроков хоть и считаются нарушением, но являются неотъемлемой составляющей зрелищной игры.

Бокс широко представлен в культуре. Здесь важно отметить роль личных историй спортсменов [6], положенных в основу кинолент, а также понятного массовому зрителю сюжета борьбы с одной стороны против конкретного противника, а с другой – против личных страхов, жизненных обстоятельств. Образ боксера в культуре может быть образцом для подражания. С помощью бокса обществу транслируются определенные ценности, связанные с такими понятиями как мужество, героизм, самопожертвование. Сложное во всех отношениях явление включается в образовательную повестку. В России на федеральном уровне развивается проект «Бокс в школу», инициированный региональной Федерацией бокса Республики Татарстан, согласно которому в программу отдельных школ в обязательном порядке включают занятия боксом (вместо или наравне с физкультурой).

Неоднородность спортивной среды связана еще с возрастным делением. Существуют границы между детско-юношеским спортом и спортом высших достижений, где взрослых спортсменов характеризуют как элиту. При детальном изучении вопроса оказывается, что

в отношении контактных видов единоборств, в детско-юношеских дивизионах культивируются те же самые принципы, понятия, ценности, что и во взрослом спорте. Что является искажением, поскольку детская психика далеко не всегда готова к принятию в качестве норм некоторых взрослых образцов поведения.

В контактных единоборствах существуют определенные психологические барьеры, созданные искусственно, то есть созданные культурой. Например, в определенный момент для достижения результата в боксе требуется отбросить гуманистические принципы для того, чтобы нанести легитимированный правилами соревнований удар, имеющий максимальный разрушительный потенциал для противника. Нокауты, нокдауны, акцентированные удары всегда болезненны и, безусловно, сказываются на здоровье спортсмена. Так дети, оказавшись в реальности бокса, вынуждены принимать жестокие правила игры. Кажется, что так и должна выглядеть подготовка к элитарному боксу. Однако есть опыт кикбоксинга, где соревнования для детей проводятся в дисциплине «лайт-контакт», в которой оценивается только техника и навыки юных спортсменов, при этом исключаются акцентированные (травмирующие) удары, вместо ударов совершаются точные касания.

Бокс может быть представлен средой, в которой преодолеваются страхи и разрешаются внутренние противоречия. Существуют закономерности освоения социального пространства детьми. М.В. Осорина подробно исследует механизмы, позволяющие детям не только преодолевать страхи и неуверенность с помощью определенных игр, действий и ритуалов, но еще и формировать экологичные с психологической точки зрения для этого методы. Так, в процессе освоения «страшного» пространства [7, с. 112–134] дети прибегают к ролевой игре, магическому мышлению, испытанию храбрости и ее тренировке, что позволяет осознать пределы собственных возможностей. В процессе совместных действий, а также, вспоминая событие, участники сплачиваются (возникает соборность). Во время спортивного события мы можем отметить те же самые механизмы, сопровождающие детей

в момент состязания. Магические ритуалы перед боксерским поединком; испытания мужества; исключительность восприятия соревнований – все это безусловно придает боксерскому матчу ореол игры, требующей особой физической и психологической подготовки.

Подведем некоторые итоги исследования. Все ситуации, которые складываются в процессе тренерской деятельности – это всегда «ситуации коллективных взаимодействий» [8, с. 148], в которых способность тренера к осмыслению складывается из соотношения между «сознанием, направленным на объекты его действия, и его рефлексивным сознанием, то есть тем, как он себя видит и осмысляет» [8, с. 153]. Действия тренера осуществляются в условиях, определяемых другими участниками спортивного события. Так в профессиональном боксе могут действовать отличные от олимпийского бокса этические нормы. Также в самом профессиональном боксе действия участников будут зависеть от автономных представлений о морали. Однако для всех участников, пребывающих в реальности спортивного состязания (боксерский поединок), объективно существует одна единственная цель – это победа. Задача тренера при подготовке спортсмена на реальность наложить «схемы идеальных объектов» [8, с. 173] – это представления тренера о том, как должен быть устроен спорт. Сюда можно отнести личные представления о справедливости, честной игре, допустимых и недопустимых действиях. Но важно, понимать, что такие схемы должны быть осмысленны и сформулированы в процессе практической деятельности: «Человек – это прежде всего проект, который переживается субъективно», и, который испытывает тревогу, которая объясняется экзистенциалистами «прямой ответственностью за других людей» [9, с. 323, 326]. Только тогда мы можем говорить о максимах, в рамках которых действует тренер: допускает ли он нарушения; способен ли он действовать во вред будущего своего подопечного; что для него важнее человек или результат? Если все взаимодействия происходят в спортивной среде, где результат ставится выше человека, какими внутренними моральными принципами оперировать тренеру?

Сформулированный принцип, описывающий модель поведения тренера, должен учитывать следующие составляющие: социальную реальность; нравственные убеждения, существующие автономно, то есть установленные в индивидуальном порядке; стратегическое планирование в отношении достижения поставленных целей (как и какими средствами); личность подопечного. Так, тренер профессионального боксера, учитывая реальность избранной дисциплины, может готовить жестокого бойца (искать ученика с необходимым набором качеств), допускать тяжелые травмы как неотъемлемую составляющую деятельности, а в процессе подготовки применять средства, гласно и негласно используемые другими представителями индустрии, для достижения спортивного результата. Тренер с другим набором представлений, например, сторонник гуманистических идей, наоборот, может избрать для своих учеников более безопасные виды единоборств, в том числе те, в которых физический вред сводится к минимуму.

Литература

1. *Кант И.* Основы метафизики нравственности / И. Кант // Сочинения: в 6 т. – М., 1965. – Т. 4. – Ч. 1. – С. 274.
2. *Зимин А.* Искусство побеждать нокаутом / А. Зимин; сост. С. Князев. – СПб.: Симпозиум, 2020. – 272 с.
3. *Миллер С.* Психология игры / С. Миллер. – СПб.: Университетская книга, 1999. – 320 с.
4. *Хейзинга Й.* Homo Ludens. Человек играющий / Й. Хейзинга; пер. с нидерл. Д.В. Сильвестрова; коммент. Д.Э. Харитоновича. – СПб.: Азбука; Азбука Аттикус, 2020. – 400 с.
5. *Вакан Л.* Бойцы за работой: телесный капитал и телесный труд профессиональных боксеров / Л. Вакан // Логос. – 2013. – № 5. – С. 61–95.
6. *Пассеван Р.* Бокс и бизнес / Р. Пассеван. – М.: Прогресс, 1978. – 184 с.

7. *Осорина М.В.* Секретный мир детей в пространстве мира взрослых / М.В. Осорина. – СПб.: Питер, 2021. – 448 с.

8. *Щедровицкий Г.П.* Оргуправленческое мышление: идеология, методология, технология / Г.П. Щедровицкий. – 7-е изд. – М.: Издательство Студии Артемия Лебедева, 2023. – 464 с.

9. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А.А. Яковлева; пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990. – С. 319–398.

УДК 171

ЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА ДЛЯ РАЗВИТИЯ НРАВСТВЕННОГО КОМПОНЕНТА СУБЪЕКТНОСТИ МОЛОДОГО ПОКОЛЕНИЯ²

Богданова Вероника Олеговна

*Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический
университет, Челябинск, Россия*

Аннотация

В статье раскрывается гуманистический потенциал философии И. Канта для развития нравственного компонента субъектности молодого поколения. Под нравственным компонентом субъектности понимается совокупность духовных качеств, ценностей и идеалов, которые определяют поведение человека и его отношение к другим людям. Автор статьи приходит к мысли, что приобщении молодого поколения к философии И. Канта способствует развитию нравственного компонента субъектности, поскольку помогает индивиду развить критическое мышление, разобраться в содержании моральных ценностей,

² Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00855, <https://rscf.ru/project/23-28-00855>.

осознать собственную свободу и ответственность за принимаемые решения, занять более активную и осознанную позицию по отношению к своей жизни. Обращение к требованиям категорического императива позволяет выстраивать отношения на основе взаимоуважения, осознания ценности и уникальности каждого человека.

Ключевые слова: субъектность, нравственный компонент субъектности, нравственность, категорический императив, субъектный подход, субъект-субъектные отношения.

THE IMPORTANCE OF I. KANT'S PHILOSOPHY FOR THE DEVELOPMENT OF THE MORAL COMPONENT OF THE SUBJECTIVITY OF THE YOUNGER GENERATION

Bogdanova V.O.

*South Ural State Humanitarian Pedagogical University,
Chelyabinsk, Russia*

Abstract

The article reveals the humanistic potential of Kant's philosophy for the development of the moral component of the subjectness of the younger generation. The moral component of subjectness is understood as a set of spiritual qualities, values and ideals that determine a person's behavior and his attitude towards other people. The author of the article comes to the conclusion that introducing the younger generation to the philosophy of I. Kant promotes the development of the moral component of subjectness, since it helps an individual to develop critical thinking, understand the content of moral values, realize their own freedom and responsibility for decisions taken, and take a more active and conscious position in relation to their lives. Addressing the requirements of the categorical imperative allows you to build relationships based on mutual respect, awareness of the value and uniqueness of each person.

Keywords: subjectness, moral component of subjectness, morality, categorical imperative, subjectness approach, subject-subject relations.

В современном информационном обществе проблема развития субъектности молодого поколения приобретает особую актуальность. Это обусловлено жизнью в условиях неопределенности, которая требует от человека умения быстро находить нестандартные пути решения жизненных проблем, творчески преобразовывать социокультурное пространство. Под субъектностью понимается определенный набор качеств человека, характеризующий сферу его деятельностных способностей, таких как активность, самостоятельность, самодетерминация и самосовершенствование [1]. Субъектность выступает как качество индивида, проявляющееся в общении и деятельности, позволяющее осуществлять преобразовательное, активное и творческое отношение к себе и миру [2, с. 28]. Важной составляющей субъектности является нравственный компонент, который представляет собой основу для принятия самостоятельных и ответственных решений в ситуациях морального выбора [3, 4]. Нравственный компонент субъектности – это совокупность духовных качеств, ценностей и идеалов, которые определяют поведение человека и его отношение к другим людям. Развитие нравственного компонента субъектности молодого поколения является значимой задачей воспитания, поскольку нравственные ценности создают предпосылки для культурного развития общества.

В современных научных исследованиях большое внимание уделяется изучению негативного влияния цифровизации на нравственность молодого поколения. Интенсивное развитие цифровых технологий приводит к насыщению социокультурного пространства обилием информации, распространению релятивистских тенденций, размывающих границу между представлениями о добре и зле. Цифровые технологии изменяют качество межличностных отношений. Возможность использования анонимности в социальных сетях создает иллюзию безнаказанности, снижает ощущение ответственности за собственные поступки.

Само виртуальное общение из-за отсутствия невербальных сигналов, затрудняет понимание чувств и эмоций собеседника, что уменьшает глубину коммуникации. Общение становится менее устойчивым и стабильным, что может приводить к ослаблению нравственного сознания человека и утрате способности поддерживать отношения на основе чувства морального долга и ответственности. Обозначенные риски цифровизации актуализируют потребность развития нравственно-этического компонента субъектности молодого поколения.

Философия И. Канта имеет большой гуманистический потенциал для воспитания молодого поколения. Обращение к философии немецкого мыслителя позволяет разобраться в содержании нравственных категорий, сформировать гуманистические ориентиры, служащие ценностно-смысловой опорой в условиях неопределенного будущего. Философия И. Канта органично встраивается в субъектный подход, который является наиболее востребованным в процессе воспитания и образования личности. Суть субъектного подхода заключается в том, что человек рассматривается как активный участник своей жизни, выступая в качестве субъекта общения, познания и собственной деятельности. В рамках этого подхода любое взаимодействие с другими людьми строится на принципах равноправия и сотрудничества.

Гуманистический потенциал философия И. Канта заключается в том, что она способствует развитию субъектности, формированию активной позиции по отношению к самому себе и другим людям. Содержание философии И. Канта отвечает основным аспектам субъектного подхода. В своем эссе «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» мыслитель описывает развитие разума человека как выход из состояния несовершеннолетия, в котором он находился по собственной вине. Несовершеннолетие тесно связано с отсутствием свободы мышления. Кант определяет его как неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны другого человека [5, с. 29]. Просвещение наступает тогда, когда человек занимает субъектную позицию, направляет свои духовные силы на развитие самостоятельного

мышления и освобождения разума от ложных предрассудков с помощью развития навыков критического мышления. В своем проекте Просвещения философ призывает стать субъектом деятельности, воспользоваться собственным разумом и рассудком, осознать свою ответственность в процессе созидания собственной жизни.

Развитие критичности и самостоятельности мышления является важным навыком в современном мире. Технологический век открывает доступ к большому объему информации. Однако она используется не с целью поиска истины, а встраивается в процесс потребления. Происходит подмена сути познания, знание быстро обесценивается, перестает быть целью, становится частью симулятивного обмена. М.Е. Соболева отмечает, что Просвещение в кантовском смысле нельзя редуцировать просто к обладанию суммой знаний, оно есть сумма принципов, средоточие которых является понятием о достоинстве человека [6, с. 48]. Философия И. Канта призывает к достоинству человека – достигать совершеннолетия, быть человеком, самостоятельно мыслящим без «наставлений и предписаний», постоянно подвергая поступающую информацию, происходящие события и собственную деятельность критической оценке разума.

Большое значение для философа играет аспект самоорганизации субъекта в процессе познания и умения применять знания на практике, поэтому Кант ставит практический разум выше теоретического. В современном мире всепроникающих имитаций и симулякров это приобретает особое значение. Ценность знания повышается, если оно помогает человеку выстраивать гуманные отношения с другими людьми. Самоорганизация в познании осуществляется путем конструирования системы ценностей, в основе которой лежит «добрая воля» (воля к добру), выступающая мерилom ценности поступков. Согласно И. Канту, добрая воля требует от человека поступка, который осуществляется в соответствии с этическим принципом – категорическим императивом [7, с. 60–61].

Знакомство с формулировками категорического императива может способствовать развитию нравственного компонента субъектности, поскольку акцентируется внимание на формировании этических качеств и автономности личности. Благодаря автономии человек дистанцируется от влияния среды, действует аутентично, совершает поступки исходя из внутренних оснований, а не внешнего давления [8, с. 279].

Автономная личность обладает субъектностью, она может проявлять активность, самостоятельность в принятии решений и совершении поступков, несет ответственность за себя, оценивает свои действия с позиции морали. Как утверждает философ, человеку следует поступать так, чтобы максима его воли могла стать основой всеобщего законодательства [9, с. 273]. Таким образом, человек обладающий субъектностью осуществляет поступки исходя из собственных решений, однако его решения должны быть моральными, соответствовать общезначимым нравственным требованиям. Кант пишет, что в морали человек «подчинен только своему собственному и, тем не менее, всеобщему законодательству» [9, с. 274]. По сути, моральный закон выступает как свободное и добровольное самоподчинение личному требованию, имеющему общечеловеческое значение. Следование категорическому императиву должно осуществляться в каждой моральной ситуации, отклонение от требования совести лишает человека целостности, разрушает тождество с самим собой, ведет к потере субъектности.

Этика И. Канта отражает главные принципы формирования субъект-субъектных отношений между людьми. Данные отношения являются основой общечеловеческого единства, поскольку в них признается моральное равенство людей. Субъект-субъектное взаимодействие предполагает уважение к человеческому достоинству, принятие уникальности другого индивида, духовное сопереживание его опыту. Следование этическим принципам, сформулированным Кантом, способствует установлению субъект-субъектных отношений, они могут быть заложены в основу современной педагогики. По мнению философа,

каждого человека следует воспринимать как высшую ценность, поэтому поступок, осуществляемый по отношению к нему, должен содержать в себе нравственное требование – рассматривать другого как цель, а не как средство для удовлетворения потребностей [9, с. 270]. Данное требование помогает человеку проверять чистоту своих мотивов, оценивать моральное содержание конкретного поступка и выбирать решения, соответствующие общечеловеческим ценностям. В каждом поступке индивид должен утверждать ценность и достоинство другого человека, только в этом случае можно говорить о проявлении субъектности.

Таким образом, философские идеи И. Канта находят отражение в субъектном подходе, который является актуальным для современной педагогики. Философия Канта имеет большое значение для развития у молодежи чувства собственного достоинства, она побуждает индивида стать актором своей деятельности путем развития самостоятельного мышления, необходимого для преобразования социокультурной действительности в соответствии с системой ценностей. Кантовская этика является прочной методологической основой для поисков выхода из постоянно возникающих перед человеком нравственных противоречий. Она требует от индивида постоянного анализа своих действий, что приводит к развитию критического мышления и способности оценивать свои поступки с точки зрения морали.

Таким образом, в современном мире этика Канта не потеряла своего прикладного значения. Знакомство с философией И. Канта может помочь молодому поколению в личностном становлении, выработке собственной жизненной позиции, самостоятельном определении ценностной основы мировоззрения и своего жизненного пути.

Применение этики Канта способствует развитию нравственного компонента субъектности, поскольку требует от человека быть автономной личностью, проявлять свободу и ответственность в каждом своем решении. Развитие субъектности происходит через осознание ценности и соблюдение категорического императива, что приводит

к формированию нравственного сознания и выстраиванию гармоничных отношений между людьми.

Литература

1. *Леонтьев А.Н.* Деятельность, сознание, личность / А.Н. Леонтьев. – М.: Политиздат, 1975. – 304 с.
2. *Рубинштейн С.Л.* Бытие и сознание / С.Л. Рубинштейн. – СПб.: Питер, 2023. – 288 с.
3. *Княгина Е.М.* Нравственность как компонент субъектности личности / Е.М. Княгина // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – 2013. – № 1 (51). – С. 416–419.
4. *Леонова Е.В.* Нравственно-этический компонент субъектности будущих специалистов в сфере права / Е.В. Леонова, В.Ф. Енгальчев, А.В. Хавыло и др. // Вестник Калужского университета. – 2020. – Т. 3. – Вып. 1. – С. 5–10.
5. *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение? / И. Кант // Сочинения: в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 8. – С. 29–37.
6. *Соболева М.Е.* Антиномия политического разума. Размышления по поводу статьи Канта «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» / М.Е. Соболева // Кантовский сборник. – 2014. – № 3. – С. 40–50.
7. *Кант И.* Критика практического разума / И. Кант. – СПб.: Наука, 2005. – 528 с.
8. *Кант И.* К вечному миру / И. Кант. – М.: Рипол Классик, 2019. – 434 с.
9. *Кант И.* Основы метафизики нравственности / И. Кант // Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. I. – 544 с.

ЦЕННОСТЬ СУБЪЕКТНОСТИ ФИЛОСОФА В КОНТЕКСТЕ ИДЕИ «ВЕЧНОГО МИРА» И. КАНТА: СОВРЕМЕННОЕ ЗВУЧАНИЕ ЗНАМЕНИТОГО ТРАКТАТА³

Борисов Сергей Валентинович

*Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический
университет, Челябинск, Россия*

Аннотация

Статья раскрывает суть субъектности философа как навигатора в пространстве незнания. Философствование может быть применимо к любым нефилософским проблемам. Философское исследование преодолевает разрыв между теоретическим и практическим разумом. Данные аспекты философствования показаны на примере философского наследия И. Канта. Во-первых, автору важно осознать историко-культурное наследие идей Канта в контексте современной политической ситуации. Насколько борьба за это наследие соответствует духу идей и субъектности самого философа. Во-вторых, на примере анализа трактата «К вечному миру» автор прослеживает формирование и развитие тех ключевых идей, которые позволяют рассматривать Канта как философа-навигатора в современной социально-политической ситуации. Итогом данной работы является более глубокое понимание эволюции правосознания людей, а также укрепление связи политики и морали, что будет способствовать сохранению человечности.

Ключевые слова: субъектность философа, философствование, наследие Канта, международные отношения, война и мир, политика и мораль.

³ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00855, <https://rscf.ru/project/23-28-00855>.

THE VALUE OF THE PHILOSOPHER'S SUBJECTNESS IN THE CONTEXT OF I. KANT'S IDEA OF "PERPETUAL PEACE": THE MODERN SOUND OF THE FAMOUS TREATISE

Borisov S. V.

*South Ural State Humanitarian-Pedagogical University,
Chelyabinsk, Russia*

Abstract

The article reveals the essence of the subjectness of the philosopher as a navigator in the space of ignorance. Philosophizing can be applied to any non-philosophical problems. Philosophical inquiry bridges the gap between theoretical and practical reason. These aspects of philosophizing are shown using the example of the philosophical heritage of I. Kant. Firstly, it is important for the author to understand the historical and cultural heritage of Kant's ideas in the context of the modern political situation. To what extent does the struggle for this heritage correspond to the spirit of the ideas and subjectness of the philosopher himself? Secondly, using the example of the analysis of the treatise "Perpetual Peace", the author traces the formation and development of those key ideas that allow us to consider Kant as a philosopher-navigator in the modern socio-political situation. The result of this work is a deeper understanding of the evolution of people's legal consciousness, as well as strengthening the connection between politics and morality, which will contribute to the preservation of humaneness.

Keywords: subjectness of the philosopher, philosophizing, Kant's heritage, international relations, war and peace, politics and morality.

«Предназначение философа, – пишет Ю.М. Резник, – заключается, по Канту, в том, чтобы быть «учителем мысли» для всех, кто имеет отношение к существенным ценностям человеческого разума. Другими словами, он должен руководить теми, кто стал на путь содействия делу разума и обеспечивает его систематическое единство»

[1, с. 79]. Нужно научиться думать самим, свидетельствовать собственными мыслями и чувствами (проявлять «способность суждения», по Канту), понять, кто мы такие, открыть свои собственные голоса, уверенность в себе, свою субъектность, следовать кантовскому призыву *Sapere aude!*

Философствование – это способ мышления, который может быть применим к любым нефилософским проблемам. Философствование не дает решение проблем, оно дает возможность их проживания, глубокого понимания, выявляет несоответствие между нашим «логосом» (теоретическим разумом) и «биосом» (практическим разумом). Это приводит к необходимости размышлять над этими расхождениями и находить способы нового синтеза. Этот процесс требует смелости, чтобы подвергнуть сомнению прежние авторитетные мнения, которые прочно обосновались в нашем мировоззрении и стали частью нас самих.

Сейчас «на щит» поднимается идея о том, что русские корни наследия Канта настолько глубоки, что позволяют некоторым горячим головам считать Канта «русским философом». Однако отношение к Канту на протяжении всей истории как царской, так и советской России было неоднозначным. Несмотря на авторитет Маркса и Энгельса к немецкой философии относились весьма настороженно, особенно в свете постановления ЦК ВКП(б) 1944 г. «О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX вв.» [2]. Собрания сочинений Канта на русском языке не существовало до шеститомника 60-х гг. XX в., изданного тиражом 17 тыс. экземпляров, что по меркам «самой читающей страны мира» было явно недостаточно [3]. Примерно с 90-х гг. прошлого века длится «долгострой» нового собрания сочинений Канта на этот раз двуязычного, с параллельным немецким текстом. Только в 2005 г. Балтийский федеральный университет получил имя Канта.

В 2019 г. на Кантовском конгрессе в Осло ученые запланировали провести следующий конгресс юбилейного 2024 г. в Калининграде,

чтобы отпраздновать трехсотлетие Канта на родине философа. Но события февраля 2022 г. поставили вопрос: могут ли юбилейные торжества и конгресс проходить в России? После оживленных дебатов ведущие кантовские сообщества приняли решение перенести конгресс в Бонн [4, с. 40]. Однако российские официальные лица проигнорировали это решение и не отказались от проведения своего собственного Международного Кантовского конгресса в апреле 2024 г., в котором приняли участие более 700 ученых, в том числе, 87 зарубежных участников из 23 стран.

Во второй день конгресса мне довелось присутствовать на пленарном заседании объединения «Балтийская платформа» под названием «Теория «вечного мира» Иммануила Канта и современные проблемы международной безопасности». Впечатление противоречивое. Как говорил один из спикеров, если заповеди Моисея нарушаются каждый день, это не значит, что они потеряли ценность. Добавлю от себя, если идеи «вечного мира» Канта собравшиеся называют утопией, это не значит, что они сами не живут в мире своих фантазий. Условий для «вечного мира» в кантовском понимании не так уж много, и они просты: единое культурное, экономическое и политико-правовое пространство. Тогда конфликт – это удел изгоев. Но как в доме повешенного не говорят о веревке, так и здесь на заседании «Балтийской платформы» не говорят о том, в чем истинная причина конфронтации.

В старом Кенигсберге на кладбище вела улица Мертвых, на которой находился трактир под названием «К вечному миру». Именно, отсылая к этой надписи, Кант со свойственной ему иронией, начинает свой трактат: «К кому обращена эта сатирическая надпись на вывеске одного голландского трактирщика рядом с изображенным на этой вывеске кладбищем? Ко всем ли людям или только к главам государств, которые никогда не смогут пресытиться войной, или, быть может, только к философам, которым снится этот сладкий сон? Вопрос остается открытым» [5, с. 6].

Трактат Иммануила Канта «К вечному миру» появился в 1795 г. Он дает ясное и простое понимание идеи мира без войн, и, самое главное, способ практической реализации этой идеи, опираясь на власть единых для всех законов, а не на произвол людей. По мысли Канта, только гражданско-правовое состояние людей может быть условием мира. Не может быть никакого иного «естественного» состояния людей, которое служит оправданием войны или же возводит войну в норму. Поскольку у мирного сосуществования отсутствуют какие-либо гарантии, следовательно, пишет Кант, «состояние мира должно быть *установлено*» [5, с. 13]. То, что принято называть «естественным» состоянием общества, есть не более чем пережиток первобытности, поскольку в цивилизованном обществе принято разрешать конфликты в зале суда, а не прибегая к насилию, случаю или чуду. Поскольку сама война есть неправомерный акт, бесполезно накладывать ограничения на действия воюющих сторон в процессе войны, у этих действий всегда будут какие-то оправдания, ограничения должны быть наложены на саму войну как явление.

Кант был не просто философом, писавшим о том, каким должен быть мир. Его также интересовало в каких отношениях мы находимся с современным миром. По сути, здесь он проявил себя как политолог, публичный интеллектуал, высказывающий свое мнение в условиях абсолютистского прусского государства, что требовало мужества. Кантовский анализ условий мира, несомненно, повлиял на основание Лиги Наций и, несколько позже, Организации Объединенных Наций и Европейского союза [6, 7].

Согласно Канту, на заре истории цивилизаций именно войны во многом способствовали усилению государственного контроля и регулирования, централизации власти и объединению земель, однако когда эти задачи были успешно выполнены, войны перестали быть способом объединения людей, наоборот, они только разобщали. В условиях мировой (глобальной) политики любое военное противостояние становится бедой для всех, порождая во многих государствах, даже не

участвующих в войне напрямую, внутривполитические и экономические проблемы. По мысли Канта, просвещенные граждане, все более осознающие себя субъектами локальной и мировой истории, в состоянии уже сами решать вопросы войны и мира, а не делегировать это право государству. Именно Кант, а не Джон Стюарт Милль (как принято считать) первым сформулировал принцип, что целью законов является максимизация индивидуальной свободы. Оглядываясь на историю цивилизаций, приходишь вслед за Кантом к печальному выводу, что мира по сути, в строгом смысле этого слова, в отличие от временных перемирий, в истории человечества еще никогда не было, ведь «вечный мир» рассматривался как утопия, а не как идеал, на который следует ориентироваться и которым следует руководствоваться во внешней и внутренней политике.

Что же мешает следовать этому идеалу? Традиционные, консервативные взгляды, господствующие в политике. После больших и малых войн заключались мирные договоры, которые пытались закрепить волю победителей правовым способом. Эти новые правовые нормы маскировали, по сути, феодальную практику передачи, наследования, дарения и обмена заселенных территорий и целых государств как товара на рынке или как объектов вассалитета. Каждый мирный договор становился поводом для будущей войны, поскольку базировался на нарушении конституционного устройства «покоренного» государства.

Кант был человеком, который привык искать закономерности, как в природе, так и в обществе. В некотором смысле он был позитивистом, применяя методы естественных наук даже к нефизическим объектам. Одним из открытых им социальных «законов» был закон «демократического мира». Этот закон часто сокращают до положения, что «демократии не воюют друг против друга». Эта закономерность, отмечает Е.Ю. Винокуров, «с подачи Дж. Ролза сегодня известна как «закон Дойла», хотя В. Керстинг считает, что справедливее было бы назвать ее “законом Канта”» [8, с. 85]. Если мы посмотрим на идеи Канта в дальнейшей исторической перспективе, то увидим, что,

примерно с середины XX в., все в международной политике начинает складываться по его «сценарию».

«Вечный мир» вовсе не означает унылого однообразия и полного преодоления любых «конфликтов интересов», просто то, что раньше приводило к войне в условиях единого правового поля становится благотворной, а не губительной для граждан экономической, политической и культурной конкуренцией. Кант считает, что традиционный консервативный взгляд на политику уделяет больше внимания мнимому «расхождению» политики и морали и не дает ясно видеть их подлинное «единство». Чем больше будет публичности в политике, тем сложнее будет скрывать все «грязные делишки», которые порождает тайная дипломатия и «туман войны». Кант выводит *трансцендентальную формулу* публичного права: «Противоправны все относящиеся к праву других людей действия, максимы которых несовместимы с гласностью» [5, с. 50]. Тогда для достижения единства морали, права и политики появляются вполне реальные шансы. По мнению Канта, истинная политика (осуществляемая *моральными политиками*), следовательно, не может сделать шага, заранее не отдав должного морали, и, хотя политика сама по себе трудное искусство, однако соединение ее с моралью открывает ей иное практическое применение, так как мораль разрубает узел, который «политика как искусство» (осуществляемая *политическими моралистами*) не может развязать, а только затягивает. Право человека на жизнь, свободу и собственность должно считаться священным, каких бы жертв ни стоило это господствующей власти.

Литература

1. Резник Ю.М. К метафизике И. Канта. Понятие «феномены» и его значение для понимания цивилизационного бытия человека (часть 1) / Ю.М. Резник // Личность. Культура. Общество. – 2023. – Т. 25. – № 1-2 (117-118). – С. 76–89.

2. О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX вв. // Исторический журнал. – 1944. – № 5–6. – С. 10–14.

3. *Круглов А.* Философия Канта в России после 1945 года / А. Круглов // Kant-Online: Sapere aude! (29 ноября 2013 г.). – URL: <https://clck.ru/3Bfp9A/> (дата обращения: 03.07.2024).

4. *Clewis R.R.* Kant the (P)Russian Philosopher? / R.R. Clewis // Philosophy Now. – 2024. – Is. 161. – P. 40–41.

5. *Кант И.* К вечному миру. Философский проект (1795) / И. Кант // Сочинения: в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 7. – С. 5–56.

6. Кантовский проект вечного мира в контексте современной политики: материалы международного семинара. – Калининград: Издательство Балтийского федерального университета имени И. Канта, 2013. – 197 с.

7. *Саликов А.Н.* Кантовский проект вечного мира и проект Европейского союза / А.Н. Саликов // Кантовский сборник. – 2013. – № 3. – С. 24–32.

8. *Винокуров Е.Ю.* На пути к вечному миру: философия Канта в современных дискуссиях о глобальном политическом устройстве / Е.В. Винокуров. – Калининград: Издательство Калининградского университета, 2002. – 219 с.

УДК 02.41.41

ФОРМУЛА ПЕРСОНАЛИЗАЦИИ КАК МОРАЛЬНО-ПРАВОВАЯ ТРЕВОГА КАНТА

Бурлаков Владимир Иванович

*Чувашская региональная общественная организация
«Опора гражданского диалога», Чебоксары, Россия*

Аннотация

И. Кант – философ морали и права, подтверждением этому служит вторая формула персонализации, которая, как будет показано

в настоящей статье, прибегая к методу различения, является квинтэссенцией категорического императива. В статье отмечена тревога Канта за риск оставления человека только в осредствленном состоянии.

Ключевые слова: категорический императив, вторая формула личности, различение, формальность, цифровизация.

THE FORMULA OF PERSONALISATION AS MORAL-LEGAL ANXIETY OF KANT

Burlakov V. I.

*Chuvash regional social organization "The support of civil dialogue",
Cheboksary, Russia*

Abstract

I. Kant is the philosopher of moral and law. It is proved by the second formula of personalisation, that as it is shown in this article, using the method of differentiation, is the quintessence of categorical imperative.

Keywords: categorical imperative, formula of personalisation, differentiation, formality, digitalization.

В жизни родоначальника немецкой классической философии И. Канта, по замечанию М.К. Мамардашвили, внешне ничего не происходило. Но его внутренняя жизнь была наполнена событиями мысли. Его этическое учение складывалось в условиях, когда «Бог еще жив как создатель..., но мертв как законодатель, а это значит, что... человек завис над бездной нормативного неведения...» [1, с. 40]. Эта социальная обстановка приводит Канта к мысли, что разум способен создавать нормы «...обоюдодоверительного человеческого существования» [1, с. 41]. Появляется категорический императив, актуальность которого будет до тех пор, пока есть «разумное существо».

Вторая формула во главу угла ставит субъекта, личность и гласит: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как

в твоём лице, так и в лице всякого другого только как к средству, но всегда в то же время и как к цели». Третья формула категорического императива концентрирует внимание на добровольности поведения. Представляется, что нравственное единство категорического императива можно выразить следующим метафизическим парафразом: поступай так, чтобы в усилии твоего поступка твоя воля (собственное желание) могла совпадать с всеобщей волей.

Таким нам представляется «упакованный» смысл категорического императива.

Предмет настоящей статьи – обратить внимание читателя на кантовскую обеспокоенность (риском) универсализации, выраженной в первой формуле (универсализацией как способом «очищения» человека от личностных характеристик, дабы применить потенциальную норму и желать ее для всех в перспективе решения для каждого другого). И, наконец, показать, что тревога И. Канта, выраженная второй формулой, продолжает быть актуальной. Риск «рассеивания» цельной личности преобразует новые формы «абстрактной реальности» [2, с. 5], выраженной цифровизацией.

В «Критике практического разума» вторая формула складывается из двух отрезков текста, первый: «Человек, правда, не так уж свят, но человечество в его лице должно быть для него святым. Во всем сотворенном все что угодно... может быть употреблено всего лишь как средство, только человек, <...> есть цель сама по себе» [3, с. 155]. И второй: «...в ряду целей человек... есть цель сама по себе, то есть никогда никем не может быть использован только как средство, не будучи при этом вместе с тем и целью...» [3, с. 229]. В «Основоположении к метафизике нравов» вторая формула выглядит так: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели» [4, с. 128].

Категорический императив, выраженный формулой персональности в своем «единстве различения», сфокусирован на субъекте как

на социальном перекрестке запрета и призыва, цели и средства (не было бы человека – не было бы категорического императива). Поясним. В субъекте как в социальном месте различения до всякого опыта заложены бинарные оппозиции запрета/призыва, цели/средства. Запрет выражен формулой: «...никогда не относиться к человеку только как к средству...». Этот запрет универсализуется – он обращен к человечеству в моем лице и в лице каждого другого. И тут же: «...но всегда в то же время и как к цели». Обращая внимание на слово «только», убеждаешься, что И. Кант хорошо понимал, что совместная жизнь невозможна без взаимоиспользования. Субъекту для удовлетворения своих эмпирических склонностей весь другой не нужен – в конкретных, материально-содержательных отношениях ему нужна часть другого.

Так вот, формула персональности категорического императива настаивает, чтобы субъект при выделении и использовании в другом необходимых ему качеств всегда одновременно относился к другому как к цели, как к самому по себе. Отношение к другому как к части (средству) в субъективно-практическом смысле должно быть основано на объективно-формальном, до всякого опыта, удержании другого как цели. Воля субъекта «...находится в середине между своим априорным принципом, который формален, и своими эмпирическими мотивами, которые материальны» [5, с. 559]. Чтобы удержать состояние «между», воля должна находиться в постоянном усилии, в котором она не просто «...подчиняется закону, а подчиняется ему так, что она может быть признана и самозаконною...» [5, с. 559]. То есть воля, чтобы находиться в состоянии баланса «между», должна одновременно производить закон и быть согласной с ним.

Только так определяется человеческое существование в моральном законе «...как моральный образ мысли в борьбе...». Кант концентрирует внимание на феномене самопринуждения... – «на умении властвовать собой...» Это единственная универсалия господства (единственная предсоциальная <...> философско-антропологическая

дефиниция), которую допускает этика категорического императива» [1, с. 273].

Это требование категорического императива не что иное, как формула автономии. Звучит она так: «Воля должна быть не просто подчинена закону, а подчинена ему по собственному решению и как самой себе законодательствующая» [3, с. 65].

Изложенное позволяет резюмировать, что вторая формула категорического императива находится в состоянии перманентного единства различения универсализации (процесса «очищения» личности от ее индивидуальных особенностей, ее персонально-эмпирического опыта и т. п.) и автономизации – во время «осредствления» личности она должна быть и целью. Эти требования категорического императива обращены к человеку, ибо он одновременно является и средством, и целью для другого и для себя.

Говоря о тревоге Канта, обозначенной им во второй формуле, вспомним слова Ф.И. Гиренка о том, что в социальном мире что-то происходит, но без нас конкретно [7, с. 77]. Эта обеспокоенность Канта вызвана тем, что, придавая моральному закону безусловность, очищая его от содержательно-эмпирических характеристик, он придает закону формальный характер. Что может оставить другого в перманентном состоянии «осредствленности» или в состоянии «социального нуля» [7, с. 77] – есть все, но нет каждого. Физически он есть, а социально его нет.

Некоторые толкователи второй формулы категорического императива понимают ее как отношение, возникшее между частными лицами. Такое понимание основано на следующем: формальность – это свойство права, а, как полагают юридические толкователи, Кант разделил право и мораль «китайской стеной». Такое полагание сужает сферу тревоги Канта, что представляется неполным толкованием формулы персональности.

Думается, что интерпретация второй формулы В. Соловьевым, а вслед за ним и Э. Соловьевым, более полно отражает взгляд Канта на

человека как не только на средство, но и как на цель одновременно. В. Соловьев утверждает, что опасность, прежде всего, исходит от коллективного субъекта – от «групповой воли». Превратить отдельного человека только в средство и удержать его в состоянии «осредствленном» – это задача всего общества, точнее, совокупного исторически необходимого лица, социального субъекта. Такая интерпретация кантовой формулы персонализации имеет под собой серьезное теоретическое основание. Развернем эту мысль.

Кант постулирует, что человек – это животное и «...коль скоро он живет среди других членов своего рода, нуждается в господине. Ибо он <...> непременно злоупотребляет своей свободой в отношении других себе подобных...». Кант определяет критерии такого господина; он должен быть справедливым сам по себе, безразлично отдельное ли это лицо или же совокупность лиц, и все же это человек. Кант находит этого господина внутри самого человека. «Быть господином самому себе» – единственная универсалия господства, которую допускает этика категорического императива» [1, с. 273]. Это одна сторона субъекта. Иная сторона этого единства (субъекта) состоит в том, что «...себялюбивая животная склонность побуждает его к тому, чтобы всюду... делать исключения для самого себя» [1, с. 82]. Такое состояние единства различия, борьбы двух сторон этого единства приводит Канта к выработке «среднеобщего» социального критерия, выраженного понятием «общественная польза». Действительно, взаимодействие частных лиц не является постоянным, оно конкретно-содержательно. А вот «осредствление» конкретного человека в угоду «общественному интересу» является социально необходимым постоянством, имеющим формальный характер. Иначе говоря, чтобы субъект был целью и чтобы соблюдались каждый раз его права, он должен «осредствиться», раствориться в формальности.

Тревога Канта как раз и заключается в том, что пространство «общественной пользы» – не что иное, как «...широкий простор для волюнтаристских акций», где возможность подчинить справедливость

«общему благу» значит подчинить ее «...господствующему в данной конкретной ситуации субъективному истолкованию общественного блага» [1, с. 215]. Ибо «общественное благо» может быть реализовано только через передачу дисплазийно-антропологических свойств личности в постоянное пользование совокупности институций. Он прекрасно понимает, что формирование «общественного интереса», «общего блага» происходит за счет разложения цельной личности на части. К примеру, вера, надежда, совесть, эмоциональный состав и т. п. как антропологическое качество человека передается в «фонд» формирования «общего блага».

Логичным будет заключить, что формализм – это не только черта, присущая категорическому императиву: именно формализм также является инструментом образования «общего блага», а объектом формализации является личность. А так как социальная формализация – это перманентное состояние воспроизводства личностью самой себя, то она постоянно находится в «опосредованном» состоянии. Кант это понимал. Кантовское беспокойство, выраженное в единстве различения правил персонализации – одновременное отношение к человеку и как средству, и как цели – не устарело и является актуальным и в наши дни. Настаивая на том, чтобы к человеку относились как к цели, Кант осознавал, что формализации как инструменту предсказания поведения человека необходимо «осредствить» его. Формализация делает «невидимым» конкретного человека, дабы в перспективе (в данном случае перспектива не как вторая очередь или последовательность средство-цель, а как форма различения средства и цели) конкретных отношений видеть в нем цель.

Но, похоже, формализация как инструмент образования институций, переходит в свою качественно иную стадию – цифровизацию.

Цифровизация, смеем предположить, есть процесс поглощения всего «существующего, что оно существует и всего не существующего, что не существует» вместе с человеком-цифрой, который когда-то был мерой всех вещей. В формализации-цифровизации, «в этом

царстве объектов», человек больше не останется «мерой всех вещей». «Человек перестает быть критерием правды и лжи, перестает быть субъектом» [8, с. 22].

Цифра переводит человека из статуса субъекта в объект, из существа со свободной волей и наличием сознания в оцифрованную, бессознательную совокупность данных. Цифра продолжает путь, начатый, если так можно выразиться, классической формальностью отчуждения. Но если классическая формализация отчуждала человека от средств производства, то неоформализация (цифровая) отчуждает человека от самого себя: осредствуется не только тело, но и экзистенциально-антропологические, дисплазивные (надежда, вера, совесть, эмоциональный состав) качества человека. Личность из цельной натуры превращается в существо, собранное из частей человека. Такой неочеловек не может обладать свободой воли, ибо она в силу своего дисплазивного качества является составляющей сущности целостного человека. И, далее, совокупность данных (неочеловек) не может обладать каким-либо правом и нести либо правовую, либо моральную ответственность. О существовании экзистенциального риска, о перманентном состоянии осредствленности человека предупреждал Кант.

Конечно, Кант не мог знать именно о такой форме осредствления человека. Но его категорический императив, благодаря формальному выражению, охватывает и такой сценарий. Более того, определением места морального закона – он «внутри» нас – Кант наказывает человечеству обратить свое сознание внутрь себя, чтобы сохраниться целью – человеком.

Литература

1. *Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права / Э.Ю. Соловьев. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 416 с.
2. *Социальная философия: словарь* / сост. и ред. В.Е. Кемеров, Т.Х. Керимов. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2006. – 624 с.

3. *Кант И.* Критика практического разума / И. Кант; пер. с нем. Н.М. Соколова. – М.: Эксмо, 2023. – 288 с.
4. *Кант И.* Метафизика нравов / И. Кант. – М.: Родина, 2024. – 272 с.
5. *Соловьев В.В.* Сочинения: в 2 т. / В.В. Соловьев. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – 892 с.
6. *Кузнецов В.Н.* Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века: учебное пособие для студентов философских факультетов университетов / В.Н. Кузнецов. – М.: Высшая школа, 1989. – 480 с.
7. *Гиренок Ф.И.* Ускользящее бытие / Ф.И. Гиренок. – М.: Институт философии Российской академии наук, 1994. – 218 с.
8. *Шнуренко И.* Человек взломанный / И. Шнуренко. – М.: Наше завтра, 2021. – 456 с.

УДК 17:023.35

КРИТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К «ПОЛЬЗЕ» В ТВОРЧЕСТВЕ ИММАНУИЛА КАНТА

Гапаров Искендер Абдурашидович

*Самарский национальный исследовательский университет
имени академика С.П. Королева, Самара, Россия*

Аннотация

Высшим выражением действительности в эпоху Просвещения становится принцип полезности как рациональной соразмерности цели и средства. Реакцией на принцип полезности является критический подход И. Канта. Основная цель заключается в выявлении способов определения понятия пользы в творчестве И. Канта. Методология исследования включает метод сравнительного анализа и трансцендентальный

метод. В качестве вывода, следующего из содержания исследования, выступает реконструкция определения понятия пользы в творчестве И. Канта. Польза определяется как: 1) совокупность практических правил, которые разум определяет в соответствии с условиями субъекта; 2) порядок следования природных явлений друг за другом, в котором связь, запечатлеваемая в этом порядке, выступает источником целей, а явления – средством их реализации. В заключении указываются условия, позволяющие определять «пользу» как идею разума.

Ключевые слова: польза, долг, природа, цель, целесообразность, Иммануил Кант.

CRITICAL APPROACH TO “UTILITY” IN IMMANUEL KANT’S OEUVRE

Gaparov I.A.

S.P. Korolev Samara National Research University, Samara, Russia

Abstract

The highest expression of reality in the Age of Enlightenment is the principle of utility as a rational proportionality of purpose and means. The reaction to the principle of utility is the critical approach of I. Kant. The main goal is to point out the ways so as to define the concept of utility in I. Kant’s oeuvre. The research methodology includes the method of comparative analysis and the transcendental method. The conclusion following from the content of the study is the reconstruction of the definition of the concept of utility in I. Kant’s oeuvre. The utility is defined as: 1) a set of practical rules that the mind determines in accordance with the conditions of the subject; 2) the order of natural phenomena following each other, in which the connection imprinted in this order acts as a source of goals, and phenomena as a means of their realization. In conclusion, there have been established the conditions, that make it possible to define “utility” as an idea of reason.

Keywords: utility, duty, nature, goal, expediency, Immanuel Kant.

Вопрос о пользе ставится в науке и в философии XVIII в. как вопрос о целесообразном отношении к природе, к создаваемым человеком искусственным объектам. К его постановке ведут просветительские тенденции, приобретшие рациональное обоснование при возникновении представлений о мире как об идеально отлаженном часовом механизме, о принципе предустановленной гармонии и т. д. Особую роль сыграло развитие естествознания, представленное исследованиями Г. Галилея, И. Ньютона. В свете усиливавшегося механистического причинного объяснения природных явлений, как ученые, так и мыслители, руководствуясь принципом объективности, стремятся описать и объяснить происходящее в действительности. В противовес средневековой традиции они отказываются от притязаний объяснять все то, что происходит в мире в терминах целесообразности. Но движущее ими стремление сделать окружающий мир полностью познанным, приводит их к обращению объективной целесообразности в интраментальное (субъективное) состояние, поскольку оно начинает соизмеряться не с природой самой по себе, а с тем субъектом, который пользуется ее благами, в том числе с его нуждами и потребностями. Кроме того, на фоне и без того чрезмерного механистического объяснения явлений неорганической природы, постепенно образуются трудности с объяснением живых организмов, жизни в целом. На этих основаниях начинает формироваться установка о существовании следующих форм целесообразности (соответствия явлений идеальной модели – цели): 1) заключенного в природе; 2) свойственного мыслящему существу, пользующемуся ее благами. Противоречие между двумя формами целесообразности подмечалось просветителями. Однако на фоне достаточно оптимистического настроения с их стороны по отношению к действительности оно затушевывалось. Просветители видели в «пользе» как в форме целесообразности нечто большее чем «словесное определение той работы, которую выполняет данное приспособление» [1, с. 55]. Польза выступала в качестве основополагающего принципа, определяющего процессы правильного мышления и задающего

последовательность рациональной деятельности. Принятие пользой такой формы – это одно из проявлений творческой деятельности Г.В. Лейбница. Логика его мышления о пользе проста. Поскольку мир устроен в соответствии с принципом предустановленной гармонии, постольку он является лучшим из возможных миров [2]. Он лучший, потому что в нем все соответствует пользе как правильному определению всего того, что можно математически посчитать и соотнести друг с другом. Польза – это идея разума, источник связи между целью и средством.

Следствием просветительского подхода Г.В. Лейбница явилась негативная реакция по отношению к принципу полезности. Так, например, «вопрос, заданный в свое время Лессингом: «А какая польза от пользы?» – порожден безнадежной втянутостью этого принципа в последовательность целей и его неспособностью ответить на вопрос о смысле» [3, с. 26]. У Вольтера принцип полезности выступает в виде карикатуры на Кандида. Согласно ему неприятное происшествие должно быть оправдано высшей целью, ради которой природа пускает в ход всевозможные средства [4]. У Б. Мандевилля принцип полезности – основание для оправдания как добродетелей, так пороков [5]. Однако самым логически обоснованным из имеющихся подходов к пользе стал критический подход И. Канта. Польза есть принцип познания и деятельности. Его существенным недостатком является то, что он недостаточно обоснован в отношении сущности человеческого предназначения. Ведь, будучи разумным существом, человек призван к осуществлению деятельности как носитель «умопостигаемого характера», который коренится в его ноуменальной природе. Правда, это не отменяет того факта, что он может осуществлять деятельность в согласии с установками, отвечающими его феноменальной природе. Если человек осуществляет деятельность в соответствии с предписаниями гипотетического императива, то его деятельность будет направляться опытом. В призме опытной установки человек является объектом среди всех остальных объектов, подчиняющихся природным закономерностям.

Если человек действует по принципу категорического императива, то он остается свободным. Будучи связанным с предписаниями категорического императива, человек предстает в качестве трансцендентального субъекта, имеющего возможность не считаться с данным ему опытом, поскольку он сам для себя становится законом. Склонность к установлению законов определяется коренящемся в нем источником законодательства – разумом. В соответствии с разумом человек создает для себя набор регулятивных моральных принципов, средоточием которых является долг.

Долг – одна из высших добродетелей, внушающая всякому мыслящему существу чувство уверенности в том, что оно действует согласно такому порядку дел и вещей, источником которого является личность, рассматриваемая как «свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, чистым практическим законам» [6, с. 414]. Долгу противопоставляется польза. Если долг определяет набор финальных причин и предоставляет возможности для достижения и реализации конечных целей, то польза вместо них стремится подставить частные цели, при которых осознается «необходимость возможного поступка как средство к чему-то другому, чего желают (или же возможно, что желают) достигнуть» [6, с. 252]. В связи с этим деятельность, имеющая своим основанием пользу, несовершенна, так как она основывается на опыте. Поскольку в ней отсутствуют твердо установленные предписания, постольку она (деятельность) ограничена рядом эмпирических условий, основанием которых является приятное ощущение. Исполнение предписаний в чувственно воспринимаемой действительности неосуществимо, так как оно выражается в поступках, уходящих в дурную бесконечность. Но поскольку законы разума, в основании которых находится долг, определяют волю до того, как определено умение, необходимое для достижения конкретного результата, постольку польза, являющаяся основанием предписаний умения, определяет «волю не

просто как волю, а только в отношении желаемого результата» [6, с. 332]. Поэтому отсюда вовсе не следует, что все многообразие установок, подтверждаемых опытным путем, в том числе зависящих от наклонностей, способностей, привычек, определяется пользой. Польза – это не совокупность произвольных способов согласования опытных данных, а «практическое правило, которое разум определяет сообразно с условиями субъекта» [6, с. 260], потому что, выступая в качестве следствия акта рефлексии, она «предписывает поступок в качестве средства для [достижения] результата как цели» [6, с. 332].

Все это говорит о том, что польза не является интеллектуальным приспособлением, направленным на комбинацию опытных данных. Будь это так, то она вовсе была бы не нужна. На ее месте вполне мог оказаться свод житейских рецептов и советов без уяснения абстрактного положения, гласящего о том, что конкретный поступок влечет за собой конкретный результат. Эта мысль о пользе находит отклик у И. Канта в «Критике способности суждения». Здесь он утверждает, что наряду со способностями познания и желания существует опосредующая связь между ними, способность суждения. Способность суждения – это способность мыслить особенное как подчиненное общему. Ее предметом является природа. Природу в соответствии со способностью суждения следует «мыслить так, чтобы закономерность ее формы соответствовала по меньшей мере возможности целей, осуществляемых в ней по законам свободы» [7, с. 174]. Однако для проведения этой процедуры должен существовать априорный принцип. Что лежит в его основании? И. Кант считает, что, поскольку всеобщие законы природы имеют своим основанием схемы рассудка, постольку частные эмпирические законы необходимо рассматривать в единстве, как если бы их дал рассудок, чтобы сделать возможной систему опыта согласно частным законам природы, то есть мыслить природу необходимо согласно трансцендентальному понятию целесообразности, которое выступает в качестве представления о том способе, каким следует пользоваться в акте рефлексии о предметах природы, имея в виду полную связь

опыта. Польза выражается через объективную целесообразность, так как «субъективно рассматриваемая целесообразность, которая, следовательно, не основывается и не может основываться ни на каком понятии» [8, с. 156] представляет собой отношение к чувствам удовольствия и неудовольствия. Суждение о субъективной целесообразности может быть только эстетическим. В объективно рассматриваемой целесообразности суждение строится согласно понятиям рассудка. Условие возможности объекта определяется либо в соответствии с его внутренней возможностью, либо с точки зрения его внешних последствий. В силу того, что первый объект ценен сам по себе, он не может быть целью по отношению к чему-то другому. Правда в таком случае он бесполезен в смысле своей бесценности, то есть неограниченности. Поскольку объект имеет основание своего существования в чем-то другом как в высшей цели, постольку он полезен. Поэтому быть полезным означает соответствовать некоторой цели, заключенной в иных вещах. Полезное определяется разумным образом, так как требует связи между одним объектом, выступающим в качестве средства, и другим – в качестве цели. Польза – регулятивное понятие способности суждения, исследуемое в отношении техники природы, а не техники способностей представления.

На основании вышесказанного следует заключить, что польза – многогранный принцип, представляющий положительное значение для ситуации познания и ситуации деятельности. Положительное значение «пользы» для «Критики» И. Канта состоит в том, что она выступает детерминантой, связывающей сферы познания души друг с другом. Прояснение категориального статуса «пользы» во многом зависит от положения трансцендентального субъекта по отношению к рецептивной деятельности и к проективной деятельности. В этом смысле, стоило было бы отметить, что, поскольку «схема деятельности есть обращение схемы познания, постольку истинность как рецептивная характеристика знания является условием возможности полезности как проективной характеристики знания» [9, с. 92]. Это подтверждает тот

факт, что все знание, по сути, прагматично, так как оно влечет человека к реализации интеллектуальных моделей в действительности, к исполнению желаний. В основании массива полученного и используемого знания находится польза как идея разума. Посредством нее выстраивается не только отношение между восприятием и рассудком, но и фиксируются границы между познанием и деятельностью, которые позволяют комбинировать полученные человеком опытные данные. Поэтому «польза» определяется в качестве идеи разума в том случае если, во-первых, от субъекта не требуется осуществление такой практической деятельности, при которой его воля направлялась бы сама на себя, а, во-вторых, отсутствует связь с познавательными интенциями, в которых проясняются условия возможности опыта.

Литература

1. *Энгельмейер П.К.* Технический итог XIX века / П.К. Энгельмейер. – М.: Типография К.А. Казначеева, 1898. – 107 с.
2. *Лейбниц Г.В.* Монадология / Г.В. Лейбниц. – М.: Рипол Классик, 2020. – 200 с.
3. *Витченко Н.Н.* Благо и польза: у истоков европейской науки / Н.Н. Витченко // Вестник Томского государственного университета. – 2003. – № 277. – С. 19–28.
4. *Вольтер.* Философские повести / Вольтер. – М.: Правда, 1985. – 576 с.
5. *Мандевиль Б.* Басня о пчелах, или Пороки частных лиц – блага для общества / Б. Мандевиль. – М.: Наука, 2000. – 291 с.
6. *Кант И.* Критика практического разума / И. Кант // Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. 1. – С. 313–501.
7. *Кант И.* Критика способности суждения / И. Кант // Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 5. – С. 162–527.
8. *Кант И.* Первое введение в критику способности суждения / И. Кант // Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 5. – С. 100–160.

9. *Нестеров А.Ю.* Истина и польза в техническом мировоззрении / А.Ю. Нестеров // *Философия науки и техники.* – 2024. – Т. 29. – № 1. – С. 84–97.

УДК 174

ОБУЧЕНИЕ И ВОСПИТАНИЕ – ЕДИНЫЙ ПРОЦЕСС: К ВОПРОСУ О ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ ФУНКЦИИ ВУЗА В СОВРЕМЕННОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЕ

Гарифзянова Диляра Сагитовна

*Казанский (Приволжский) федеральный университет,
Казань, Россия*

Аннотация

Подготовка высоконравственных, творческих, интеллектуально развитых профессионалов – важнейшее назначение высшего образования. В данном контексте процесс воспитания в вузе – ответственный этап становления личности, в результате которого в мировоззрении студента окончательно формируется система ценностей, идеалов и морально-этических принципов. Состояние современного общества и процессы, которые в данный момент времени происходят в политической, духовной и экономической жизни, требуют по-новому взглянуть на проблемы воспитания в современном вузе и на формирование гармонически развитой личности. В статье будут рассмотрены вопросы изменения воспитательной функции в процессе обучения в высшем учебном заведении в современных социальных, политических и экономических реалиях.

Ключевые слова: патриотическое воспитание, образовательная система, морально-этические принципы.

TEACHING AND EDUCATION – A SINGLE PROCESS: TO THE QUESTION OF THE EDUCATIONAL FUNCTION OF HIGHER EDUCATION INSTITUTION IN THE MODERN EDUCATIONAL SYSTEM

Garifzyanova D.S.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

Training highly moral, creative, intellectually developed professionals is the most important purpose of higher education. In this context, the process of education in higher education is a responsible stage of personality formation, as a result of which a system of values, ideals and moral and ethical principles is finally formed in the student's worldview. The state of modern society and the processes that are currently taking place in political, spiritual and economic life, require a new look at the problems of education in the modern university and the formation of a harmoniously developed personality. The article will consider the issues of changing the educational function in the process of education in higher education institution in modern social, political and economic realities.

Keywords: patriotic education, educational system, moral and ethical principles.

Одной из самых насущных задач педагогики, согласно последним исследованиям, стал пересмотр подходов к целеполаганию, формам и методам воспитательной деятельности. Это обуславливает необходимость глубокого изучения особенностей социокультурной идентификации современных студентов. Данный процесс становления и развития ценностных воззрений студентов вузов нельзя рассматривать без анализа современного состояния общества.

Научно-техническое видение реальности повсеместно вводит в отношения между людьми сугубо технические критерии, сводя все

к формализации. Техницизм в понимании человека выражается в сведении его природы исключительно к производственной эффективности и экономической выгоде, а духовное измерение его бытия рассматривается формально и низводится к функциональной полезности. Интернет и социальные сети создают некий суррогат общения, заменяя личностные взаимоотношения индивидуумов и ставя в приоритет такие качества, как строгая направленность своей деятельности на успех, сетевой диалог, как поиск других людей для обмена информацией и подчеркивание значимости своего «Я» [1].

Исходя из этого мы можем назвать основные характеристики современного студента:

- прогрессирующий индивидуализм;
- смартфон – продолжение руки;
- повышение депрессий и неврозов;
- повышенные ожидания от окружающих людей и завышенная самооценка себя.

На основе данных характеристик отметим признаки кризиса функции воспитания в современной образовательной системе:

- кризис текстовой культуры (переход на видео и другие электронные источники информации);
- отказ от культурного багажа и рефлексии (поиск готовой информации);
- потребление вместо освоения (неумение задавать вопросы);
- повышение образовательных альтернатив и девальвация некоторых специальностей;
- новые требования к упаковке материала (доступность материалов онлайн);
- снижение авторитета преподавателя и утрата безусловных авторитетов вообще;
- проблема экспертизы (квазирыночная логика и борьба за рейтинги);
- распространение новой этики (повышенная толерантность).

Поэтому очень важно в процессе образования создавать благоприятные условия для прямого или косвенного воздействия на формирующуюся личность молодого поколения. Еще Кант как основоположник педагогической антропологии обосновал важность и значимость воспитания в системе образования. «Человек может стать человеком только путем воспитания», – подчеркивал философ [2].

Процесс воспитания в постсоветский период развития истории нашего государства перестал быть управляемым, планомерным и целенаправленным. Образовательные стандарты стали четко заточены под формирование у студентов компетенций как способностей для их дальнейшего личностного развития, но наличие многих компетенций не указывало на наличие у студента морально-нравственных ориентиров [3]. Следовательно, в таких условиях изменялись сферы социализации молодежи.

Сегодня воспитательная работа в рамках организации современной системы высшего образования является основополагающим фактором, в котором обучение и воспитание переплетены между собой. Именно вуз должен формировать выпускника как конкурентоспособную, самодостаточную, высокоморальную личность, обладающую профессиональными знаниями и высоким культурным уровнем, способную поступать сообразно долгу и берущую на себя ответственность за принятые решения.

Переформатирование советской системы воспитания в школах и вузах привело к ослаблению воспитательной функции в процессе обучения, в результате образование стало рассматриваться как предоставление услуг, согласно выбранным образовательным стандартам. Современные проблемы воспитательного процесса можно свести к основным аспектам: социально-педагогический, психолого-педагогический, научно-педагогический и организационно-педагогический.

Социально-педагогический аспект: студенты являются особой социальной группой, со своими отличительными характеристиками. Недооценка измерения данных характеристик у современной

молодежи, по сравнению со студентами прошлых поколений, порождает множество проблем в рамках воспитательного процесса. Сегодня мы имеем дело с молодежью, мировоззрение которой формировалось в начале XXI в. под влиянием многих факторов: новые требования, которые общество стало предъявлять к личности, ослабление морально-нравственных ориентиров в обществе и государстве, увеличивающееся расслоение общества, усиление информационных потоков. Мы можем охарактеризовать этот аспект как проблему диалога поколений.

Научно-педагогический аспект: новые идеологические ориентиры современной России только начинают формироваться. В рекомендациях по организации воспитательного процесса в вузе, созданных Департаментом государственной молодежной политики, воспитания и социальной защиты детей Министерства науки и высшего образования Российской Федерации, прописаны цели и задачи воспитания: «Воспитание высоконравственной, духовно развитой и физически здоровой личности – гражданина и патриота России, способной к высококачественной профессиональной деятельности и ответственности за принимаемые решения; формирование у студентов социальных компетентностей, нравственных, духовных и культурных ценностей и потребностей; создание условий для интеллектуальной и творческой самореализации личности» [4].

Организационно-педагогический аспект вытекает из предыдущего и связан с проблемами реализации целей и задач воспитательного процесса на практике. Чаще всего складывается ситуация подчинения воспитательного компонента образования целям профессионального обучения. Следует отметить преобладание со стороны студентов созерцательно-исполнительской позиции, а не деятельно-созидательной. И. Кант отмечал, что «воспитывать – значит воспитывать личность, воспитывать существо, которое свободно действует, может оберегать самого себя и стать членом общества, имеет внутреннюю ценность в своих собственных глазах» [2].

Психолого-педагогический аспект связан с ослаблением морально-нравственной составляющей деятельности студентов, смещение личностных идеалов в сторону ложных кумиров или полное отсутствие целеполагания. «Закон, живущий в нас, – писал И. Кант, – называется совестью; совесть есть соотношение наших поступков с этим законом» [5].

Следует учитывать, что система воспитания меняется в зависимости от требований времени. И сегодня мы характеризуем ее как неустойчивую. Во-первых, каждый вуз старается выработать свои подходы к воспитанию студентов, учитывая собственный многолетний опыт, во-вторых, изменения требований к профессиональным, личностным качествам выпускника вуза требует адаптации процесса воспитания и обучения к социально-политическим реалиям.

Приоритетные задачи формирования современной воспитательной системы состоят в следующем:

- во-первых, развитие высоконравственной личности, которая разделяет российские традиционные духовные ценности и обладает актуальными знаниями и умениями;
- во-вторых, формирование личности, готовой к мирному созиданию и защите Родины, личность, которая способна реализовать свой потенциал в условиях современного общества;
- в-третьих, развитие свободно действующей личности, ориентированной на уважение и соблюдение морального закона.

Согласно И. Канту, индивидуум становится человеком посредством воспитания и в дальнейшем имеет право поступать, опираясь на нравственные убеждения и совесть. Нравственность разграничивает мораль и полученные знания, фиксируя уровень развитости человека как личности. Кант подчеркивает, что в своем поведении человек в первую очередь должен сам осознавать необходимость конкретных действий и сам принуждать себя к их исполнению.

В современных реалиях процесс воспитания должен быть направлен на формирование в человеке задатков личности, ориентированных

на соблюдение морального закона, а гражданское и патриотическое воспитание, в рамках которого происходит приобщение к культурному наследию, на формирование личностной идентичности студента.

В новой редакции Федерального закона «Об образовании в Российской Федерации» к определению воспитания добавлено: «Формирование у обучающихся чувства патриотизма, гражданственности, уважения к памяти защитников Отечества и подвигам Героев Отечества, закону и правопорядку, человеку труда и старшему поколению, взаимного уважения, бережного отношения к культурному наследию, к традициям многонационального народа Российской Федерации, природе и окружающей среде» [6].

Следовательно, мы можем определить воспитательную функцию вуза как воспитывающее обучение, в результате которого осуществляется непрерывное интеллектуальное, морально-нравственное преобразование личности. Соответственно, новые тенденции в развитии современной системы образования выдвигают новые требования к работе преподавателей вуза. В частности, смещаются акценты с процесса передачи знаний на комплексный процесс образования, при котором происходит формирование конкурентоспособной личности, которая обладает профессиональными знаниями и имеет высокий морально-нравственный уровень. В дальнейшем это способствует позитивным результатам на завершающем этапе первичной социализации молодежи.

Воспитательную функцию процесса обучения в вузе можно охарактеризовать следующим образом:

- целенаправленный учебно-воспитательный процесс в образовательном учреждении, направленный на развитие отдельных качеств личности и формирование системы определенных убеждений и взглядов в рамках социокультурной идентичности субъекта и морально-нравственного долга;
- передача новым поколениям накопленного исторического, социального, педагогического и другого опыта;

– освоение и трансляция студентом культурных общероссийских ценностей и формированию эмоционально-волевой культуры и патриотизма;

– подготовка сознательной, творчески самостоятельной личности, способной ставить и решать задачи, не имеющих аналогов в опыте прошлых поколений, и корректно строить пространство своей жизнедеятельности, используя нормы этики и морали.

Воспитание в рамках образовательного процесса, с одной стороны, должно пронизывать весь учебный процесс, с другой — его содержательные и процессуальные характеристики должны соответствовать новой образовательной парадигме современного российского общества. Актуализация воспитательной функции высшего образования сегодня приобретают особое педагогическое и социальное значение.

Литература

1. *Гарифзянова Д.* Некоторые аспекты научно-технического прогресса и его влияние на человечество / Д. Гарифзянова // *Философия в системе «НТПО»: наука, технология, производство, образование. Взаимодействие высшей и средней школ: материалы конференции* / под ред. Ю.М. Казакова. – Казань: Издательство Казанского национального исследовательского технологического университета, 2021. – С. 53–55.

2. *Кант И.* Собрание сочинений: в 8 т. / И. Кант; под ред. А.В. Гулыги. – М.: Чоро, 1994. – Т. 8. – 718 с.

3. *Киселева И.* Социальный фокус воспитательной деятельности в университетской среде: декларация целей и практика / И. Киселева, Е. Сахарчук, А. Сахарчук и др. // *Образование и наука.* – 2022. – Т. 24. – № 3. – С. 11–40.

4. Рекомендации по организации воспитательного процесса в вузе (приложение к письму Министерства образования и науки Российской Федерации от 22 февраля 2006 г. № 06-197). – URL: <https://base.garant.ru/6324238>.

5. *Кант И.* Собрание сочинений: в 6 т. / И. Кант; под ред. Т.И. Ойзермана. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. 2. – 478 с.

6. Федеральный закон от 29 декабря 2012 г. № 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации» (ред. от 02.07.2021; с изм. и доп., вступ. в силу с 01.09.2021). – URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_140174/.

УДК 130.2

ЭТНИЧЕСКИЕ ГРАНИЦЫ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Гизатова Гульназ Казбековна, Иванова Ольга Геннадьевна

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Аннотация

Анализ современной ситуации в мире сквозь призму понятия «граница» позволяет определить подходы к исследованию этнических и культурных различий: почему они сохраняются, а не нивелируются в результате интенсивного взаимодействия этносов и культур? Все это делает особенно актуальной проблему природы и сущности границ в социуме. На наш взгляд, проблема является сегодня актуальной и для современной России, которая испытывает многочисленные проблемы, вызванные сложившейся миграционной ситуацией. В данной статье акцент делается на проблеме создания этнических границ как на процессе, во многом имеющем символическую природу.

Ключевые слова: этническая граница, символическая природа, этнические различия.

ETHNICAL BOUNDARIES AS A SOCIAL AND CULTURAL PHENOMENON

Gizatova G.K., Ivanova O.G.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

An analysis of the current situation in the world through the prism of the concept of “boundary” allows us to determine the approaches to the study of ethnic and cultural differences: why do they persist and not level out as a result of intensive interaction of ethnic groups and cultures? All this makes the problem of the nature and essence of boundaries in society especially relevant. In our opinion, the problem is also relevant today for modern Russia, which is experiencing numerous problems caused by the current migration situation. In this article, the problem of creating ethnic boundaries as a process that in many ways has a symbolic nature is emphasized.

Keywords: ethnic boundary, symbolic nature, ethnic differences.

Граница, которую в философском аспекте можно представить и как предел, и как место встречи, является важнейшей характеристикой человеческого бытия. Проблема границы, ее природы, роли и значения в социальном бытии, уже начиная с античности, находилась в фокусе внимания философов. В последние годы эта проблема занимает все более значимое место в социально-гуманитарных исследованиях (сегодня уже говорят о “boundary studies” как об отдельном научном направлении). Особое значение феномен границы приобретает в наши дни, в первую очередь, вследствие глубоких кризисных явлений современного мира: начавшийся процесс смены однополярного мира многополярным, осознание своей значимости и роли регионов, которые прежде находились на «периферии» мировой экономики и политики, появление новых «центров силы» на мировой арене, резко усилившиеся миграционные процессы. Анализ современной ситуации в мире сквозь

призму понятия «граница» позволяет по-новому взглянуть на эти проблемы, прежде всего такие, как проблемы идентичности, этнических и культурных различий: почему они сохраняются, а не нивелируются в результате интенсивного взаимодействия этносов и культур? Все это делает особенно актуальной проблему природы и сущности границ в социуме.

Надо отметить, что наиболее активно к проблеме границ исследователи обращаются при осмыслении проблем этнических групп и культуры, этнической и культурной идентичности, и рассматривают сущность, природу границ прежде всего в этом контексте. В этом смысле большой интерес представляет известный тезис М. Бахтина, что «внутренней территории у культурной области нет: она вся расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент ее...» [1, с. 25]. На наш взгляд, анализируя феномен границы, можно выделить следующие ее сущностные черты. Во-первых, граница всегда есть результат взаимодействия; если говорить о социальных границах, то результат взаимодействия различных социальных групп (этнических, расовых, гендерных и т. д.). Как отмечает Ф. Барт, «существование этнических различий не предполагает взаимонеприятия и отсутствия социального взаимодействия, но, напротив, нередко становится тем фундаментом, на котором возводятся все социальные системы. Взаимодействие в таких социальных системах не ведет к исчезновению той или иной группы в результате культурных изменений и аккультурации: культурные различия могут сохраняться вопреки межэтническим контактам и взаимосвязям» [2, с. 9]. Во-вторых, граница амбивалентна по своей природе: она есть не только предел, раздел, но и место встречи, взаимодействия, в результате которого возникают новые феномены.

Проблема создания и сохранения этнических границ в мультинациональном обществе привлекает к себе внимание теоретиков в США и в Европе в последние десятилетия в связи с интенсивными миграционными процессами, идущими от глобального Юга, теми

противоречиями, которые возникают в связи с этими процессами. На наш взгляд, проблема является сегодня актуальной и для современной России, которая также является пространством, испытывающим многочисленные проблемы, вызванные такой миграционной ситуацией. В данной статье акцент делается на проблеме создания этнических границ как на процессе, во многом имеющем символическую природу.

Следует отметить, что рассмотрение этнических границ как символической конструкции переживает новое «рождение» в XXI в. как проекции разработки феномена символических границ. Прослеживаются три основных этапа в исследовании последних. Первый период – имплицитное использование данного понятия – датируется начиная с публикации работ Э. Дюркгейма и М. Вебера и заканчивая 60-ми гг. XX в. Второй период связан с рассмотрением символических систем во взаимосвязи с проблемой властных отношений (работы П. Бурдьё, М. Дуглас, Е. Гоффмана, М. Фуко и др.). Третий период связан с работами М. Ламонт, которая предприняла попытку теоретического осмысления феномена, делая акцент на символической дифференциации, функционирующей в повседневной жизни и осуществляющей символическое разделение на «мы» и «другие» в обществе. Это позволило пролить свет на многие механизмы социальной динамики, включая проблемы национально-этнической дифференциации. Что особенно важно, ей и ее последователям удалось выявить различие между символическими и социальными границами, что позволило в качестве объекта исследования выделить интересубъективный, а также групповой уровни создания и функционирования символических границ [3]. В то же время Ламонт отмечает, что «и символические, и социальные границы следует рассматривать как одинаково реальные» [4, с. 169] и характеризует символические границы как инструмент, с помощью которого индивиды и группы определяют реальность [4, с. 168–169].

При этом многие авторы подчеркивают, что «недостающим звеном» для объяснения взаимовлияния этих уровней являются прежде

всего культурные процессы. Действительно, такие элементы культуры как история, религия, язык, национальная память являются важнейшими факторами, влияющими на конструирование символических границ, отделяющих «нас» от «других».

Начало разработки проблемы этнических границ как символического конструкта было положено идеями норвежского социального антрополога Ф. Барта, сформулированными в работе «Этнические группы и границы. Социальная организация культурных различий». В отличие от Гердера, рассматривавшего этнические группы, как общности, имеющие общую идентичность, общую историю и общее культурное наследие, Барт рассматривает этническую идентичность, как данность, заключенную в границы, возникающие в результате взаимодействия самоидентификации и характеристик, присваиваемых этим общностям «другими», при этом эти границы не остаются неизменными, они подвижны [5]. Антрополог подчеркивает значение именно границы, а не культуры в формировании этнической группы [2, с. 17].

Таким образом, была артикулирована и роль публичного дискурса в создании этнических границ. В целом обращение к проблеме «наделения характеристиками» той или иной этнической группы как «другой» обладает широкими эвристическими возможностями, поскольку этот аспект затрагивает как проблемы групповой принадлежности, так и когнитивных искажений, роль которых в мультиэтническом обществе чрезвычайно значима. В то же время очевидно, что «инаковость» является важнейшим компонентом в определении собственных этнических границ. Как отмечает Ю. Кристева, «другой – это иностранец, чужак, изгнанник, бунтарь, который, тем не менее, живет внутри нас и является «скрытым лицом нашей идентичности» [6].

Для западной социальной теории характерно акцентирование субъективной составляющей как при осмыслении этнических границ, так и этничности в целом. Так, Р. Брубейкер, профессор Калифорнийского университета, известный специалист по теории этнической принадлежности, считает, что осмысление этнической принадлежности,

расы и нации должно осуществляться не с точки зрения существующих групп или сущностей, а с точки зрения категорий, культурных идиом, когнитивных схем, дискурсивных фреймов, организационных процедур, институциональных форм, политические проектов и случайных событий. Событийность этнической принадлежности – вот что акцентирует Р. Брубейкер, используя термин «групповость» как событие [7].

Признавая познавательный потенциал такого подхода, в частности плодотворность обращения к таким аспектам проблемы как микроуровень социального взаимодействия, роль стереотипов в индивидуальном и коллективном восприятии «другого» и др., на наш взгляд, автор уделяет слишком мало внимания значению более широких социокультурных факторов, в том числе политических, в формировании и поддержании этнических границ, притом что именно властные отношения во многом способствуют дисгармоничности при создании возможностей для этнических меньшинств.

Проблема этнических границ имеет важное идеологическое значение для мультиэтнического общества, для понимания того, как взаимодействуют и трансформируются этнические группы, а также для более глубокого осмысления природы этнических конфликтов.

Литература

1. *Бахтин М.* Вопросы литературы и эстетики: исследования разных лет / М. Бахтин. – М.: Художественная литература, 1975. – 502 с.
2. Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий: сборник статей / под ред. Ф. Барта; пер. с англ. И. Пилыдикова. – М.: Новое издательство, 2006. – 200 с.
3. *Krstic N.* The concept of symbolic boundaries – characteristics and scope / N. Krstic // *Facta Universitatis. Series: Philosophy, Sociology, Psychology and History.* – 2022. – Vol. 21. – Is. 2. – P. 61–72. – URL: <https://doi.org/10.22190/FUPSPH2202061K>.

4. *Lamont M.* The Study of Boundaries in the Social Sciences / M. Lamont, V. Molnar // Annual Review of Sociology. – 2002. – Vol. 28. – P. 167–195.

5. *Midtboen A.* The making and unmaking of ethnic boundaries in the public sphere: The case of Norway / A. Midtboen // Ethnicities. – 2018. – Vol. 18. – Is. 3. – P. 344–362. – URL: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1468796816684149>.

6. *Wuthnow R.* Othering: Cultural Diversity and Symbolic Boundaries / R. Wuthnow // American Misfits and the Making of Middle-Class Respectability. – P. 258. – URL: <https://doi.org/10.1515/9781400888092-010>.

7. *Brubaker R.* Ethnicity without groups / R. Brubaker // Cambridge Journals. – 2010. – URL: <http://www.journals.cambridge.org/http://bev.berkeley.edu/Ethnic%20Religious%20Conflict/Ethnic%20and%20Religious%20Conflict/1%20Identity/Ethnicity%20without%20Groups%20Brubaker.pdf>.

УДК 930.1

СВОБОДА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ВЫБОРА И ЗАКОНЫ ИСТОРИИ

Грехов Александр Васильевич

*Приволжский исследовательский медицинский университет,
Нижний Новгород, Россия*

Аннотация

В статье рассматривается органическая связь исторических законов и свободы человеческой деятельности. Отмечается, что законы истории, как и законы природы, существуют объективно, но реализуются исключительно через деятельность людей. В силу этого исторические законы носят вероятностный характер: сроки, условия и конкретные

формы реализации законов истории всецело зависят от активности, креативности и политической воли людей. Человеческая деятельность подвержена дихотомии: она зависит как от собственных побудительных мотивов, так и от внешнего воздействия. В этом противоречии заключается проблема выбора и критериев человеческой свободы. Делается вывод, что законы истории есть законы саморазвертывания сущности человека, а потому свобода человека проявляется в творении им исторического движения.

Ключевые слова: законы истории, детерминизм, марксизм, человек, общество, свобода человеческого выбора.

FREEDOM OF HUMAN CHOICE AND THE LAWS OF HISTORY

Grekhov A.V.

Privolzhsky Research Medical University, Nizhny Novgorod, Russia

Abstract

The article examines the organic connection between historical laws and freedom of human activity. It is noted that the laws of history, like the laws of nature, exist objectively, but are realized exclusively through the activities of people. Because of this, historical laws are probabilistic in nature: the terms, conditions and specific forms of implementation of the laws of history depend entirely on the activity, creativity and political will of people. Human activity is subject to a dichotomy: it depends both on its own motivations and on external influences. In this contradiction lies the problem of choice and criteria of human freedom. It is concluded that the laws of history are the laws of self-development of human essence, and therefore human freedom is manifested in the creation of a historical movement.

Keywords: laws of history, determinism, Marxism, man, society, freedom of human choice.

Законы истории, в отличие от законов природы, имеют исключительную особенность в том, что они не подвержены детерминированному проявлению и протодействию. Данная специфичность их вызывает постоянные сомнения в наличии исторических закономерностей, будирует постулаты о субъект-ориентированном векторе исторического развития.

С позиции марксистской философии законы истории носят сугубо объективный характер, но проявляются через деятельность субъектов истории. В данном ракурсе возникает проблема свободы исторической деятельности этих самых субъектов, проблема влияния человека на ход исторического процесса и, в конце концов, проблема свободы человеческого выбора и свободы политической воли.

Несомненно, в исторические процессы втянуты все живущие на планете люди, различающиеся своими потребностями и способностями, деятельностными интересами и возможностями, мировоззренческими установками и пр. Ввиду этого в процесс исторического развития уже заложен фактор многоаспектности и вариативности. Следовательно, пути и способы реализации законов истории бывают настолько разнообразными, что могут проявляться даже в противоположных форматах (например, реформы/контрреформы).

Естественно, возникает вопрос о роли и месте человека в океане исторической стихии, о возможности управления этой стихией. Если говорить о субъектах исторического процесса, то их возможно распределить на две группы. Во-первых, огромные массы людей вершат историю, часто не ведая того, явно руководствуясь собственными интересами (референдумы, бойкоты, протестные движения и др.). Другую группу составляют люди, которые знают (и открывают) исторические законы и сознательно стремятся их реализовать в социальной практике. Если первая группа людей в основном однородна и целенаправленна, то во второй группе существует огромное количество подгрупп (политические партии, окол властные группировки, идеологические

антиподы), между которыми и формируется тот или иной тренд исторического развития.

При этом история реализуется исключительно через одну лишь возможность развития. Все другие имеющиеся в реальном временном пространстве альтернативы исторического движения отвергаются, хотя они сохраняются в рациональной потенции и способны осуществиться при другом стечении обстоятельств. В этом смысле нельзя согласиться с утверждением А.В. Бузгалина, что с изменением социальных условий действие исторических законов прекращается или они начинают действовать по-другому: «Поэтому в современном мире, где развивается глобальная интеграция национальных рынков в мировую экономическую систему, пронизанную новыми противоречиями; где началась постиндустриальная (информационная, человеческая и т. п.) революция; где реальностью стали монополии и антимонопольная политика, государственное регулирование и социальные трансферты, соизмеримые с едва ли не третью валового национального продукта, – в этом мире в точном соответствии с методологией Маркса законы классического индустриального капитализма не должны и не могут действовать в том виде, в каком они описаны в “Капитале”» [1, с. 249]. Дело в том, что «...законы истории имеют вероятностный механизм действия...», а потому «...реализуются в деятельности людей только как тенденции, то есть они выражают направление развития...» [2, с. 31]. Единство объективного характера исторических законов и субъективного их воплощения приводит к тому, что «...время и конкретные формы реализации необходимости всецело зависят от самих людей – их осознания необходимости и желания ее осуществить, их активности и организованности» [2, с. 31]. Исторические законы, выражающие сущностные стороны того или иного исторического явления, формально, действительно, видоизменяются и в трактовке, и в реализации, но от этого их действенность не исчезает. В частности, в первой половине XIX в. начинает образовываться акционерный капитал, на основе которого зарождается фиктивный капитал, то есть капитал,

приносящий прибыль, но не создающий стоимости. На сегодняшний день фиктивный капитал стал преобладающей и господствующей формой финансового капитала, окончательно оторванный от своей материальной основы, что, однако не отменяет действие объективного закона стоимости.

Законы истории объективны, но их действия не носят характера жесткой детерминированности: «В рамках создаваемого таким образом пространства возможностей отдельные люди, их объединения, организации могут действовать по своему выбору и либо добиваться желаемого результата, либо терпеть поражение. Иными словами, историей можно управлять. Ее ход можно форсировать, можно притормаживать, можно направлять по той или иной колее» [3, с. 207]. В данном аспекте и проявляется свобода человеческой деятельности в отношении процесса исторического движения. Именно от творящих историю людей зависят сроки, методы, затраты и результаты реализации объективных законов истории. Г.В. Плеханов подметил занимательный факт: «Гольбах говорил, что историческая судьба народов иногда на целое столетие определяется движением атома, зашалившего в мозгу могущественного человека» [4, с. 732].

Волевая активность субъектов истории – деятельность конкретных личностей, их объединений, народных масс как составляющей исторического детерминизма, приводит к реализации того или иного тренда исторической закономерности: «Ни один великий шаг в истории не был сделан без помощи страсти, которая, удесятворяя нравственные силы и изощряя умственные способности деятелей, сама является великой прогрессивной силой» [4, с. 739]. 1917 г. дал шанс всем существующим тогда политическим группам и объединениям осуществить созидательную миссию в российском государстве, но шанс этот История предоставила тому альянсу, который превосходил все другие в силе политической воли, интеллекта, гуманности, честности и творческой решительности. Нечто похожее происходило в 1991–1993 гг., но в этот период победившая сторона превзошла все другие

политические силы в умении воспользоваться слабыми сторонами оппонентов, не гнушаясь демагогических и разрушительных действий, к чему падкими оказались и значительные слои народных масс.

В данном ракурсе всплывает противопоставленность: объективно-предопределенный характер исторических законов и свобода человеческого выбора. Идеалистически-онтологическое понимание свободы было представлено Б. Спинозой: «*Свободной* называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой. *Необходимой* же или, лучше сказать, *принужденной* называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу» [5, с. 253–254]. Из данного определения вытекает, что свободным является только то явление, которое развивается в силу своей собственной необходимости, как бы в чистом виде: «Рабство вещи состоит в том, что она подчинена причинам, напротив, свобода – в том, что она не подчинена им, но свободна от них» [5, с. 85]. В реальной жизни подобное, идеалистичное понимание свободы не существует; уровень проявления спинозовской свободы зависит от степени внешнего давления на человека, от разнообразных форм необходимости как принуждения. Приходится признавать правоту материалистов XVIII в., К. Маркса, что человек есть «совокупность общественных отношений». Креативить в подобных условиях дано не каждому и не всякому, поэтому народные массы всегда являются ведомыми в политическом течении. Но это не означает полное отсутствие у «человека из толпы» свободы действия, поскольку объективно человек в критические исторические моменты определяет свои действия свободой выбора своего пути, своего движения [6, с. 171].

Парадоксально, но по мере продвижения человечества к «обществу свободной индивидуальности» внешний натиск на человека ужесточается. В двадцать первом столетии это явно проявляется в информационном и фискальном давлении на человека, что принуждает его к добровольному отказу от понимания научной картины мира.

Информационный прессинг сознания человека способствует формированию его поведения и его поступков: «Информационное воздействие, как известно, способно вызывать и неоднократно вызывало деструктивные массовые движения, острые конфликты, протесты и другие народные действия» [7, с. 260]. Фискальное давление атрофирует человеческую волю и ограничивает свободу выбора человеческих действий. Вместе с тем сознание обладает достаточной автономией, чтобы существовать как бы в параллельных мирах с современными технологиями, однако надо признать, это – удел исторических личностей, способных к рациональному освоению мира.

Действие исторических законов носит объективный характер, но от законов истории нельзя требовать детерминированной их реализации; они не претворяются на практике автоматически. Законы истории литофаничны, они не имеют количественной формулировки, «...обычно они выражаются в виде качественного описания господствующих тенденций» [2, с. 38], но прозрачны в процессе деятельности людей, в чем и проявляется свобода выбора человека.

Если естественные законы имеют высочайшую степень абсолютизации и однозначности, то социальные законы, существующие объективно, реализуются субъективно, то есть через целенаправленную, сознательную деятельность акторов истории. Уровень сознательности последних всегда конкретно-историчен и зависит от многих особенностей и случайностей. Потому позитивация социальных законов осуществляется в формате социокультурных тенденций. Отсюда происходит не только латентность объективных законов общественного развития, но и непредсказуемость их воплощения в реальной жизни, что, естественно, вводит в заблуждение многих обществоведов, отрицающих объективность исторического развития и материалистическое понимание истории.

Литература

1. *Бузгалин А.В.* XXI век и «провалы марксизма»: в чем был прав и в чем ошибался Карл Маркс? / А.В. Бузгалин // Марксизм. Альтернативы XXI века (дебаты постсоветской школы критического марксизма) / под ред. А.В. Бузгалина. – М.: Ленанд, 2009. – С. 242–262.
2. *Мишин В.И.* Общественный прогресс и выбор России / В.И. Мишин. – Н. Новгород, 1996. – 79 с.
3. От Великого Октября к советскому социализму. Взгляд 100 лет спустя / ред. кол.: П.П. Апрышко, А.П. Поляков, М.В. Романенко. – М.: Мир философии, 2017. – 495 с.
4. *Плеханов Г.В.* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю / Г.В. Плеханов // Избранные философские произведения: в 5 т. – М.: Госполитиздат, 1956. – Т. 1. – С. 507–772.
5. *Спиноза Б.* Сочинения: в 2 т. / Б. Спиноза. – СПб.: Наука, 1999. – Т. I. – 489 с.
6. *Грехов А.В.* Тернист путь от исторического факта к исторической концепции / А.В. Грехов // Учитель истории в социокультурном пространстве Евразии в конце XX – начале XXI в.: материалы Всероссийской научно-практической конференции / сост. и отв. ред. Г.П. Мягков, О.В. Сеницын. – Казань: Издательство Казанского университета, 2016. – С. 166–172.
7. *Синяков С.В.* Законы общества, синергетика и зигзагообразное развитие Украины / С.В. Синяков // Народное хозяйство. – 2020. – № 3. – С. 253–269.

РАЗВИТИЕ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫХ АСПЕКТОВ ФИЛОСОФИИ КАНТА

Данилова Вера Софроновна, Кожевников Николай Николаевич
Северо-Восточный федеральный университет,
Якутск, Россия

Аннотация

Интерес к философским вопросам естествознания сопровождал Канта на протяжении всего его творчества. Именно тот тупик, в который зашла метафизика в контексте современного ему естествознания, и подвиг Канта к поиску нового трансцендентального метода. Поскольку Кант был озабочен происхождением априорных синтетических суждений, то он понял, что необходимо совместить естественнонаучные факты опытов (апостериорные) и априорные структуры внутри сознания. Кант считал необходимым отдельно рассмотреть представления о пространстве, времени, рассудке, разуме, свободе, и выявить их границы. При этом он отдавал себе отчет в том, что в этих областях субстанции пространства, времени, рассудка, разума и механизмы формирования границ различны. Найденные им границы (пределы) соответствуют универсальной для того времени картине мира.

Ключевые слова: коперниканский переворот, границы, чувство, рассудок, разум, трансцендентальный метод, метафизика.

DEVELOPMENT OF NATURAL-SCIENCE ASPECTS OF KANT'S PHILOSOPHY

Danilova V.S., Kozhevnikov N.N.

North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia

Abstract

Interest in philosophical issues of natural science accompanied Kant throughout his entire career. It was precisely the impasse that metaphysics had reached in the context of contemporary natural science that prompted Kant to search for a new transcendental method. Since Kant was concerned with the origin of a priori synthetic judgments, he realized that it was necessary to combine the natural scientific facts of experiments (a posteriori) and a priori structures within consciousness. Kant considered it necessary to consider separately the ideas of space, time, understanding, reason, freedom, and to identify their boundaries. At the same time, he was aware that in these areas the substances of space, time, understanding, reason and the mechanisms of forming boundaries are different. The boundaries (limits) he found correspond to the universal picture of the world for that time.

Keywords: Copernican revolution, boundaries, feeling, understanding, reason, transcendental method, metaphysics.

Методологические аспекты развиваемого подхода

В «докритический» период своей деятельности Кант хотел переосмыслить метафизику на основе ньютоновской механики. Ньютон, опираясь на созданные им новые математику и физику, отказался от общей теории целеполагания Аристотеля. Его Вселенная подталкивается, но не влечется за собой. Замена четырех причин Аристотеля двумя – «материей» и «формой» – упростила представления о мире, что позволило ввести совершенно новый принцип – движение материи. «Форма» и «цель» Аристотеля были выведены за пределы науки и отнесены как «метафизические» к философии религии.

Лейбниц отмечал, что благодаря успехам математических и естественных наук явления природы оказалось возможным объяснить из особенностей движения материальных тел, однако он был обеспокоен тем, что многие философы забывают при этом Бога, что недопустимо. Кант переосмыслил «спиритуалистическую монадологию» Лейбница, вместо которой предложил свою «физическую монадологию», что позволило ему развить представления о механических взаимодействиях тел. Для поиска новых подступов к метафизике Канту потребовалось создать трансцендентальный метод – основной инструмент его философии.

Онтологические и эпистемологические границы и пределы в метафизике Канта

Кант не принял подходов Декарта, разделившего все истины на вечные и чувственные, и Лейбница, говорящего о том, что истины являются аналитическими и не связанными с опытом. Он утверждал, что аналитичность присуща только логике. Кант искал аргументы, чтобы защитить метафизику от критики, вызванной успехами естествознания, но убедился в том, что высказанные им идеи в разных областях этого знания оказывались несостоятельными и умозрительными, а также что он не способен оправдать рациональные методы, которыми пользуется метафизика. И уже к своему рубежному 1770 г. Кант ищет в метафизике пределы всех видов знания.

В итоге он пришел к выводу, что нужна новая концепция метафизики и ее методологии. Критическая философия И. Канта стала основой процесса переоценки старой метафизики. Это было сделано последовательно во всех трех его «критиках», где он выдвигает на первый план научные аспекты метафизики. То есть Кант стремился очистить метафизику от иллюзорных гипотез и от смешения понятий реального мира, доступного нашим чувствам и разуму, и выходящих за его пределы в области трансцендентного, о которых мы не можем иметь достоверных знаний и представлений.

Для этого он считал необходимым отдельно рассмотреть представления о пространстве, времени, рассудке, разуме, свободе, и выявить их границы. При этом он отдавал себе отчет в том, что в этих областях субстанции пространства, времени, рассудка, разума различны. Отличны также механизмы формирования границ и всех возможных взаимодействий в их пределах. Если последовательно провести все эти процедуры, это и будет очищением метафизики от всего лишнего, ей чуждого. Проблема оказалась очень сложной, она не могла быть решена на основе методологии восемнадцатого столетия. Поэтому Кант ограничился исследованием границ и предпосылок возможных переходов от чувств к рассудку и затем к разуму. Однако найденные им границы (пределы) соответствуют, по его мнению, универсальной для того времени картине мира. Универсальность этого метафизического метода состоит в том, что он может быть использован для выявления границ природы и границ чистого разума. Эти границы могут объединяться для одних целей и быть разделяемы для других.

Однако Кант считал, что границы сначала должны быть очерчены в духовно-социальной сфере. Он определил метафизику как научную философию границ, отсекающих все запредельное и непроясненное. Процесс познания бесконечен и представляет собой расширение этих границ, так что последние никогда не исчезнут.

Поискам границ знания посвящена *первая «критика»* Канта, где пространство и время определяются в качестве границ чувственной сферы и как принципы априорного знания формируют впечатления трансцендентальной эстетики через их границы. Причем как метафизические понятия объективной реальности они не постигаемы. В трансцендентальной аналитике, исследующей сферу рассудка, появляются границы сознания, которые обеспечивают классификации и упорядочение исследовательского материала, связывая его с понятиями. Границы рассудка определяют двенадцать категорий, однако для их полного осознания необходима помощь разума. В трансцендентальной диалектике Канта центральное место занимает система границ

«чистого разума». Вспомогательное значение имеют границы пассивной и активной частей познавательной деятельности человека – идеалы при формировании чувственной сферы и рассудка. Пассивная часть не выходит за границы чувств, интуиции и способна воспринимать только пространственные и временные отношения. Активная часть этой деятельности связана с интеллектом, идеями души, космоса, Бога.

Наиболее важной границей является ноумен (вещь-в-себе), недоступный для сознания рассудка, которому доступны только феномены. Разум как посредник познания необходим для ноуменов. Кант неоднократно подчеркивал, что ноумен есть мыслимое ограничительное понятие, хотя и фундированное в самой природе.

Кант попытался очертить границы свободной воли человека рядом с объективной закономерностью природы. «Только вполне добровольное деяние может быть признано нравственным в строгом смысле слова... социальный человек здесь – простой, скромный гражданин, наделенный честностью характера» [1, с. 324]. Антиномии Канта (рассудка, этики, эстетики) – это тоже четкие границы. Бог – граница великой тайны, к которой можно только приближаться посредством веры или рационального исследования. Максимы и императивы – границы личности и человечества.

Таким образом, границы и контексты – неотъемлемые атрибуты кантовских исследований. Ощущение границ соответствует естественному состоянию человека и именно поэтому исходным для Канта были метафизические проблемы, постоянно преследующие человеческий разум. Любой человек – от обывателя до ученого – живет в ячейке, составленной из границ взаимодействий, либо упирается в них своими исследованиями.

Кант установил границы Бога в рамках философии и науки своего времени, сформировал границы против догматического рационализма и эмпирицистского скептицизма и тем самым создал фундаментальное основание для современной науки. Вторая и третья научные

революции внесли фундаментальные изменения в современную научную картину мира, прежде всего благодаря представлениям об эволюции, взаимодополняющей роли порядка-хаоса, динамических равновесиях, что позволяет взглянуть на проблему границ универсальным образом, восходя к системе координат мира на основе предельных динамических равновесий.

То, что Кант назвал свои основные труды «Критиками», подчеркивает значение границ взаимодействий от физических процессов до познания в философских системах и научных концепциях. В отличие от Декарта, Лейбница, Шеллинга, Гегеля и многих их последователей Кант удивительно современен и востребован современными философией и наукой. Самые главные возражения против философии Канта были связаны с «вещью-в-себе», концепцию которой критиковали слева, справа, философы, ученые, однако эта концепция в контексте его философии границ и их дальнейшего развития только укрепляется, играя роли маяка и катализатора во многих современных исследованиях.

Характерные особенности трансформирования метафизики Кантом

Кант исследовал предельные основания метафизики и физики, начав с опоры на известные принципы: 1) тождества и непротиворечия Вольфа; 2) достаточного основания Лейбница. Далее Кант опирается уже на свои принципы «последования» и «сосуществования», где он выявляет универсальные связи и зависимости (с другими вещами и с первоначалом). Он дает определение метафизики как науки, служащей «для того, чтобы с помощью разума идти от познания чувственно воспринимаемого к познанию сверхчувственного... Следом он определяет онтологию, как часть метафизики – систему «всех рассудочных понятий и основоположений... она есть система чистой теоретической философии» [2, с. 181].

Далее Кант выявляет направления метафизики, главное из которых можно назвать *скептическим* и считает, что три стадии должна была пройти философия для целей метафизики. Первой стадией был догматизм, второй – скептицизм, третьей – критицизм чистого разума, а их последовательность присуща самой человеческой природе.

Кант пишет: «Дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен возникнуть мир» [3, с. 126]. На основе этого тезиса Кант смело рассмотрел вопросы о происхождении жизни и живых существ на планетах и, прежде всего, на Земле, считая при этом, что эти вопросы не противоречат религии.

Рассматривая вопросы физико-теологии и космологии, Кант обращает внимание прежде всего на проблемы возникновения в природе универсального порядка и его нарушения. Всякое совершенство, красота и гармония природы рассматриваются как случайные взаимодействия как с высшей мудростью, так и с существенными правилами природы. Так Ньютон, с одной стороны, был уверен, что все в мире происходит по открытым им механическим законам, но с другой – он был уверен в наличие великого управителя всех вещей.

«Метафизические начала естествознания» является итоговым произведением, позволяющим осмыслить все усилия Канта в этом направлении. Кант отмечает, что натурфилософы, применявшие математические методы в своих исследованиях, всегда использовали метафизику, обычно бессознательно. Во-первых, она присуща самому мышлению, позволяя создать порядок в совокупности разнородных принципов, свести их в некую систему. Во-вторых, ее самоорганизация стремится к абсолютной научной полноте, которого не может дать никакой другой вид познания.

Канта критиковали очень многие за его «вещь-в-себе» и другие отдельные положения его метафизики. Интересно рассмотреть критику В.С. Соловьева, которая была сосредоточена в основном на его определениях «материи», которые он считал самым важным и трудным вопросом в философской науке. Он анализирует все определения

материи, отмечая их догматичность и показывает невозможность их реального осмысления.

Кант, также как и другие философы того времени, недостаточно знал физику для того, чтобы обосновывать метафизику через физику. Ученые того времени, даже самые выдающиеся, смотрели на все эти проблемы сквозь призму принципов механики и других разделов классической физики Нового времени, которые, конечно, были ограничены в возможностях разрешения многих проблем. Однако это нисколько не умаляет заслуг Канта, который поднял философию на новый уровень.

Заключение

Естественнонаучные аспекты философии Канта не менее важны, особенно если рассматривать их в контексте трансформации его метафизики. Именно в годы, когда он занимался этими проблемами сформировался его метод. Можно сказать, что современная философия начинается именно с осмысления Кантом метафизики естественнонаучных проблем.

Кант совершенно справедливо отмечал, что без метафизики развитие философии невозможно, но каждая эпоха, каждый фундаментальный философский метод нуждается в своих репрезентациях решения этих проблем. В полной мере осмысление его естественно-научных идей происходит в настоящее время с позиций современных науки и пост-неклассической философии.

Литература

1. *Соловьев Э.Ю.* Критика практического разума / Э.Ю. Соловьев // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, 2001. – Т. II. – С. 324.
2. *Кант И.* Сочинения: в 6 т. / И. Кант. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6.
3. *Кант И.* Сочинения: в 6 т. / И. Кант. – М.: Мысль, 1964. – Т. 2.

**СПРАВЕДЛИВОСТЬ И МОРАЛЬ
В ПОЛИТИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ:
В ЧЕМ БЫЛ НЕ ПРАВ И. КАНТ?**

Денисов Андрей Евгеньевич

*Казанский (Приволжский) федеральный университет,
Казань, Россия*

Аннотация

В статье рассматривается феномен справедливости через призму политического процесса. Основной акцент автор сделал на анализе вертикальных и горизонтальных коммуникаций в этнополитических реалиях. Внимание было уделено взаимоотношению государства с этническими группами и коммуникации национальных движений между собой через призму этики и справедливости. На протяжении всей статьи автор дает оценку пониманию справедливости И. Канта и соотносит ее с практикой взаимодействия этнополитических акторов. В статье отмечается, что представления о справедливости И. Канта нельзя полноценно применить к политическому процессу и к этнополитическому процессу, в частности. В качестве альтернативы предлагается говорить об утилитаризме и коммуникативном подходе.

Ключевые слова: долг, И. Кант, категорический императив, конкуренция, национальное движение, нравственность, политический процесс, справедливость, утилитаризм, этничность.

JUSTICE AND MORALITY IN THE POLITICAL PROCESS: WHAT WAS WRONG WITH I. KANT?

Denisov A.E.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

The article examines the phenomenon of justice through the prism of the political process. The author focused on the analysis of vertical and horizontal communications in ethnopolitical realities. Attention was paid to the relationship between the state and ethnic groups and the communication of national movements among themselves through the prism of ethics and justice. Throughout the article, the author evaluates Kant's understanding of justice and correlates it with the practice of interaction between ethnopolitical actors. The article notes that the ideas of justice and Kant cannot be fully applied to the political process and to the ethnopolitical process in particular. As an alternative, it is proposed to talk about utilitarianism and a communicative approach.

Keywords: duty, I. Kant, categorical imperative, competition, national movement, morality, political process, justice, utilitarianism, ethnicity.

Понятие справедливости является краеугольным камнем в современной политической философии. В заголовке нашей статьи мы упомянули И. Канта не просто так. Знаменитый немецкий философ сформировал свой знаменитый моральный императив: «Поступай так, чтобы максима твоего действия была принципом всеобщего законодательства» [1, с. 347]. Конечно, эта идея была взята не из ниоткуда. Она является модификацией золотого правила нравственности. Никто не будет спорить в том, что это некоторая идеализация общественных отношений.

Однако существует множество факторов, которые препятствуют полноценному проявлению «золотого правила нравственности»

в реальной жизни. В частности, каждый из индивидов имеет свои стремления и желания, которые, в свою очередь, не существуют в вакууме и наталкиваются на такие же стремления и желания других людей в социуме.

Совершенно другой уровень – это уровень политики и политического процесса. Здесь кроме людей-акторов существуют еще и политические институты. Самым главным институтом здесь является государство. Государство ответственно за поддержание благополучия и реализации интересов всех членов общества, при этом все они очень разные. Здесь этот принцип, в том виде, в котором формировал его И. Кант, будет не совсем жизнеспособен. И. Кант отмечал, что исполнять свой долг необходимо не из каких-то конкретных побуждений, а из уважения к этому долгу [2, с. 274].

В целом можно выделить, на наш взгляд, два уровня реализации принципа справедливости.

Первый принцип заключается в абсолютном равенстве. Если же говорить здесь об этнополитическом процессе, то он заключается в том, что все этнические группы должны быть в государстве равны между собой. Мы же все же хотим говорить о возможностях группы как организации, в том числе и как политической организации. Это касается в первую очередь институциональных основ реализации принципа справедливости в государственно-национальной политике. Например, могут ли все регионы иметь одинаковый уровень политического представительства в органах государственной власти, невзирая на уровень валового внутреннего продукта? Вопрос дискуссионный. Видится, что это не совсем справедливо.

Стоит поощрять развитие этнополитических групп и территорий, на которых они проживают. По этому поводу в политической науке отмечается, что для демократии важно, чтобы граждане были заинтересованы в своем политическом участии. Граждане, которые не имеют достаточной для этого возможности, могут стать в среднесрочной и долгосрочной перспективе проблемой для государства, так как есть

вероятность, что они поставят под сомнение легитимность существующего политического режима [3, с. 346]. Это можно перенести и на регионы. Если какие-то регионы будут чувствовать свою «обделенность» в возможности реализации своих прав, то возможны разные негативные явления уже в системе административно-государственного управления.

Что касается второго принципа, то он, видится, должен дифференцировать принцип справедливости. По этому принципу каждая политическая этническая единица внутри государства будет иметь тот вес и тот уровень влияния, который будет прямо пропорционален вкладу в развитие экономики, культуры и государственности в целом. Но тут возникают свои моральные дилеммы. Во-первых, какие «судьи» будут решать, кто более достойный, а кто менее? И, во-вторых, возникает вопрос о критериях этого оценивания.

В рамках такого понимания справедливости мы говорим непосредственно о субгосударственном уровне, уровне административных единиц государства, но эту аналогию можно перенести на этнические группы. Многие государства сейчас имеют территориальное деление не только по чисто территориальному принципу, но и по национально-территориальному или же даже чисто по национальному. В данном случае нельзя и полностью принять второй принцип справедливости, который мы описываем. Это связано с тем, что сейчас любое современное государственное управление строится на принципе субсидиарности, то есть переноса ответственности за принятие тех или иных решений из «центра» на более низкие уровни, в том числе и на уровень региона.

Регионы формируют свою местную политику в разных сферах. При этом все это должно гармонично встраиваться в единую политическую систему. Если мы говорим про этническую политику государства, то это должно выражаться в том, что существуют как отношения горизонтального уровня между этническими группами (и национальными регионами), так и вертикальная коммуникация между ними

и государством [4, с. 8]. Государство выполняет здесь особую и важную роль в сбалансированном распределении экономических и социальных ресурсов. Это заключается, например, в управлении развитием инфраструктуры и промышленности.

Таким образом получается, что регионы не могут конкурировать между собой в вакууме, их развитие зависит от государства и непосредственной отраслевой политики. Поэтому нельзя и этот принцип рассматривать как полноценный.

Так что же в итоге? Выход в том, что нельзя вдаваться в крайности, а необходимо говорить о справедливости в ситуативном аспекте. Справедливость в этнополитическом процессе должна строиться на поддержании благополучия и интересов общества.

В этом плане хотелось бы отметить слова Д. Юма, что при продумывании любой системы правления и определении конституционных сдержек и форм контроля в каждом человеке нужно предполагать мошенника, не имеющего в своих действиях никакой цели помимо частного интереса [5, с. 8]. И, действительно, это очень хорошо описывает как политический, так и этнополитический процесс.

И. Кант пытался в свою максиму ввести принцип универсальности, у него есть стремление охватить весь эмпирический опыт. Мир политического слишком большой и сложный, чтобы все процессы привести к единому закону. Всегда будут существовать свои условности, из-за которых то или иное действие будет просто невозможным или же самоубийственным. В этом плане этнополитическая реальность имеет свои подводные камни. Например, лидеры этнической группы, безусловно, хотят процветания своему народу и стремятся добиться для него максимального политического результата. Хорошо, когда есть для этого определенные политические условия, например, возможности политического представительства этой группы. Как мы видим, принцип универсальности И. Канта здесь не работает, так как справедливость можно трактовать по-разному, смотря через призму кого мы будем смотреть на эту ситуацию.

Здесь же можно отметить и представление И. Канта о том, что ложь противна моральному принципу и лежит за пределами нравственности [2, с. 238–239]. Когда мы говорим об этнополитических процессах, стоит больше ориентироваться на принцип максимальной полезности для конкретного общества, на поддержание его благополучия. Может ли политический лидер придерживаться морального императива И. Канта? Вполне может, однако, он не будет эффективным в этнополитическом процессе и развитие движения будет или слабым, или совсем остановится, а могут быть и более негативные варианты.

Этнополитический процесс – это всегда борьба и преодоление конкурирующих интересов. Даже если мы не будем говорить о каких-то более высоких политических уровнях, можно привести в пример сферу культуры. Допустим, в каком-то регионе есть доминирующее большинство и три-четыре этнических меньшинства. Им нужны ресурсы для этнокультурного развития, а эти ресурсы ограничены. В этот момент начинается борьба за них. Естественно, национальные движения действуют сразу в двух плоскостях. С одной стороны, они действительно продумывают мероприятия, которые они хотят реализовать. Здесь учитываются общие векторы этнокультурной политики и то, что может действительно заинтересовать государственные структуры. Но, с другой стороны, национальные движения подключают и свои лоббистские возможности. Здесь проявляется проблема разных приоритетов – свои приоритеты всегда выше чужих. Поэтому универсализм И. Канта здесь не работает.

При этом отдельно стоит упомянуть, что это не нигилизм. Национальные движения здесь не отвергают принципиальную возможность и право на получение ресурсов на развитие других этнических групп. Это следование некоторого «долга» движения перед своими одноплеменниками, так как они понимают, что ресурсы ограничены, и они могут их просто не получить, если у них будет выстроена идеальная картина мира о равном распределении ресурсов между всеми

этнополитическими акторами (первый принцип справедливости, который мы выделяли).

И хотелось бы еще отдельно отметить вопрос, который мы мельком задали, когда говорили о втором варианте «справедливости». Это вопрос о критериях оценивания. Тут даже не в критериях дело, а в ценностях, на которые будут ориентироваться акторы этнополитического процесса. Здесь мы говорим о разных структурах: от государства до этнических общин. Все дело в дискурсах. В вопросах ценностей или критериев справедливости главным является согласие между акторами. В этом плане И. Кант категорически не прав, когда говорит о ценностях как о внутреннем деле разума. Он не принимает за истинные ценности, которые основаны на субъективных интересах [6, с. 591].

Нельзя с этим согласиться, так как общего разума не существует, каждый из нас как индивид и как часть какого-то группового актора имеет свои ценности, ориентиры и стремления. Другие люди имеют все то же самое, и это может как совпадать с нашим набором представлений, так совпадать только лишь частично или же не совпадать совсем. Мы и объединяемся в групповые акторы по принципу совпадения наших взглядов. Но все мы существуем в обществе, и нам необходимо выстраивать общую среду, следовательно, мы должны договариваться о некоторых «правилах игры» и человеческого общежития. В этом плане я солидарен с коммуникационной теорией этики Ю. Хабermаса [7]. Дискурс – это согласие между агентами.

В этнополитическом процессе это ярко проявляется в горизонтальном и в вертикальном взаимодействии. Этнические группы выстраивают свои отношения и с государством, и с другими национальными движениями. Это необходимо, как минимум, для выживания, чтобы не перейти в маргинальное состояние.

Таким образом, можно сделать вывод, что представления о справедливости И. Канта нельзя буквально применить к политическому процессу и к этнополитическому процессу, в частности. Здесь же мы можем говорить об утилитаризме и коммуникативном подходе.

Утилитаризм, с его принципом максимального блага, на наш взгляд, не противоречит многообразию мотивов людей. Люди могут говорить разные вещи по стилю, но они будут примерно одинаковые по содержанию. От этого в обществе должен быть постоянный диалог, который будет это самое содержание кристаллизировать и формировать ценности, которые будут максимально полезными для всех акторов этнополитического процесса.

Литература

1. *Кант И.* Критика практического разума / И. Кант // Сочинения: в 6 т. / под общ. ред. В.Ф. Асмуса и др. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. I. – С. 311–501.
2. *Кант И.* Основы метафизики нравственности / И. Кант // Сочинения: в 6 т. / под общ. ред. В.Ф. Асмуса и др. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. I. – С. 219–310.
3. *McDonnell J.* Municipality size, political efficacy and political participation: A systematic review / J. McDonnell // *Local Government Studies*. – 2019. – Vol. 46. – Is. 3. – P. 331–350.
4. *Осколков П.В.* Очерки по этнополитологии / П.В. Осколков. – М.: Аспект Пресс, 2021. – 176 с.
5. *Капустин Б.Г.* Моральный выбор в политике / Б.Г. Капустин. – М.: КДУ; Издательство Московского университета, 2004. – 496 с.
6. *Рындина А.С.* Истоки теории ценностей в социологии и направления ее развития / А.С. Рындина // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология*. – 2021. – № 3. – С. 590–609.
7. *Хабермас Ю.* Теория коммуникативной деятельности / Ю. Хабермас. – М.: Весь Мир, 2022. – Т. 1. Рациональность действия и социальная рационализация; Т. 2. К критике функционалистского разума. – 880 с.

РЕЛИГИОЗНОЕ СОДЕРЖАНИЕ «КОПЕРНИКАНСКОГО ПЕРЕВОРОТА» И. КАНТА

Евлампиев Игорь Иванович

*Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия*

Аннотация

В статье опровергается распространенное мнение о том, что обращение к религиозным концепциям в ранних работах Канта не имело связи с его главными идеями и являлось следствием «догматического сна», от которого Кант избавился в своих зрелых работах. Анализ работы «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостижаемого мира» показывает, что идея Канта о пространстве и времени как чистых чувственных созерцаниях была обусловлена не только его субъективно-идеалистической теорией познания, но и ориентацией на давнюю религиозно-метафизическую традицию мистического пантеизма. Важнейшая ранняя работа Канта «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» противоречиво сочетает в себе две религиозные концепции: мистический пантеизм, доказывающий, что наше сознание непосредственно связано с Абсолютом как основанием всех вещей; и ортодоксально-догматическую концепцию Бога, трансцендентного миру и человеку, имеющего личностное определение и являющегося творцом мира. В «Критике чистого разума» Кант не отвергает онтологического доказательства, он окончательно избавляется от догматических представлений о Боге и в качестве итога онтологического доказательства фиксирует наличие в сознании совокупности возможностей всех вещей, свидетельствующей о непосредственной связи сознания с апофатическим, непостижимым и не-сущим Абсолютом. Такая форма понимания сознания и его связи

с Абсолютом и миром связывает Канта с мыслителями, наиболее последовательно развивавшими метафизику мистического пантеизма — Иоанном Скотом Эриугеной и Николаем Кузанским.

Ключевые слова: мистический пантеизм, гностическое христианство, онтологическое доказательство бытия Бога, Николай Кузанский, Иоанн Скот Эриугена.

RELIGIOUS CONTENT OF THE “COPERNICAN REVOLUTION” BY I. KANT

Evlampiev I.I.

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

Abstract

The article refutes the widespread opinion that the appeal to religious concepts in Kant's early works had no connection with his main ideas and was a consequence of the “dogmatic sleep” that Kant got rid of in his mature works. An analysis of the work “On the Form and Principles of the Sensibly Perceptible and Intelligible World” shows that Kant's idea of space and time as pure sensory intuitions was determined not only by his subjective-idealistic theory of knowledge, but also by an orientation towards the long-standing religious-metaphysical tradition of mystical pantheism. Kant's most important early work, “The Only Possible Ground for Proving the Existence of God,” contradictorily combines two religious' concepts: mystical pantheism, which proves that our consciousness is directly related to the Absolute as the basis of all things; and the orthodox-dogmatic concept of God, transcendent to the world and man, having a personal definition and being the creator of the world. In the “Critique of Pure Reason” Kant does not reject the ontological proof, he finally gets rid of dogmatic ideas about God and, as a result of the ontological proof, fixes the presence in consciousness of the totality of the possibilities of all things, testifying to the direct connection of consciousness with the apophatic, incomprehensible and non-

existent Absolute. This form of understanding of consciousness and its connection with the Absolute and the world connects Kant with the thinkers who most consistently developed the metaphysics of mystical pantheism - John Scotus Eriugena and Nicholas of Cusa.

Keywords: mystical pantheism, Gnostic Christianity, ontological proof of the existence of God, Nicholas of Cusa, John Scotus Eriugena.

Согласно распространенному мнению, Кант в своей философии не уделял большого внимания на религиозную проблематику. Критикуя традиционную, «догматическую» метафизику с точки зрения своей субъективно-идеалистической теории познания, он относился скептически к традиционной христианской философии, обосновывающей идею всемогущего Бога, сотворившего мир из ничего. Впрочем, применительно к ранним, «докритическим» работам Канта исследователи делают оговорки, признавая, что в них присутствует достаточно много обращений к религиозным концепциям, а большая работа «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» целиком посвящена важнейшей проблеме богословия и религиозной философии. В этой работе Кант утверждает, что в противоположность всем существовавшим до него ложным версиям онтологического доказательства, он нашел единственный истинный его вариант. Тем не менее, согласно общепринятой точке зрения, переход Канта к зрелому творчеству связан именно с окончательным отказом от религиозной проблематики и отрицания любых форм рационального доказательства бытия Бога. Получается, что Кант как бы «зачеркнул» значительную часть своих ранних идей и никак не использовал их в зрелом творчестве.

На деле эта точка зрения неверна и не позволяет понять глубинные интенции философской мысли Канта. Некоторые религиозные идеи ранних работ Канта являлись для него принципиальными и сохранили свое значение и в более поздних, самых известных его работах. Прежде всего обратим внимание на работу «О форме и принципах

чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770), которая рассматривается как переходная от докритического к критическому периоду творчества. В ней Кант вводит концепцию пространства и времени как чистых априорных форм чувственного созерцания. Обычно исследователи видят в этой концепции только движение к философии субъективного идеализма, замыкающего сознание на себе самом. Эта тенденция безусловно присутствует в рассуждениях Канта, однако наряду с ней в указанной работе присутствует и совершенно другая философская тенденция. В конце четвертого раздела работы Кант признает, что можно говорить не только о «законах» (то есть формах) чувственного созерцания, но и о его объективных «причинах»; и далее в качестве главной такой причины указывает на «единое», то есть на метафизический Абсолют, который здесь понимается по модели пантеизма, как присутствующий в каждом явлении предметного мира и одновременно в основании сознания человека. Именно это одновременное присутствие Абсолюта в сознании и в каждой вещи позволяет сознанию априорно, до всякого опыта «схватывать» конкретные формы всех вещей через общую («чистую») форму пространства. Как по этому поводу утверждает Кант, человеческое сознание (ум) воспринимает «внешнее», то есть все находящееся в реальном мире, «благодаря присутствию <...> общей поддерживающей причины» [1, с. 412], под последней в данном случае понимается как раз Абсолют-единое. В результате, пространство названо в работе Канта «феноменом вездесущия <сознания>» [1, с. 413], то есть оно свидетельствует не о замкнутости сознания на себя самом, а наоборот – о *мистическом* присутствии сознания в каждом явлении и каждом предмете природы (через его единство с Абсолютом). Определение «мистическое» в данном случае вполне уместно, поскольку сам Кант в конце рассматриваемого фрагмента заявляет, что его рассуждения являются «мистическими» и близки к позиции Мальбранша, которую он определяет с помощью принципа «*Мы созерцаем все в Боге*» [1, с. 413; курсив Канта].

Для правильно понимания религиозной позиции Канта нужно увидеть присутствие в его ранних работах двух противоположных тенденций: с одной стороны, он часто демонстративно подчеркивает свою приверженность стандартным церковным представлениям о трансцендентном личном Боге, создавшем мир из ничего; но, с другой стороны, в нескольких принципиальных фрагментах своих работ (один из них мы указали) он демонстрирует пантеистическое понимание Бога как безличного Абсолюта, присутствующего в каждом явлении мира и в основании сознания человека. Совершенно очевидно, что первая тенденция имеет единственной целью обезопасить себя от обвинений в «ереси», она не отражает реальных убеждений философа, вторая же связана с принципиальной позицией Канта по вопросу о том, что есть истинная религия. Эта вторая тенденция не была изобретением Канта, он присоединяется к очень древней и влиятельной философской версии еретического (гностического) христианства, которую исследователи называют *мистическим пантеизмом* [2, с. 7–14].

Некоторые рассуждения Канта в ранних работах показывают, что он сознательно ориентировался на указанную традицию и, вероятно, знал труды своих великих предшественников. В работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» он рассматривает необычное определение Бога как «самодовлеющего» и дает такое разъяснение этого качества: «Все, что есть, будь то возможное или действительное, есть нечто, лишь поскольку оно дано через Него <Бога>. На человеческом языке Бесконечное могло бы сказать себе так: *я существую от вечности к вечности, помимо меня нет ничего, и все, что есть, только через меня есть нечто*. На эту мысль, возвышеннейшую из всех, до сих пор обращали еще очень мало внимания или вообще почти ее не разбирали» [3, с. 494–495]. Показательно, что здесь Бог назван абстрактным термином «Бесконечное» и его понимание явно склоняется к пантеизму. Но важнее всего обратить внимание на то, что Кант уравнивает возможное и действительное с точки зрения наличия основания их существования в Боге-Бесконечном. Здесь можно

увидеть влияние метафизической системы Николая Кузанского, создавшего известнейший пример мистического пантеизма. Николай определяет Бога как «возможность-бытие», в том смысле, что в Боге стирается различие между реальным бытием вещей и их возможностями, которые не имеют бытия в нашем мире, поскольку они в равной степени имеют основание в Боге: «И если что-нибудь может возникнуть из небытия, то, какова бы ни была возможность такого возникновения, она во всяком случае налична в бесконечной возможности в свернутом виде. <...> Поэтому там, где возможность есть бытие, находится всякое творение, которое может быть приведено из небытия в бытие, и там оно есть сама возможность-бытие» [4, с. 152]. Дальше в том же трактате «О возможности-бытии» Николай Кузанский выражает ту же мысль еще лаконичнее: «...возможность возникнуть предполагает абсолютную возможность, которая совпадает с действительностью и без которой невозможно, чтобы что-нибудь могло возникнуть <...>» [4, с. 154]. Кант почти буквально повторяет эту мысль в своей работе об онтологическом доказательстве.

То «единственно возможное основание для доказательства бытия Бога», которое предлагает в этой работе Кант, вопреки его мнению, не является новым. Это же «основание» можно найти и в системе Николая Кузанского (XV в.) и даже в системе великого основателя метафизики мистического пантеизма – Иоанна Скота Эриугены (IX в.). Кант строит свое рассуждение следующим образом: чтобы вещи существовали, они предварительно должно быть возможными; но возможность соответствует их мыслимости, мыслимость же обязательно опирается на нечто необходимо существующее как на свое основание. Это необходимо существующее основание всех возможностей, а значит и действительности всех вещей, и есть Бог. Приведенные цитаты из работы Николая Кузанского близки к логике Канта, за исключением предположения о том, что все возможности означают мыслимость соответствующих содержаний. Если же мы обратимся к системе Эриугены, изложенной в его известнейшем труде «О разделении природы», то

там найдем и эту идею, хотя многие убеждены, что она появилась только в новоевропейской философии.

В системе Эриугены Бог понимается как апофатический Абсолют, которому невозможно приписать никаких предикатов: он не является личностью и даже не обладает существованием в смысле бытия вещей в земном мире. По сути, наиболее точным наименованием Бога является «Божественное Ничто». Из этого Божественного Ничто в вечности появляется уже реально существующий Бог – Христос, который одновременно имеет наименование «Премудрости-Софии», это совмещение двух известных образов показывает, что Эриугена сознательно присоединяется к древней традиции гностического христианства, в котором София является наиболее важным персонажем. В свою очередь Христос-Премудрость творит во времени божественного Человека, который несет в своем сознании прообразы всех возможных вещей и явлений; вот как об этом пишет Эриугена: «Ведь в том первоначальном и общем сотворении всей человеческой природы никто не познает себя по собственному признаку и не приобретает понятия о себе, там есть одно и общее познание всех вещей, познанное одним Богом. Ведь там все люди – один [человек], а он, разумеется, создан по образу Божию, и в нем созданы все» [5, с. 183]. На следующем и последнем этапе процесса творения происходит воплощение идеальных прообразов вещей в материю, что означает возникновение материального мира, и разделение божественного человека на совокупность эмпирических, смертных личностей, существующих в этом мире.

Таким образом, в философии Эриугены именно сознание человека, понятое в своем абсолютном смысле – как совокупность возможностей всех вещей, является непосредственным источником возникновения всего существующего в нашем мире [2, с. 519–546]. Нетрудно видеть, что Кант более детально и подробно разрабатывает именно эту метафизическую модель объяснения мира через сознание человека.

В чем же состоит подлинное различие между докритическими и критическими работами Канта? Согласно общему мнению историков

философии, Кант в критический период своего творчества окончательно отказывается от элементов «догматической метафизики», которые присутствуют в ранних работах, и бесповоротно переходит на позицию субъективного идеализма. На деле ситуация является гораздо более сложной. В «Критике чистого разума» (в предисловии к первому изданию работы) он более решительно выдвигает требование к критическому пересмотру традиционной христианской религии, вопреки ее убеждению, что она находится вне критики [6, с. 75]. Результатом такого критического настроения становится более решительное принятие еретической традиции мистического пантеизма, но именно поэтому Кант менее явно и прямо выражает свои религиозные убеждения. Это и создает видимость его отказа от любых форм «догматической метафизики», в том числе и от метафизики мистического пантеизма. Тот факт, что на деле он не отказывается от следования этой традиции, легко доказать, прослеживая, как он модифицирует свою версию онтологического доказательства в «Критике чистого разума».

Принято считать, что Кант просто отвергает онтологическое доказательство, то есть признает свою предшествующую работу на эту тему «ложной». Однако это мнение снова оказывается слишком прямолинейным и, по сути, неверным (это уже признано в современных исследованиях [7, 8]). Главным недостатком работы «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» было противоречивое сочетание противоположных религиозных традиций – еретической традиции мистического пантеизма и ортодоксальной традиции, признающей существование личного трансцендентного Бога. Ведь начинается Кант свои рассуждения об онтологическом доказательстве с тезиса Эриугены о том, что существование всех вещей имеет основание в человеческом сознании (возможность всех вещей сводится к их мыслимости), поскольку сознание является воплощением апофатического Абсолюта («единого» и «бесконечного» в текстах Канта). Но заканчивается ранняя работа Канта выводом о существовании личного трансцендентного Бога, сотворившего мир по той модели, как это

описывает церковное учение. Этот вывод является произвольным и нарушает естественную логику развития новаторских идей Канта. Именно этот недостаток своей ранней работы Кант устраняет в «Критике чистого разума», во втором и третьем разделе третьей главы книги, где речь идет об онтологическом доказательстве. Здесь Кант отвергает все те формы онтологического доказательства, которые заканчиваются полаганием необходимого существования личного трансцендентного Бога, но он по-прежнему считает совершенно правильным вывод о необходимом существовании в сознании *«совокупности всего возможного»* [6, с. 505], то есть совокупности прообразов всех вещей. Этот вывод формально уже не означает существования Бога, он дает метафизическое обоснование трансцендентальной теории познания Канта, согласно которой все явления возникают в результате конструктивной деятельности нашего сознания, трансформирующего возможности вещей (их прообразы) в их действительное существование. Однако если мы помним о происхождении приводимого Кантом онтологического доказательства из традиции мистического пантеизма (из систем Эриугены и Николая Кузанского), то его можно все-таки признать онтологическим доказательством *бытия Бога*. Но только Бога в данном случае нельзя понимать в традиционном церковно-догматическом смысле. Здесь Бог – это апофатический Абсолют, выступающий источником прообразов всех вещей, совокупность которых мы с необходимостью находим в нашем сознании. Вывод о связи такого Абсолюта с нашим сознанием, конечно, не является логическим выводом, что предполагается в традиционных формах онтологического доказательства, он дан в мистической интуиции, которую невозможно сделать рациональной, но можно разъяснять (условно и символически) в рациональных философских построениях. Именно по этому пути и идет Кант в своей последующей философии, возвращаясь к понятию Бога и даже предлагаю в «Критике практического разума» новое, моральное доказательство его существования. Было бы большой ошибкой полагать, что здесь Кант возвращается к церковно-

догматическому пониманию Бога, здесь он продолжает уверенно следовать традиции мистического пантеизма [2, с. 673–684].

Литература

1. *Кант И.* О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира / И. Кант // Собрание сочинений: в 6 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 2. – С. 381–426.

2. *Евлампиев И.И.* Неискаженное христианство и его судьба в европейской истории / И.И. Евлампиев. – СПб.: ЦСО, 2024. – 808 с.

3. *Кант И.* Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога / И. Кант // Собрание сочинений: в 6 т. – М.: Мысль, 1963. – Т. 1. – С. 391–510.

4. *Кузанский Н.* О возможности-бытии / Н. Кузанский // Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1980. – Т. 2. – С. 135–182.

5. *Эриугена И.С.* О разделении природы. Книга IV <фрагменты> / И.С. Эриугена // Антология средневековой мысли (теология и философия европейского Средневековья): в 2 т. / под ред. С.С. Неретиной. – СПб., 2001. – Т. 1. – С. 166–189.

6. *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант // Собрание сочинений: в 6 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 3. – 800 с.

7. *Протопопов И.А.* Проблема онтологического доказательства и понятие о трансцендентальном идеале в философии Канта / И.А. Протопопов // EINA: Проблемы философии и теологии. – 2012. – Т. 1. – № 1/2. – С. 74–107.

8. *Logan I.* Whatever Happened to Kant's Ontological Argument? / I. Logan // Philosophy and Phenomenological Research. – 2007. – Vol. 74. – Is. 2. – P. 346–363.

КАЗАНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ КАНТИАНЫ 1904 ГОДА

Егорова Оксана Сергеевна

*Институт философии и права Сибирского отделения
Российской академии наук, Новосибирск, Россия*

Аннотация

В статье рассматриваются тематические «юбилейные» речи и статьи из русской кантианы 1904 г., посвященной столетней годовщине со дня смерти И. Канта, имеющие отношение к Казанскому университету. В их числе две работы. Первая и наиболее важная для данного исследования – торжественная речь философа и педагога высшей школы В.Н. Ивановского «Памяти И. Канта» (по поводу столетия со дня его кончины: 12 февраля 1804 г. по новому стилю – 12 февраля 1904 г.), впоследствии опубликованная отдельной брошюрой. Она была произнесена в стенах Казанского университета на заседании Физико-математического общества. Другая работа – статья религиозного философа, историка русской философии и общественной мысли Е.А. Боброва «К столетней годовщине смерти Иммануила Канта (1804–1904)». Здесь особое внимание автор уделяет истории кантианства в России, посвятив один из разделов работы обзору деятельности сотрудников Казанского университета начала XIX в., направленной на изучение и распространение работ И. Канта в России.

Ключевые слова: Казанский университет, Казань, Иммануил Кант, кантиана, кантоведение, история философии.

KAZAN UNIVERSITY IN THE CONTEXT OF THE RUSSIAN KANTIANA OF 1904

Egorova O.S.

*Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian
Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia*

Abstract

The article examines thematic ceremonial speeches and articles from Russian Kantiana of 1904, dedicated to the centenary of I. Kant's death, related to Kazan University. Among them are two works. The first, and most important for this study, is the ceremonial speech of the philosopher and higher education teacher V.N. Ivanovsky "In Memory of I. Kant" (on the occasion of the centenary of his death: February 12, 1804 according to the new style – February 12, 1904), later published as a separate brochure. It was delivered within the walls of Kazan University at a meeting of the Physics and Mathematics Society. The other work is the article by the religious philosopher, historian of Russian philosophy and social thought E.A. Bobrov "On the centenary of the death of Immanuel Kant (1804–1904)". Here the author pays special attention to the history of Kantianism in Russia, devoting one section of the work to a review of the activities of the staff of Kazan University at the beginning of the 19th century, aimed at studying and disseminating the works of I. Kant in Russia.

Keywords: Kazan University, Kazan, Immanuel Kant, Kant studies, reception of Kant, history of philosophy.

Трехсотлетие со дня рождения Иммануила Канта уже ознаменовано рядом крупных тематических мероприятий (например, прошедшими ранее международным Кантовским Конгрессом «Мировое понятие философии» (Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, г. Калининград) и научной конференцией «Кант в век поворотов» (Институт философии и права Сибирского отделения

Российской академии наук, г. Новосибирск)) и публикаций. Однако данная годовщина лишь одна, хотя и наиболее масштабная из прошедших в России, в череде знаменательных дат русской кантианы. Одной из ключевых вех прошлого (по своим масштабам, географии торжественных мероприятий, тематическому и жанровому разнообразию «кантовских» работ) является столетняя годовщина со дня смерти И. Канта (1904 г.). Согласно библиографическому перечню русскоязычных работ об И. Канте, представленному на сайте “Kant Online”⁴, в 1904 г. вышло не менее двух десятков тематических публикаций (включая «юбилейные» статьи), посвященных И. Канту. Помимо этого, памяти философа было посвящено минимум два научных мероприятия – торжественных заседания, организованных историко-филологическим отделением Общества истории, филологии и права при Варшавском университете и Московским психологическим обществом (Московский университет). Кроме того, к годовщине со дня смерти И. Канта были приурочены отдельные речи, произнесенные на текущих собраниях Юридического общества (Томский университет) и Физико-математического общества (Казанский университет). Далее мы обратимся к рассмотрению последнего из перечисленных мероприятий, благодаря которому Казанский университет стал неотъемлемой частью истории русской кантианы 1904 г.

Нам не удалось обнаружить точных сведений, однако наиболее вероятно, что интересующее нас заседание Физико-математического общества при Казанском университете, состоявшееся 13 марта 1904 г., тематически не было приурочено к кантовской годовщине. И речь философа и педагога высшей школы В.Н. Ивановского «Памяти И. Канта» (по поводу столетия со дня его кончины: 12 февраля 1804 г. по новому стилю – 12 февраля 1904 г.), впоследствии опубликованная отдельной брошюрой, стала в тот день единственным выступлением, относящимся к годовщине смерти философа.

⁴ Русскоязычная литература о Канте (1803–1918) // Kant Online. URL: <https://kant-online.ru/o-kante/bibliografiya/raboty-po-filosofii-kanta-na-russkom-2/> (дата обращения: 01.09.2024).

Преподавательская и общественная деятельность В.Н. Ивановского (1867–1939 гг.) на протяжении нескольких лет была тесно связана с Казанью и Казанским университетом. Выпускник историко-филологического факультета Московского университета (1890 г.), с 1904 по 1912 г. он занимал должность приват-доцента Казанского университета. Научные взгляды В.Н. Ивановского преимущественно затрагивали фундаментальные вопросы в области философии науки. Более того, впоследствии именно он стал автором одной из первых в России книг по данному направлению (см.: *Ивановский В.П. Методологическое введение в науку и философию*. Минск, 1923. Т. 1) [1, с. 66–67]. Помимо этого, в казанский период жизни В.Н. Ивановский активно занимался общественной деятельностью. Он стал одним из инициаторов создания высших женских курсов и Казанского общества народных университетов, а также вместе с группой студентов организовал площадку для игр беднейшей части детей города, тем самым положив в Казани начало внешкольной работы с детьми и дошкольному воспитанию детей трудящихся [2].

Вернемся к интересующей нас статье В.Н. Ивановского. В наше время она практически стала библиографической редкостью. И лишь благодаря доктору философских наук, профессору, заведующей кафедрой социальной философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского государственного университета О.Ю. Порошенко, которая по нашей просьбе отсканировала статью с оригинала, хранящегося в библиотеке Казанского федерального университета, предоставив в наше распоряжение ее цифровую копию, мы получили возможность ознакомиться с содержанием работы. В статье В.Н. Ивановский рассуждает о том, почему И. Кант, столь противоречивый, по мнению автора, философ, учение которого имеет некоторую несогласованность, оказал огромное влияние на человеческую мысль [3, с. 2]. Ссылаясь на мнение известного знатока кантовской философии Ф. Паульсена, в качестве одного из «секретов влияния» философии И. Канта В.Н. Ивановский называет ее «внутренние

достоинства», а именно «правильное понимание сущности» И. Канта, благодаря чему в учении философа «установлено правильное понимание между знанием и верой, между наукой и религией»; верность кантовского положения о воле; правильное определение И. Кантом «сущности духа» и его положения в мире [3, с. 2–4]. Примечательно, что в контексте данных рассуждений автор также предпринимает попытку опровержения сложившихся в его время стереотипных представлений об историческом положении кантовской теории познания. По мнению В.Н. Ивановского, вопреки общепринятому убеждению о И. Канте как об основоположнике и творце уникальной теории познания, немецкому философу должна быть отведена более скромная роль «первого «критициста» континентальной Европы» [3, с. 13].

В числе иных факторов, оказавших, по мнению В.Н. Ивановского, положительное влияние на успех философии И. Канта, в статье приводятся следующие. Во-первых, упорный многолетний труд, в силу которого произведения философа приобрели серьезность, обстоятельность, трудность и подчас неясность изложения, а также содержат проявления задокументированного развития кантовской мысли [3, с. 14]. Отчасти парадоксально, но, по мнению автора, данные особенности способствуют привлечению внимания к трудам И. Канта. Во-вторых, на успехе философии немецкого мыслителя сказались происхождение, окружение и сама личность И. Канта [3, с. 15–16], ставшего «национальной славой» Германии [3, с. 17].

Если в большей части статьи В.Н. Ивановский преимущественно акцентирует внимание на оценке теоретической философии И. Канта, то в заключительной части он обращается к практической, также отмечая факторы ее успеха.

Помимо данной работы в русской кантиане 1904 г. обнаруживается еще один любопытный текст, имеющий отношение к Казанскому университету. Это статья «К столетней годовщине смерти Иммануила Канта (1804–1904)» [4] историка русской философии и общественной мысли, религиозного философа Е.А. Боброва. Она представляет собой

расширенную и переработанную версию речи «Жизнь и труды Иммануила Канта», произнесенную автором 1 февраля 1904 г. на торжественном заседании историко-филологического отделения Общества истории, филологии и права при Варшавском университете. Уделяя особое внимание истории кантианства в России, Е.А. Бобров в статье подробно описывает деятельность сотрудников российских университетов в ранний период (до 1820-х гг.): Дерптского (Г.Б. Еш и др.), Московского (И.В.Л. Мельман, П.А. Сохатский, И.Ф. Буле), Харьковского (Л.Г. Якоб), и что наиболее интересно для нашего исследования – Казанского [4, с. 13–15], связанную с изучением и рецепцией наследия И. Канта.

По мнению Е.А. Боброва, в Казанском университете идеи немецкого философа получили распространение несколько позднее, чем в прочих русских университетах. Автор не формулирует точных аргументов данного тезиса, но, судя по содержанию статьи, это во многом было связано с быстрой сменой преподавательских кадров (по соответствующим философским дисциплинам), отчасти их некомпетентностью, а также критикой идей И. Канта со стороны профессорско-преподавательского состава. Так практически с момента основания Казанского университета (1804 г.) на протяжении нескольких лет, вплоть до своей смерти, первым преподавателем философии был Л.С. Левицкий (1772–1807 гг.). С 1805 г. он занимал должность адъюнкта кафедры умозрительной и практической философии Казанского университета, а до этого являлся преподавателем логики и нравоучения в Казанской гимназии. Свои курсы по философии Л.С. Левицкий строил по руководствам профессора харьковского университета И.С. Рижского [4, с. 13].

После смерти Л.С. Левицкого его преемником по кафедре (с 1808 по 1811 г.) стал К.Т.Г. Фойгт, который, по мнению Е.А. Боброва, будучи по образованию юристом, «не имел ничего общего ни с наукой, ни с философией» [4, с. 13]. Критика наследия И. Канта обнаруживается и в трудах философа и писателя, в тот период преподавателя

русской словесности в Казанском университете, В.М. Перевощикова (1785–1851 гг.). Так в своей актовой речи «О пользе наук вообще и в особенности о пользе Казанского университета» (Казань, 1814 г.) он высказывался против идей И. Канта. В то же время, как отмечает Е.А. Бобров, труды И. Канта послужили В.М. Перевощикову основой для разработки собственных эстетических воззрений [4, с. 13].

Третий преподаватель философии в Казанском университете, философ-деист и логик А.С. Лубкин (1770–1815 гг.), сменивший К.Т.Г. Фойгта, также был противником идей И. Канта. Он первым среди русских философов заговорил в печати о Канте, подвергая критике воззрения последнего, в частности теорию познания (см.: Письма о критической философии // Вестник Европы, 1805 г.). Против взглядов немецкого философа А.С. Лубкин также высказывался в своей актовой речи «Рассуждение о том, возможно ли нравоучению дать твердое основание независимо от религии» (Казань, 1815 г.) [4, с. 13–14]. Примечательно, но в то же время А.С. Лубкин в своих лекциях по логике придерживался работ известного кантианца Л.Г. Якоба, а совместно со своим коллегой по Казанскому университету П.С. Кондыревым перевел на русский язык «Начальный курс философии» (Казань, 1813–1814 гг., в пяти частях) немецкого философа-кантианца Ф.В.Д. Снелля [4, с. 14].

И лишь с приходом преемника А.С. Лубкина по кафедре – философа и филолога И.Е. Срезневского (1780 – ?), по мнению Е.А. Боброва, в Казанском университете «водворилась» философия И. Канта [4, с. 14], однако ненадолго. И.Е. Срезневский являлся убежденным кантианцем уже из числа представителей русской интеллигенции, а не заезжих иностранцев. Так, в своей актовой речи «Рассуждение о разных системах нравоучений, сравненных по их началам» (Казань, 1817 г.) он высказался в защиту этики И. Канта, обвиняемой в атеизме. Но именно эта речь впоследствии повлекла за собой увольнение И.Е. Срезневского (1819 г.) в результате проверки Казанского университета попечителем учебного округа М.Л. Магницким. Срезневский

был обвинен в чрезмерном увлечении идеями И. Канта и следовании учебным пособиям Л.Г. Якоба (составленным Л.Г. Якобом специально для русских гимназий, и весьма распространенным до 1820-х гг. [4, с. 11–12]). В последующие десятилетия, как отмечает Е.А. Бобров, интерес к наследию И. Канта среди русской интеллектуальной публики заметно угас, уступив место влиянию философии Ф. Шеллинга [4, с. 16].

Таким образом, рассмотренные нами статьи В.Н. Ивановского и Е.А. Боброва, имеющие непосредственное отношение к Казанскому университету (и его истории), делают последний неотъемлемой частью русской кантианы 1904 г.

Литература

1. *Филатов В.Н.* Ивановский Владимир Николаевич / В.Н. Филатов // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Мысль, 2010. – Т. 2. Е–М. – С. 66–67.

2. *Алексеева И.Ю.* Научная философия как «культурная система» (о Владимире Николаевиче Ивановском и его идеях) / И.Ю. Алексеева // Вопросы философии. – 2012. – № 11. – С. 3–9. – URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=626/ (дата обращения: 01.09.2024).

3. *Ивановский В.Н.* Памяти И. Канта (по поводу столетия со дня его кончины: 12 февраля 1804 г. по новому стилю – 12 февраля 1904 г.): речь, сказанная в заседании Физико-математического общества при Казанском университете (13 марта 1904 г.) / В.Н. Ивановский. – Казань, 1905. – 22 с.

4. *Бобров Е.А.* К столетней годовщине смерти Иммануила Канта / Е.А. Бобров // Варшавские университетские известия. – 1904. – № VII. – С. 1–21.

КАНТ В СОВРЕМЕННОМ ХРИСТИАНСТВЕ

Зильбер Ксения Сергеевна, Зильбер Андрей Сергеевич,

Мацнева Елизавета Кирилловна

Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта,

Калининград, Россия

Аннотация

Рассматривается философская интерпретация религии в сочинениях и лекциях Канта с точки зрения современной православной и католической богословской мысли. Далее к сравнительному анализу привлекаются данные трансформации воззрений современных верующих, католиков и православных. В центре рассмотрения находятся такие вопросы как вера в помощь Бога в достижении добродетели и Бог как гарант счастья. Выделяются ключевые моменты, в которых кантовская, католическая и православная философские системы расходятся в своих взглядах на религию, Бога и человека.

Ключевые слова: католицизм, православие, философия религии Канта, моральный закон, добродетель, высшее благо.

KANT IN CONTEMPORARY CHRISTIANITY

Zilber X.S., Zilber A.S., Mazneva E.K.

Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia

Abstract

The philosophical interpretation of religion in Kant's works and lectures from the point of view of modern Orthodox and Catholic theological thought is considered. Also, the data of the transformation of views of modern believers, Catholics and Orthodox, are involved in the comparative

analysis. Such issues as belief in God's help in achieving virtue and God as a guarantor of happiness are at the centre of consideration. Key points are highlighted in which Kantian, Catholic and Orthodox philosophical systems diverge in their views on religion, God and man.

Keywords: Catholicism, Orthodoxy, Kant's philosophy of religion, moral law, virtue, the highest good.

Помощь Бога в достижении добродетели

Кант обращается к идее Бога, рассматривая тему связи между добродетелью и счастьем, в связи с идеей высшего блага и вопросом об условиях его достижимости. Добродетель подразумевает стремление к чистоте, то есть к совершенству; полная чистота воли – это «совершенная добродетель», а «совершенно добрая воля» – это святость.

Однако, как отмечает Льюис Уайт Бек, у Канта фактически существуют две различные концепции высшего блага, «максимальная» и «юридическая» [1, p. 268; 7, p. 163–164]. В «юридической» концепции, высшее благо – это сочетание счастья и добродетели, и здесь только добродетель является условием высшего блага. В этой второй концепции для добродетели и счастья возможны различные «степени», то есть уровни или градусы, и счастья можно достичь даже в потустороннем мире, не обладая высшей степенью добродетели, а степень счастья зависит только от того, какой степени достоинства достиг человек.

В «максимальной» трактовке высшее благо – это сочетание счастья и святости, предполагающее высшее совершенство добродетели. Достичь его для человека невозможно на пути собственных усилий, однако возможно, если придет помощь от Бога. Кант, когда говорит о помощи Бога, всегда использует глагол «замещать». Бог «замещает» то, чего у человека нет от природы, но сначала человек должен сделать все, что в его силах [8, p. 1461, 1487; 6, p. 317]. Это довольно сильно перекликается и с современными настроениями в католической вере – с убеждением в том, что благодаря Божьей помощи человек способен

преодолеть свою сущностную хрупкость, и делать это, даже во имя Бога, означает верить в самого себя.

Современные православные богословы подчеркивают, что достижение добродетели не является исключительно результатом человеческих усилий. Они верят в активное участие Бога в этом процессе, в его помощь и поддержку, и выделяют в этом два аспекта.

Во-первых, для достижения добродетели требуется благодать, которая дается через таинства, молитву, участие в церковной жизни. Благодать – это живая энергия, которая преображает человека изнутри, помогая ему преодолевать греховные привычки и укрепляя его в стремлении к добру. В этом понимании Бог не просто «наблюдает» за человеком, но направляет его через провидение, укрепляет его в трудные моменты, дарует ему силы и мудрость. Человек как бы сотрудничает с Богом и, прилагая свои усилия, получает поддержку.

Во-вторых, достижение добродетели требует опоры на святых и молитву, потому что святые смогли достичь высочайшей добродетели, только благодаря Божьей благодати. Святитель Игнатий (Брянчанинов) говорил, что «чтение отеческих писаний – родитель и царь всех добродетелей» [9, с. 113]. Молитва же – это не просто «просьба», а живой диалог с Богом, в котором верующие открывают свои сердца. «Молитва есть мать всех добродетелей» [11, с. 93]. Мы не можем получать добродетели без помощи Божией. Сам Господь сказал: «Без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15: 5).

Бог как гарант счастья

Итак, по Канту, для достижения блаженства требуется, во-первых, добродетель или даже святость, а во-вторых, помощь справедливого Бога [2, с. 623–645; 6, р. 308; 7, р. 179]. Католическое вероучение отличается от этих положений только тем, что Бог и его присутствие и есть само блаженство, в то время как у Канта Бог дарует блаженство в награду за добродетель и чистоту воли, как бы дополняя порядок природы; хотя главное значение этой идеи у Канта – внушить человеку веру в то, что его собственных сил достаточно для совершения добра.

Кант и католическое вероучение наделяют Бога одинаковыми моральными качествами, такими как благость, святость и справедливость. Бог свят благодаря своим законам, он благой благодаря своему правлению и справедлив потому, что является судьей. Божья справедливость не допускает исключений, в Боге нет ни милости, ни благодати. Бога, как судью, боятся. Но католики верят, что Бог проявляет милость и благость, когда человек искренне раскаивается. В католицизме человек способен стать искренним благодаря усилиям по преодолению того, что Кант называл задатками животности и человечности, чтобы прийти к задатку своей личности; в католичестве это усилие выражается еще более драматично, как перелом своей личности с помощью человеческих добродетелей, таких как ум, справедливость, чувство меры и мужество. Таким образом, принимая веру в Бога, добродетельные люди и в кантовской религии разума, и в католичестве оправдывают надежду на то, что они разделят это блаженство.

Современное православное богословие опирается в трактовке счастья на общехристианскую идею блаженства. Счастье – это не просто отсутствие страданий или комфорт, а глубокое состояние духовной гармонии, полноты бытия, которое даруется Богом как дар, а не приобретается силой воли или материальными благами. Счастье – это дар Божий, который мы получаем не за свои заслуги, а по Его благодати. Это значит, что истинное счастье мы не можем «заслужить» своими делами, а лишь можем открыться для него и принять его как подарок. Подчеркивается, что путь к истинному счастью лежит через духовную жизнь. Это означает следование заповедям, покаяние, молитву, участие в таинствах Церкви. Духовный путь – это процесс, который преобразует человека изнутри, очищая его от греха и приближая к Богу.

Соотношение разума и веры у Канта и в православии

Православие традиционно утверждает, что вера и разум не противоречат друг другу, но позволяют постичь разные аспекты одной реальности. Кант, однако, в своей религии разума подчеркивает, что мораль не вытекает из религии, напротив, религия вытекает из морали.

Православные философы по-иному решали вопрос об их соотношении. Так, например, В.С. Соловьев считал, что Кант, отделяя разум от веры, фактически лишает веру ее сущности. Согласно Соловьеву, вера не является просто чувством, она не слепа, вера – это познание, которое опирается на разумение божественной истины, ее активное, творческое постижение, а не покорное принятие религиозных догматов.

Соловьев критиковал кантовский подход за акцент на автономности разума и оттеснение веры на периферию. В концепции «цельного знания» Соловьев полагал их гармонию, открывающую «всесторонний синтез теологии, рациональной философии и положительной науки». Для Соловьева вера, с одной стороны, выступает основой для всякого истинного познания, а разум – инструмент для ее осмысления, с другой стороны, вера опирается на разум, но выходит за его пределы, постигая божественную истину, недоступную для самого разума. Разум служит инструментом для понимания и осмысления божественного откровения, но сам по себе не может дать окончательного ответа на вопросы о смысле жизни, Боге и спасении [10, с. 42–86].

В итоге Соловьев видел веру и разум как неразрывно связанные между собой элементы цельного человеческого познания, которые дополняют и обогащают друг друга, и вместе ведут к духовному совершенствованию и полноте человеческой жизни.

Теономная мораль в лекциях Канта и в современном католицизме

«Теономной моралью» называют учение, в котором Бог является законодателем, то есть устанавливает содержание морали, выступает как автор морального закона. Согласен ли Кант с такой позицией? Вопрос, казалось бы, излишний, ведь Кант утверждает в лекциях, что моральный закон исходит от разума. Однако Кант различает «законодателя» и «автора» морального закона, а кроме того, в идее высшего блага Бог у Канта выступает справедливым судьей, который решает, кто достоин счастья. Это три разные инстанции. По Канту, Бог является законодателем морального закона, но ни в коем случае не должен

рассматриваться как его автор. Ибо нравственный закон – это необходимый закон, который не может иметь автора [2, с. 279]. Таким образом, ни одно существо, даже божественное, не является создателем моральных законов, так как они не возникают из произвола, пусть даже божественного, но практически необходимы. Таким образом, Кант в своей моральной теории склоняется к теонии.

Остается прояснить, как возможно соответствие между моральным законом и волей Бога.

В католицизме считается, что нравственный закон и божьи заповеди сходны по содержанию, но источник их различный: нравственный закон исходит из разума, который имеет больше природное, нежели божественное происхождение. Это служит основой возможности диалога с Богом, который является основным способом следования моральному закону в современном католицизме. Уже П. Тейяр де Шарден стремился пересмотреть догматы католической церкви в понятиях теории эволюции, критикуя томизм, который в силу своей статичности проявления Бога в жизни человека, отдалял Бога и человека друг от друга. Позицию современного католицизма можно суммировать так: Бог хоть и ведет человека, но не ожидает от него полной покорности без рефлексии, так как рефлексия возможна только, если разум не тождественен воле и природе Бога.

Кант решал вопрос разграничения еще более четко: нравственный закон исходит от разума, а божественные заповеди, для верующих – от воли Бога. Однако в оценке содержания заповедей Кант предлагал внеконфессиональную интерпретацию Ветхого Завета и настаивал на том, что использовать его заповеди в целях морального просвещения следует с большой осторожностью, требуется реформа: заповеди Ветхого Завета следует толковать с точки зрения Нового Завета.

Рассматривая некоторые легенды из Ветхого Завета как мало полезные для установления истинной религиозной веры, Кант сходится во мнении с Макрионом Синопским, который критиковал Бога Ветхого Завета за жестокость и деспотичность и ставил акцент на то, что

христианство опирается на Евангелие Любви. Католическая церковь отвергла учение Макриона, а Канон никогда не отменял учение Ветхого завета, называя его “хранилище возвышенных учений о Боге, здравая мудрость о человеческой жизни и чудесная сокровищница молитв, и в них тайна нашего спасения присутствует сокровенным образом [4, с. 293], однако, даже по словам Папы Франциска, большинство католиков все активнее придерживаются макрионистской позиции.

Остается выяснить, как возможно отождествление двух законов, имеющих разные источники. Кант объясняет это так: «...моральные законы могут в то же время рассматриваться как божественные заповеди, поскольку они соответствуют его воле». Таким образом, по Канту, нравственный закон не является законом Бога, но он соответствует Божественной воле и поэтому также может рассматриваться как Божественная заповедь. Похожая связь между моральным законом и божественными заповедями провозглашается теперь и в католичестве – да, христиане опираются в большинстве своем на заповеди, но сам моральный закон исходит из диалога Бога и человека [5, с. 141].

Заключение

Достижение добродетели требует помощи Бога, как у Канта в его «максимальной» концепции высшего блага, так и в католическом и православном вероучении, причем во всех них при этом требуется стремление самого человека, но этика Канта и современный католицизм делают особый акцент на вере в собственные силы. В вопросе о соотношении разума и веры мы отметили известное расхождение между взглядами Канта и русской религиозной философии.

Литература

1. *Beck L.W. A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason / L.W. Beck. – London; Chicago, 1966. – 320 p.*
2. *Moral philosophie Powalski // Kant's Gesammelte Schriften. – Berlin, 1974. – Bd. XXVII.*

3. Moral philosophie Mrongovius // Kant's Gesammelte Schriften. – Berlin, 1974. – Bd. XXVII.
4. Документы II Ватиканского Собора. – М.: Паолине, 2004.
5. *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Сочинения / Святитель Игнатий (Брянчанинов). – СПб., 1905. – Т. 5. Приношение современному монашеству. – С. 93.
6. *Кант И.* Критика практического разума / И. Кант // Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. – М., 1997. – Т. 3.
7. Moralphilosophie Collins // Kant's Gesammelte Schriften. – Berlin, 1974. – Bd. XXVII.
8. Moral philosophie Powalski // Kant's Gesammelte Schriften. – Berlin, 1974. – Bd. XXVII.
9. *Тареев М.М.* Религиозный синтез в философии В.С. Соловьева / М.М. Тареев // Христианское чтение. – 1908. – № 1.
10. *Кант И.* Критика практического разума / И. Кант // Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. – М., 1997. – Т. 3.
11. Die belgischen Bischöfe: Unser Glaube. – Freiburg im Breisgau: Verlag Herder von Breisgau, 1988.

УДК 111.8

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАНТА КАК УСЛОВИЕ ВОЗМОЖНОСТИ ОНТОЛОГИИ: ПОСТКЛАССИЧЕСКИЕ ИМПЛИКАЦИИ

Зимин Валерий Владимирович

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Аннотация

В тексте осуществляется попытка прочтения трансцендентальной философии «Критики чистого разума», которая бы учитывала

отношение «постклассики» к последней. Главной задачей является поиск конститутивного основания для существа современной мысли в критическом отношении к трансцендентальному проекту. Для этого рассматривается ключевая проблема кантовской философии – обоснование метафизики как действительной науки. Здесь мы находим, что метафизика, по итогу представленная как «простая аналитика разсудка», становится необходимым условием всякого опыта. Так понимаемая метафизика необходимо приходит к построению такой онтологии, которая служила бы методологическим основанием трансцендентальной философии. Из этой стержневой связи рассматривается формообразующая для «постклассики» критическая интерпретация учения Канта, осуществленная Хайдеггером, и послужившая источником его собственной онтологии. В итоге современный дискурс о Канте, хоть и отличается «враждебностью» к последнему, тем не менее обязан своим существованием кенигсбергскому философу.

Ключевые слова: трансцендентализм, онтология, аналитика разсудка, коперниканский переворот, феноменологическая онтология, М. Хайдеггер, архитектура метафизики, законодательство разума.

KANT'S TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY AS A CONDITION OF POSSIBILITY FOR ONTOLOGY: POSTCLASSICAL IMPLICATIONS

Zimin V.V.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

In the text an attempt is made to read the transcendental philosophy of the “Critique of Pure Reason”, considering the attitude of “postclassics” to the latter. The main task is to find a constitutive basis for the essence of modern thought in a critical attitude to the transcendental project. For this purpose, the key problem of Kantian philosophy is considered – the

substantiation of metaphysics as a real science. Here we find that metaphysics, as a result presented as a “simple analysis of the mind” becomes a necessary condition for any experience. Metaphysics, understood in this way, necessarily comes to the construction of an ontology that would serve as a methodological basis for transcendental philosophy. Basing on this core connection, the critical interpretation of Kant’s teaching, which was carried out by Heidegger and served as the source of his own ontology, is considered formative for “postclassics”. As a result, the modern discourse on Kant, although being “hostile” to the latter, nevertheless owes its existence to the Königsberg philosopher.

Keywords: transcendentalism, ontology, analysis of the mind, Copernican revolution, phenomenological ontology, M. Heidegger, architectonics of metaphysics, legislation of reason.

В современном историко-философском дискурсе проект «Критики чистого разума» представлен нам в рубрике гносеологической проблематики, которая замыкается на антропологическом понимании трансцендентального субъекта. В таком свете критическое учение обретает в истории философии характер репрессивной инстанции, которая отворачивается от «Внешнего» действительности (Мейясу), обращаясь только ко внутренней «ограниченности» (Адорно) познавательных структур.

Попытаемся выйти из современной «герменевтики подозрения» к мысли Канта, однако, не опускаясь до уровня «наивного отрицания» импликаций, совершенных постклассическими философскими «школами» [1, с. 4], а наоборот, раскрывая их влияние на то, что было открыто Кантом. Это значит, что нам здесь предстоит отследить становление постклассической традиции в ракурсе ретроактивного пересоздания трансцендентальной философии в виде критического отношения, которое стало условием, то есть истоком современных траекторий мысли.

Итак, Кант ставит задачу обоснования метафизики как строгой науки. Метафизика понимается в традиционной дефиниции, которую дал А.Г. Баумгартен: «Метафизика – наука, содержащая первоначала постигаемого в человеческом познании» [2, с. 9], где познание осуществляется в суждении. В свете этой ориентации на метафизику, как на учение о первоначалах и первопричинах (аристотелевское определение), принципиальное значение приобретает методологическая рубрика онтологии: λόγος τοῦ ὄντος, где разум (также в значении дискурсивного, понятийного оформления) оказывается основанием («первоначалом постигаемого») и условием познания сущего в рамках суждения [3, с. 29].

Важно отметить формообразующее для критического проекта противостояние так называемой догматической онтологии. Предшествующая Канту философия отождествляла способность познания со способностью достоверно соответствовать сущему в представлении (*adaequatio rei et intellectus*), тем самым оставляя без проблематизации само отношение представления в сознании и сущего в бытийной структуре. Так, Гегель, в начале изложения «Науки логики», замечает, что «новая философия», трансцендентальные начала которой закладывает Декарт, тогда как Кант полноценно конструирует ее «метод», «понимает также и субъективную деятельность как существенный момент объективной истины, и возникает потребность в соединении метода с содержанием, *формы с принципом*» [4, с. 124]. Речь идет о конститутивной для полноты онтологического знания роли сознательной стороны как *деятельности*, опосредующей данность сущего в представлении, и как анализа собственных познавательных условий и механизмов.

Признание за разумом функции, конструирующей условия познания сущего, ведет к собственно трансцендентальной задаче – раскрыть механизмы «познания как суждения». Отсюда поставлен вопрос об основополагающем для обоснования метафизики знании – вопрос о возможности «синтетических суждений *a priori*».

Таким образом, Канту необходимо описать процесс формулирования всеобщих суждений о сущем. Эти механизмы суть чистые формы чувственности (эстетика) и априорные рассудочные понятия, или категории (логика). Кантом ставится задача осуществить *аналитику*, которая выработала бы знание о содержании самой рассудочной ступени познания. На данном этапе рассматривается дискурсивное конструирование предмета познания, то есть данного в понятии. Понятие как момент рассудочного познания есть «определение» аффицированной в чувственное созерцание вещи, то есть подведение многих и различных представлений под единый образ. Это подведение многого под единое есть синтез, который возможен благодаря предданному условию всякого синтеза, благодаря трансцендентальному единству апперцепции, что у Фихте рассматривается как чистое действие сознания, которое будучи таковым является «непосредственным» (непроизводным) элементом всякой понимающей себя науки. Таким образом, функция рассудка, по Канту, заключается в обобщении (А есть Б), которое есть ни что иное, как «суждение», являющееся «смертью» для природного, или не-опосредственно данного, в результате дискретизации категориями рассудка.

Однако для Канта принципиально, что рассудок в познавательной деятельности зависим от элементов чувственной достоверности и не способен абстрагироваться, отделиться от созерцаний, возведя (*repraesentatio*), выражаясь языком Фихте, «факт сознания», чистую объектность как чистую когитарность для себя только, независимо от того, каким образом дается этот предмет: «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» [5, с. 155].

Так, Кант обнаруживает невозможность обоснования метафизики как науки, поскольку «рассудок никогда не может выйти за пределы чувственности, в которой только и могут быть даны нам предметы. Основоположения рассудка суть лишь принципы описания явлений, и гордое имя онтологии, притязающей на то, чтобы давать априорные синтетические знания о вещах вообще в виде систематического учения

(например, принцип причинности), должно быть заменено скромным именем простой аналитики чистого рассудка» [5, с. 305]. Онтология, призванная быть методологическим каркасом в познании сущего, проясняющим основания познавательного отношения, оказывается способной лишь осуществлять самособирающую (априористическую) аналитику своих механизмов полагания предмета как феномена.

Открытие Канта заключается в том, что бытие как всеобщее онтологии возможно определить лишь из его отношения к рассудку, поскольку было выявлено, что ключевые (и для докритической философии) модусы бытия суть не что иное, как категории рассудка.

Рассмотрим «коперниканский переворот», из прояснения исторической значимости которого Хайдеггер совершает набросок своей «фундаментальной онтологии». Если, как мы выяснили, «обоснование метафизики в целом означает раскрытие внутренней возможности онтологии» [2, с. 16] как условий последней, то роль трансцендентализма, для которого значимо, что «предметы должны сообразоваться с нашим познанием» [5, с. 87], заключается в простой аналитике фактичности антиципации бытия. Сущее всегда уже представлено и положено (посредством функций рассудка) для субъекта в бытийной структуре как существующее: «онтическое познание сущего всегда уже необходимо ориентируется на онтологическое познание» [6, с. 56]. Априорность данности как пред-понимание конечного сущего есть пред-установленность [7, с. 226–231, 148–153] обнаруживающего себя в предметности логоса. Таким образом, следует сказать, что «Критика чистого разума» в полноте ее состава (эстетика, логика, диалектика) есть ни что иное, как феноменологическая онтология, рассматривающая всеобщее феноменального плана. Как таковая она служит пролегоменами к фундаментальной онтологии Хайдеггера.

Вводимая разумом структура бытия как представленного в понятии выводит, заявляет Хайдеггер, Канта из собственно метафизической траектории обоснования онтологии, где теперь главенствует «герменевтический» принцип, обязанный интерпретировать бытие,

данное в понятии, то есть связанном дискурсе. Следовательно, Кантом полноценно выстроена архитектура метафизики, поскольку истинно обоснован метод, согласно которому по необходимости воссоздается «объективное». Иначе говоря, здание метафизики завершено Кантом, поскольку завершением является свершение, которое в нововременной метафизике есть конституция метода как основания (Декарт), которое тут является первичным действием сознания.

Все, что остается разуму после «Критики», то есть после завершения метафизики – верифицировать аффицируемое нам в чистых формах чувственности и когитируемое в априорных категориях рассудка, или, что то же самое, «производить» бытие как интерпретацию по законам и конституции разума в порядке дискурса. Спустя порядка тридцати лет, Хайдеггер заявляет, что раз для Канта бытие есть «просто полагание вещи» [5, с. 521] в суждении, то оно есть, «во-первых, как субъект предложения в отношении к предикату, во-вторых, как Я-субъект в отношении к объекту» [8, с. 378]. Проясненное Кантом речевое (дискурсивно-понятийное) существование бытия ставит кенигсбергского мыслителя в основание формообразующего события постклассической философии – онтолингвистического поворота.

Далее, Делез как онтолог говорит о Канте следующее: «Первое, чему учит нас коперниканская революция, – это то, что повелеваем именно мы» [9, с. 159]. В такой рецепции трансцендентальной философии рассудочные структуры обладают регулятивным характером по отношению к предмету опыта, что еще раз подтверждает критическое учение. Справедливо в данном случае расценивать отношение Делеза к Канту как сугубо критическое, поскольку последний создает фигуру законодателя и одновременно судьи в смысле наказания и надзирания, фигуру, которая осуществляет репрессию поэзиса бытия и мысли [10, с. 156].

Однако при обращении к программному тексту «Логика смысла» французский философ предстает как «прежде всего посткантианец» [11, с. 147] в развитии предмета и метода «трансцендентальной

диалектики». Здесь главным образом Делез исследует субстанциональность идеального, или смыслового производства. Трансцендентальная философия как обоснование метафизики в ее основоположениях служит условием и для этого аспекта онтологии, рассматривающей виртуальность как чистую апперцепцию единства [12, с. 386].

Итак, данный доклад не имел своей целью защитить ту или иную траекторию интерпретации кантовского учения. Напротив, следуя букве критического проекта, нам открываются генеалогические истоки философской современности, и актуализируются проблемы, лежащие в существе архитектоники мысли.

Литература

1. *Жижек С.* Философия начинается с Канта и заканчивается Гегелем: интервью / С. Жижек // Логос. – 2007. – № 1. – С. 3–13.
2. *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики / М. Хайдеггер; пер. с нем. О.В. Никифорова. – М.: Логос, 1997. – 197 с.
3. *Мухутдинов О.М.* Кант и проблема онтологии / О.М. Мухутдинов // Эпистемы: сборник научных статей. – Екатеринбург: Ажур, 2013. – Вып. 8. Проблемы современной онтологии. – С. 27–39.
4. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики: в 3 т. / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1970. – Т. 1. – 501 с.
5. *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант // Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 3. – 799 с.
6. *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft / М. Heidegger. – Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann, 1995. – 436 s.
7. *Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Академический проект, 2015. – 460 с.
8. *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

9. Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Ж. Делез. – М.: ПЕР СЭ, 2001. – 480 с.

10. Делез Ж. Ницше и философия / Ж. Делез; пер. с фр. О. Хома. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. – 312 с.

11. Декомб В. Современная французская философия / В. Декомб. – М.: Весь Мир, 2000. – 344 с.

12. Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез; пер. с фр. Я.И. Свирского. – М.: Академический проект, 2011. – 472 с.

УДК 111.1

ОБЪЕКТНО-ОРИЕНТИРОВАННАЯ ОНТОЛОГИЯ – АНТИКАНТОВСКАЯ ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ СТРАТЕГИЯ?

Иманбаева Жулдыз Машинбаевна

*Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
Алматы, Казахстан*

Аннотация

Переворот, который совершил Кант своей трансцендентальной философией, по словам Хармана, основателя объектно-ориентированной онтологии, следовало бы назвать «антикоперниканским». Новые онтологии подвергают сомнению классические познавательные стратегии предлагая взглянуть на мир иначе. Харману не удастся последовательно придерживаться антикантовской позиции в вопросах познания. Задача по преодолению корреляционизма, то есть субъект-объектной оппозиции, по мнению автора статьи, остается нерешенной. Несмотря на противоречия и слабую аргументацию объектно-ориентированная онтология, тем не менее, вызывает живой интерес в научной и ненаучной среде. Вероятно, потому что она отвечает потребности

осмыслить в новых терминах современный мир, о котором все чаще говорят как о сплаве человеческого с нечеловеческим и думают как о big data сущего.

Ключевые слова: спекулятивный реализм, объектно-ориентированная онтология, новая онтология, объект, субъект, корреляционизм.

OBJECT-ORIENTED ONTOLOGY – AN ANTI-KANTIAN COGNITIVE STRATEGY?

Imanbaeva Zh.M.

Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

Abstract

The revolution that Kant made with his transcendental philosophy, according to Harman, the founder of object-oriented ontology, should be called “anti-Copernican”. New ontologies question classical cognitive strategies, offering to look at the world differently. Harman fails to consistently adhere to the anti-Kantian position in matters of cognition. The task of overcoming correlation, i.e. the subject-object opposition, remains unsolved, according to the author of the article. Despite the contradictions and weak argumentation, object-oriented ontology nevertheless arouses keen interest in the scientific and non-scientific environment. Probably because it meets the need to comprehend in new terms the modern world, which is increasingly spoken of as an alloy of the human with the non-human and thought of as big data of existence.

Keywords: speculative realism, object-oriented ontology, new ontology, object, subject, correlation.

Введение

К числу современных течений постгуманистического толка относится объектно-ориентированная онтология. «Постгуманизм строится на активной критике Канта» [1, с. 96] Постгуманизм можно

рассматривать как один из антропологических проектов, выступающих за построение системы знания о человеке, выходящей за пределы понимания человека как субъекта познания, рассматриваемого исключительно в связке человек-мир.

Онтологические теории формируются в рамках того или иного исторического типа научной рациональности. Потребность в новой онтологии обусловлена развитием информационных технологий. «Спекулятивный реализм являет собой онтологическую парадигму, в той или иной мере отражающую представления о мире, рожденные цифровой эпохой» [2, с. 95].

Объектно-ориентированная онтология Хармана наряду со спекулятивным материализмом Мейясу, трансцендентальным нигилизмом Брассье и трансцендентальным материализмом Гранта – версии одного течения в истории современной философской мысли, известного как спекулятивный реализм.

Идея о несоответствии реальности представлению зародилась в Новое время. Концептуальная оппозиция субъекта и объекта впредь становится неотъемлемой частью онтологических штудий: «Новые онтологические теории являются ответом на доведенную до крайности в постмодернизме идею онтологической несоизмеримости означающего и означаемого» [3].

Спекулятивный реализм выступает против континентальной (франко-германской) философской традиции, запрещающей прямое постижение объективной реальности. Антиреалистическую направленность континентальной философии задало учение Канта. Кант установил границы доступного, хотя не отрицал существование независимой от сознания реальности. Обосновал примат познания над предметом познания: «Для четверки спекулятивного реализма главным антагонистом является Кант, ответственный за гносеологический разворот в философии» [4].

В данной статье изучается объектно-ориентированная философия одного из основателей движения спекулятивного реализма

Г. Хармана. Объектно-ориентированная онтология имеет ответвления, представленные Богостом, Брайантом и Муртоном.

Основная часть

Как отмечал Харман, спекулятивный реализм родился из стремления четырех молодых философов представить альтернативу утвердившемуся образу мышления в континентальной философии, названному Мейясу корреляционизмом.

Корреляционизм подразумевает, что непознаваемая напрямую реальность может выступать лишь как коррелят наших субъективных представлений о ней. Означает ли это, что «ООО (объектно-ориентированная онтология – Ж.И.) постулирует отсутствие субъекта и субъект-объектных отношений, тем самым решая проблему объективности радикальным способом» [5, с. 7]?

Несмотря на заявление абсолютной автономии объектов в эпистемологических схемах ООО, мы все же обнаруживаем субъект, просто иначе обозначенный (эстетический наблюдатель, зритель-качества).

Для доказательства данного тезиса начнем с базовых допущений ООО:

1. Онтологическое равноправие всех объектов.
2. Объекты бывают двух видов – реальные и чувственные.
3. Свойства объектов бывают двух видов – реальные и чувственные.
4. Объекты и качества всегда идут вместе.
5. Два вида объектов и два вида свойств образуют четыре базовых сочетания (рис. 1).

Под объектами можно понимать «вещи, людей, события и всевозможные отношения и взаимовлияния. Одним словом – “что угодно”» [6]. Чувственные объекты представляют собой коррелят чувственного опыта. Все остальное – реальные объекты.

Харман выступает против понимания объекта как сущности неодушевленной, знание о которой можно вывести лишь двумя способами: редуцировав ее до составных частей, либо до воздействий на

другие объекты. Эти две формы редукции Харман называет подрывом и надрывом соответственно.

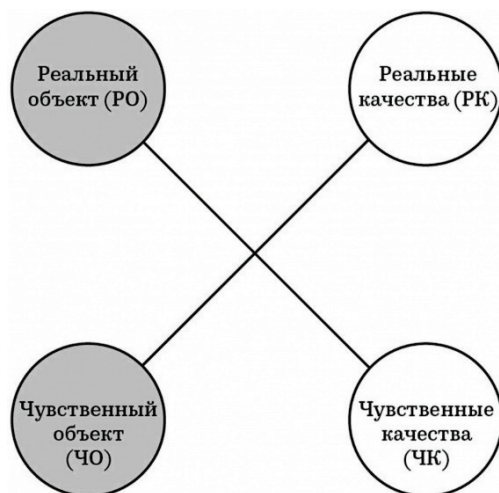


Рис. 1. Базовые сочетания объектов и свойств

В истории западной науки (не философии, важно отметить) метод подрыва изначально использовался досократиками. Метод надрыва позволил в Новое время перевести современную науку на математизированную основу.

Один из основных принципов ООО гласит: нет прямого доступа к объектам. Данный принцип согласуется с идеей непостижимых нуменов, вещи в себе Канта. В теории ООО объекты всегда больше своих частей и меньше воздействий, которые они производят: «Нечто всегда содержится в избытке, либо изымается про запас» [7].

В чем заключается идея знания? «Задача знания состоит не в том, чтобы пережить опыт непознаваемой уникальности реального объекта, а в том, чтобы обрести частичное понимание характеристик того чувственного объекта, который уже находится среди нас» [8, с. 37].

Здесь мы имеем дело с чувственным объектом, который может быть познан методами подрыва, надрыва либо их сочетанием. Знание буквально в том смысле, что артикулирует качества объекта или последствия этих качеств.

На рисунке 2 изображена модель знания ООО.

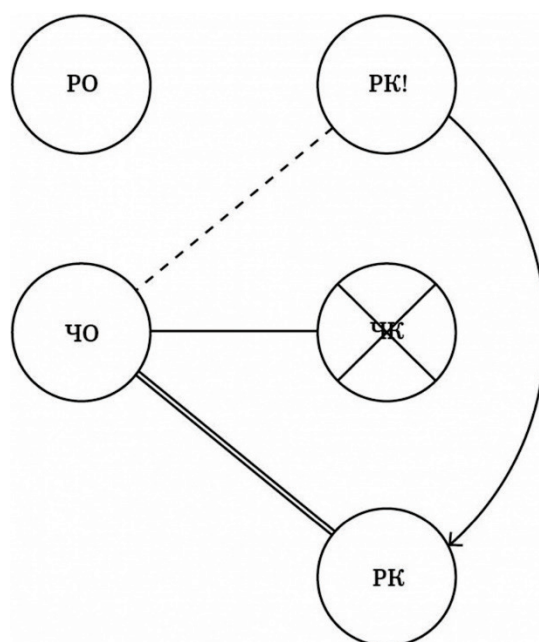


Рис. 2. Модель знания ООО

Поверхностное исследование чувственных качеств недостаточно, чтобы судить о чувственном объекте (ЧО). Поэтому ЧЖ перечеркнуты. Требуется работа интеллекта, то есть работа по выявлению умопостигаемых реальных качеств. Однако одного интеллекта недостаточно (РК!). Согласно ООО, реальные качества складываются из интеллектуального и чувственного опыта агента познания (РК), то есть наблюдатель присутствует в схеме.

Харман считает, что косвенные средства доступа к реальности могут быть не менее эффективными. Например, при философском постижении, как и в эстетике, определяющую роль играет метафора. Метафора, согласно Ортеге-и-Гассету, вдохновившему Хармана на создание объектно-ориентированной философии, создает иллюзию погружения в царство ноуменов. Переживание момента эстетического наслаждения, именно эта глубокая вовлеченность создает ощущение касания *осуществляющейся реальности вещи*.

Когда мы говорим «кипарис – пламя», мы представляем себя на месте отсутствующего кипариса и потому так четко можем описать его качества. Это свойство метафоры Харман называет театральностью.

На рисунке 3 изображена схема метафоры.

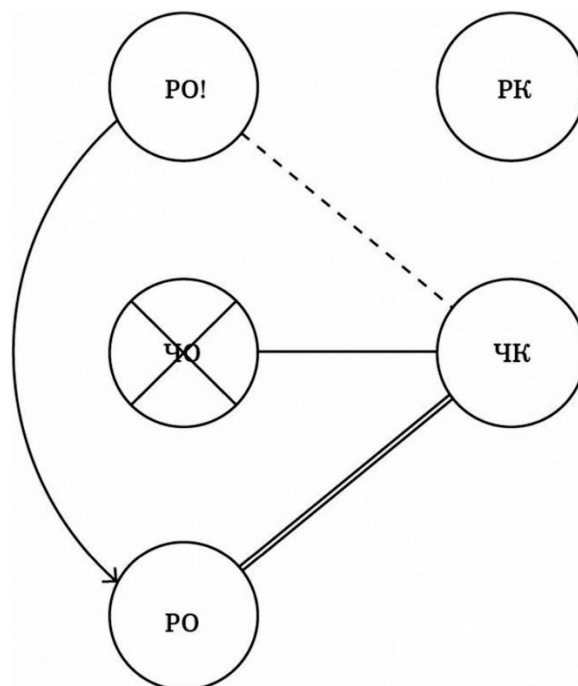


Рис. 3. Схема метафоры

«Кипарис» как чувственный (перечеркнутый ЧО) и как реальный объект (РО!) изъят. Единственный не изъятый из ситуации объект — это человек, переживающий эстетический опыт (РО) и продуцирующий чувственные качества (ЧК).

Из рассмотренных примеров мы видим, что и *необоснованное истинное мнение* (в эстетике, философии), и *обоснованное неистинное мнение* (в науке) зависит от субъекта познания. В первом случае это *эстетический наблюдатель*, во втором *зритель-качества*. «Я сам выступаю единственным реальным объектом всякого опыта», — пишет Харман [8, с. 17].

Заключение

В центре внимания новых онтологий децентрализованные отношения между человеческим и нечеловеческим. Их апологеты стремятся познать мир во всей его текучей, изменяющейся непосредственности: «мы живем в гуще вещей, в симметричном, децентрированном процессе становления человеческого и нечеловеческого» [9, с. 162]. Любая инвариантная репрезентация, попытка найти точку опоры

в потоке бытия заранее объявляется ложной, поскольку мир найдет способ поставить под сомнение любую тактику существования.

Онтология становления противоположна ставшей повсеместной, прочно укрепившейся в западной культурной традиции *онтологии дуализма*. Э. Пикеринг считает, что дуалистическая онтологическая установка в современном мире эпистемологически неэффективна.

В основе дуалистической традиции лежат застывшие во времени абстрактные представления отстраненного, деспотично нависающего над миром субъекта. Онтология становления есть результат временного слияния человека с миром, момент всецелой материальной вовлеченности, приключение без заданной заранее цели. Абстрактное мышление, наука мешает увидеть мир таким каков он есть *на самом деле*.

Интересно замечание Пикеринга о том, что чтобы положить конец гегемонии дуалистической традиции, необходим «сдвиг в нашем онтологическом сознании» [9, с. 168]. Но разве этот призыв не является новой сознательной позицией в потоке становления? Не приходим ли мы к тому, от чего хотели избавиться – к абстрактному мышлению?

Противоречива также позиция Хармана. Целью ООО было лишить человека и событий сознания привилегированного статуса. Однако заявленная «демократия объектов» на практике не работает. Человек в качестве субъекта познания нарушает, казалось бы, непротиворечиво выстроенную схему четвероякой структуры объекта. Кроме того, «ООО, несмотря на известную популярность, остается как бы в тени философии. Считается, что она чересчур поэтична» [7]. Несмотря на критику, ООО обнаруживает свой эпистемологический потенциал в свете современной научно-технической ситуации.

Существует прямая связь между онтологической и научной картинами мира. Сегодня информационные технологии играют важнейшую роль в человеческой практике. ООО позволяет взглянуть на мир глазами искусственного интеллекта: «В дискурсивном пространстве новых онтологий осуществляется осмысление и переосмысление представлений о мире как о big data сущего» [2, с. 94].

Литература

1. *Ростова Н.Н.* Антропологический поворот в философии: антропология vs онтология / Н.Н. Ростова // Вестник Томского государственного университета. – 2020. – № 456. – С. 93–98. – DOI: 10.17223/15617793/456/10.
2. *Яркова Е.Н.* Истоки и смысл спекулятивного реализма: к проблеме генезиса новых онтологий / Е.Н. Яркова // Вестник Томского государственного университета. – 2021. – № 471. – С. 93–100. – DOI: 10.17223/15617793/471/11. – EDN: DHNYJI.
3. *Головашина О.В.* Объективная онтология? Метафизика Г. Хармана / О.В. Головашина // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. – 2018. – Т. 34. – Вып. 1. – С. 4–16. – URL: <https://doi.org/10.21638/11701/spbu17.2018.101>.
4. *Харман Г.* Спекулятивный реализм: введение / Г. Харман; пер. с англ. А.А. Писарева. – М.: Рипол Классик, 2020. – 290 с.
5. *Гайко Г.Г.* К вопросу о взаимоотношении объектов в объектно-ориентированной онтологии Грэма Хармана / Г.Г. Гайко, А.А. Бойко // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. – 2020. – Вып. 1. – С. 5–13. – DOI: 10.17072/2078-7898/2020-1-5-13.
6. *Ростова Н.Н.* Спекулятивный реализм как проект новой набожности / Н.Н. Ростова // Вестник Томского государственного университета. – 2020. – № 455. – С. 59–67. – DOI: 10.17223/15617793/455/9.
7. *Амбрелло С.* Объектно-ориентированная онтология: теория всего? / С. Амбрелло. – URL: <https://insolarance.com/ooo-a-theory-of-everything/> (дата обращения: 04.09.2024).
8. *Харман Г.* Объектно-ориентированная онтология: новая «теория всего» / Г. Харман. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2021. – 320 с.
9. *Пикеринг Э.* Новые онтологии / Э. Пикеринг // Логос. – 2017. – № 3 (118). – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/novye-ontologii/> (дата обращения: 31.08.2024).

АНТРОПОЛОГИЯ КАНТА – АМЕХАНИЯ УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ

Исаев Роман Олегович

*Самарский государственный технический университет,
Самара, Россия*

Аннотация

Развитие – комплексный объект, который не целесообразно рассматривать через призму только одной предметной области. Именно поэтому экономические, экологические, политические, социальные и другие вызовы современности относят к области устойчивого развития. Однако содержание программ устойчивого развития. Это предписания к организации деятельности, подразумевающие антропогенез, но в то же время игнорирующие его исследование. В таком случае, вопросы о будущей модели человека, а также о новой модели природы – это зияющие пустоты, приглашающие к познанию. Антропология Канта может восполнить данный пробел за счет полагания человека через динамику. Данное полагание позволяет избавиться от популярных гуманистических проектов, которые отказались от идеи целостности человека в угоду техническому прагматизму. Альянс кантовской антропологии и программ устойчивого развития не направлен на установление меры самоидентичности человека, но призван указать на новое самоопределение – человек в себе, или устойчиво развивающийся человек, который противостоит человеку устойчиво воспроизводящемуся.

Ключевые слова: антропология, устойчивое развитие, онтология, функционирование, развитие, амехания.

KANT'S ANTHROPOLOGY – AMECHANIA OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT

Isaev R.O.

Samara State Technical University, Samara, Russia

Abstract

Development is a complex object that is not advisable to consider in the prism of only one subject area. That is why the economic, environmental, political, social, and other challenges of our time are attributed to the field of sustainable development. However, the content of sustainable development programs are prescriptions for the organization of activities, implying anthropogenesis, but at the same time ignoring its research. In this case, questions about the future model of man, as well as the new model of nature, are gaping voids that invite knowledge. Kant's anthropology can fill this gap by relying on man through dynamics. This assumption allows you to get rid of popular human projects that have abandoned the idea of human integrity in favor of technical pragmatism. The alliance of Kantian anthropology and sustainable development programs is not aimed at establishing a measure of human self-identity, but is intended to point to a new self-determination – a sustainably developing person who opposes a person who reproduces sustainably.

Keywords: anthropology, sustainable development, ontology, functioning of systems, development, amechania.

Вклад Иммануила Канта в культуру философского рассмотрения природы человека фундаментален. Он заключается в том, что человек рассматривается как земное существо, отличающееся способностью к познанию мира. Последнее – это не опция, а именно то, что делает человека человеком (не находясь при этом в числе его базовых потребностей).

Фактически Кант утверждал идею развития, когда писал о человеческом существе: «Когда смотришь на жизнь большинства людей, то кажется, что человеческое существо создано для того, чтобы подобно растению впитывать в себя соки и расти, продолжать свой род, наконец, состариться и умереть. Из всех существ человек меньше всех достигает цели своего существования, потому что тратит свои превосходные способности на такие цели, которые остальные существа достигают с гораздо меньшими способностями и тем не менее гораздо надежнее и проще. И он был бы, во всяком случае с точки зрения истинной мудрости, презреннейшим из всех существ, если бы его не возвышала надежда на будущее и если бы заключенным в нем силам не предстояло полное развитие» [1, с. 249–250].

Таким образом, преодоление биологического цикла «жизнь–смерть» возможно за счет перехода к будущему, но тут, с точки зрения философа, в дело вступает косность мыслительной способности. Последняя является комбинацией из чувственных впечатлений и непростых понятий, которую душа неспособна вынести, а потому избирает наипростейший путь избегания.

Антропология Канта объясняет и судит человеческую природу. Объяснение следует за логикой причинно-следственной связи действий, а осуждение указывает на присутствие воли. Здесь можно обнаружить изысканную апелляцию философа к свободе воли, а значит свободе человека. Философ настаивает на том, что, даже познав каждый сценарий зависимости решений человека от внешних обстоятельств и внутренних страстей, то есть установив вышеназванные причинно-следственные связи, мы, возможно, научились бы предугадывать человеческие поступки, но это никак не повлияло бы на понимание свободы человека. Об этом же пишет, например, В.М. Межуев: «Глубочайшим основанием кантовского понимания истории человечества явилось резкое размежевание «мира природы» и «мира свободы». Если первый подчиняется естественной необходимости, определяемой

«рассудком», то второй находится в ведении «разума», полагающего для него свои законы» [2, с. 27].

Вслед за рассмотрением человеческой природы Кант предполагает, что идея развития является разумной и достойной задачей с точки зрения приложения воли. Возможно, именно поэтому в 1872 г. он начал преподавать антропологию в академической среде, аргументируя это тем, что молодежь должна приспосабливаться к миру, но это приспособление должно быть разумным. Предположим, что Кант считал антропологию необходимым условием для развития не только конкретного человека, но и философии в целом. Условие необходимое, но недостаточное. Это и есть амехания.

Недостаточность антропологии выражается в преуменьшении роли естественного в человеке, или же, если апеллировать к философским воззрениям Канта, преуменьшении роли страстей. Для немецкого философа проявление страстей – это не предельная степень субъективности, а безрассудство. Даже если это так, то безрассудство тоже должно быть объяснено и включено в ответ на вопрос, что такое человек? Ответ на этот вопрос мы находим уже не у Канта, а в документах международных организаций, которые на стыке веков обозначали ряд общечеловеческих проблем, требующих решения. На сегодняшний день эти проблемы заключены в повестку дня устойчивого развития и называют целями [3]. Постановка целей – это то необходимое, что позволяет конституировать деятельность мышления, но достаточно ли одной процедуры постановки целей для преодоления амехании?

Кант был прав относительно человеческого безрассудства, но для философии это сверхчувственная характеристика. На этой точке зрения настаивали неокантианцы: «Человек – есть не только цвет мира чувственного, но также составная часть мира сверхчувственного. Поэтому развитие его следует рассматривать также с точки зрения цели, составляющей основную категорию нравственного мира» [4, с. 148–149]. Таким образом, антропология претендует на организацию нравственного мира человека, в то время как устойчивое развитие

указывает на дефицит регламентов и норм, организующих деятельность человека. Точка пересечения названных сфер – это онтология нового человека, которая будет являться необходимой и достаточной для преодоления безрассудства.

Подчеркнем, что Кант настаивал на том, что природа и история сыграли значительную роль в формировании человека, сделав его скорее опасным, чем цивилизованным [5]. Этой же точки зрения придерживаются многие теоретики устойчивого развития, указывающие на сокрушительные последствия человеческого прогресса. В таком случае, можно предположить, что опасность человека является следствием его авантюристичности.

Безумство – не вполне удачное определение для непостоянства человеческой природы. Здесь взгляды Канта и концепция устойчивого развития снова обладают схожими интенциями. Необратимость прогресса – это кантовское представление о решении загадки самостоятельности действия. Человек априори поставлен в ситуацию дефицита, над которой ему необходимо размышлять. Природный дефицит, выражающийся в недостаточности инстинктов и телесной слабости, был компенсирован за счет разума и развития орудий труда. Человек, о котором писал Кант, уже преодолел вышеназванный дефицит и не зависим от первой природы, но пока он делал это, возникала вторая природа.

Вторая природа – неестественная. Она представлена культурой в ее бесконечно длящемся процессе ретрансляции. Программы устойчивого развития робко указывают на это, когда интерпретируют государства как институты воспроизводства капитала, рабочей силы и т. д. В языке вышеназванных программ человечество сковано разрастающимся потреблением, то есть экономической амеханией, в которой необходимое уже никогда не станет достаточным. Следует заметить, что авантюризм человека вовсе не заключается в наращивании собственных капиталов и преумножении ресурсов. С точки зрения Канта,

существует авантюризм саморазвития – это и есть природа человека. Ресурсы и капитал – это материал вышеназванной ретрансляции.

Во что должен превращаться вышеназванный материал, чтобы нынешнее поколение жило в антропологической гармонии, которая подразумевалась комиссией Брундтланд [6]? Для ответа на этот вопрос предположим, что вторая природа (в отличие от первой) собрана, а значит логично полагать, что сборка может быть не оптимальной (более того, любая сборка устаревает). В рамках антропологической оптики неоптимальность выражается в разорванности человека, его нецелостности. На это указывал, например, М. Бубер, рассматривая «человека не в себе», то есть потерявшего свой дом [7, с. 70–72]. Философ не дает определение дому, поэтому в данном случае имеет смысл апеллировать к зоне свободы, о которой упоминал М. Хайдеггер, когда описывал понятие дома и стремление человека к обустройству (сборке) [8]. Совмещая два вышеуказанных определения, можно сделать вывод, что человек вне зоны свободы – это и есть «человек не в себе».

В таком случае, человек в себе – это идеал обустройства, то есть переноса из внутреннего (действительность) во внешнее (реальность). Бытие в таком случае не является окружающим (тогда мы бы опять говорили о первой природе), а является способом организации вышеназванного переноса. Оптимальностью будет являться устойчивость. Возникает логичный вопрос, как осуществляется актуализация идеала обустройства?

Устойчивое развитие следует за традицией Канта, благодаря чему формулируется три вопроса: что я могу обустроить? Что я должен сделать для обустройства? Могу ли я рассчитывать на устойчивость обустроенного? Первый вопрос связан с возможностями человека в части использования уже накопленных человечеством знаний. Вторым вопросом указывается на процедуру соотнесения субъективного (целей и задач человека) и объективного (содержания знания). Третий вопрос, пожалуй, самый сложный, и связан с назначением человека. Кант считал, что счастье человека зависит от его возможностей удовлетворить

собственные склонности [9], поэтому оригинальный вопрос немецкого философа (на что я могу надеяться?) затрагивал проблематику пропорциональности добродетели и счастья [10].

Могу ли я рассчитывать на устойчивость обустроенного? Ответ на этот вопрос лежит в области формирования новых систем познания, которые смогут осуществить конфигурацию метафизики, морали и антропологии, которые были предложены Кантом, с теорией мышления и деятельности. За счет этого устойчивое развитие придет на смену устойчивому функционированию, а человек наконец-то обустроит свой дом.

Литература

1. *Кант И.* Всеобщая естественная история и теория неба / И. Кант // Собрание сочинений: в 8 т. / под общ. ред. А.В. Гулыги. – М.: Чоро, 1994. – Т. 1. – 544 с.

2. *Межуев В.М.* Проблема культуры и цивилизации в философско-историческом учении Канта / В.М. Межуев // Цивилизация: прошлое, настоящее и будущее человека. – М., 1988. – 220 с.

3. Man and the Biosphere (MAB) Programme. Our mission // Официальный сайт ЮНЕСКО. – URL: <https://en.unesco.org/mab/> (дата обращения: 04.09.2024).

4. *Виндельбанд В.* От Канта до Ницше. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками / В. Виндельбанд. – М.: Канон-Пресс, 1998. – 496 с.

5. *Мотрошилова М.В.* Мыслители России и философия Запада / М.В. Мотрошилова. – М.: Республика, 2007. – 477 с.

6. Our Common Future: Report of the World Commission on Environment and Development (Brundtland Report). – Geneva: World Commission on Environment and Development, 1987. – 300 p.

7. *Бубер М.* Проблема человека / М. Бубер. – М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 1991. – 146 с.

8. *Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. с нем. В.В. Бибихина. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.

9. *Klemme H.F.* Anthropologie bei Kant / H.F. Klemme // Handbuch Anthropologie: Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik / E. Bohlken, C. Thies (Hrsg.). – Stuttgart, 2009. – S. 17–32.

10. *Кант И.* Критика практического разума / И. Кант // Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. – М.: Московский философский фонд, 1997. – Т. 3. – 784 с.

УДК 18:001.11

ЭСТЕТИКА КАНТА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ

Ищенко Елена Николаевна

Воронежский государственный университет, Воронеж, Россия

Аннотация

В пространстве современных эстетических теорий наследие И. Канта занимает особое место. В статье выявляются основные направления разработки проблем соотношения художественного и эстетического, концептуализации понятий эстетический опыт и эстетическое отношение. Показано, что авторы зачастую сужают пространство эстетического, обращаясь к формализованному пониманию незаинтересованности и целесообразности как ключевых маркеров эстетического опыта и эстетического отношения. Анализ развития эстетической мысли XX–XXI вв. показывает, что исследовательское поле, размеченное И. Кантом, не является полностью отрефлексированным. В связи с этим особую актуальность приобретает разработка представлений о субъекте как *Homo Aestheticus*, его познавательных способностях. Возникает новое понимание сферы эстетического как пространства

свободы, связанной с развитием воображения и направленной на преодоление фрагментированности цифрового пространства.

Ключевые слова: Кант, эстетика, эстетическое и художественное, эстетический опыт, эстетическое отношение, Homo Aestheticus.

KANT'S AESTHETICS IN CONTEMPORARY CONTEXT

Ishchenko E.N.

Voronezh State University, Voronezh, Russia

Abstract

In the space of contemporary aesthetic theories, the heritage of I. Kant occupies a special place. The article identifies the main directions for the development of problems of relationship between artistic and aesthetic, conceptualization of the concepts of aesthetic experience and aesthetic attitude. It is shown that authors often narrow the space of an aesthetic, turning to a formalized understanding of disinterest and expediency as key markers of aesthetic. Analysis of development of aesthetic thought in the XX–XXI centuries shows that the research field outlined by Kant is not fully reflected. In this regard, the development of ideas about the subject as Homo Aestheticus, his cognitive abilities are especially relevant. A new understanding of the aesthetic sphere is emerging as a space of freedom associated with development of imagination and aimed at overcoming the fragmentation of digital space.

Keywords: Kant, aesthetic and artistic, aesthetic experience, aesthetic attitude, Homo Aestheticus.

Влияние идей И. Канта на развитие современной эстетики трудно переоценить. Заданная им планка концептуальных открытий остается вызовом, ответы на который формируют способы осмысления эстетического во всем многообразии теорий и подходов. Можно сказать, что размеченное Кантом пространство эстетического продолжает

осваиваться современными философами в разных направлениях. Нам представляется важным очертить основные узловые пункты эстетических исследований, их истоки и основания сквозь призму переосмысления классического наследия.

Одной из важнейших проблем философской мысли XX и XXI вв. является концептуализация отношений эстетического и художественного, не в последнюю очередь связанная со становлением философии искусства как самостоятельной отрасли философского знания. Несмотря на то, что проблема находилась в фокусе внимания философов во второй половине XX в., ее разработку нельзя признать окончательной. Между тем, анализ прошедших дискуссий позволяет сделать некоторые важные выводы.

Если в том или ином учении эстетическое обретает свое бытие исключительно в пространстве художественных практик, философские исследования вынуждены акцентировать свое внимание на проведении демаркационных линий между пониманием произведений искусства в социальном, моральном, коммуникативном аспектах, сопрягая последние с собственно эстетическими. Так, довольно радикальный подход, предложенный Д. Дики, выдвинувшего на первый план институциональность и конвенциональность определения эстетической ценности произведений искусства, инспирировал новое направление разработки проблемы. Привлекательность институциональной теории связана по большей части с четко прописанными, недвусмысленными критериями определения принадлежности объектов к сфере художественного. Как ни парадоксально, но в этом же состоит и ее уязвимость. Нам представляется неслучайным совпадением тот факт, что за некоторыми тенденциями в развитии современного искусства (*contemporary art*) просвечивают упрощенные истолкования положений институциональной теории. К примеру, явно прослеживается перемещение фокуса внимания от фигуры художника к фигуре куратора. При этом последний оказывается финальной инстанцией, присваивающей тому или иному объекту статус художественного произведения,

тем самым закрепляя его эстетическую ценность, которая теперь обретает смысл лишь в контексте конвенций профессионального сообщества. В то время как «мир искусства» постепенно трансформируется в сообщество кураторов и критиков, профессиональный статус художника все больше размывается. Т. де Дюв в работе «Кант по Дюшану и после Дюшана» полемически замечает, что «...кантовская идея *sensus communis*, переформулированная согласно Дюшану, говорит о том, что требование разума хочет, *чтобы всякий де-юре, если не де-факто, был наделен способностью творить искусство* (курсив наш – Е.И.). Не только вкус, но и гений – или, говоря более поздним языком, который объединяет их в одно понятие, креативность – должны быть <...> самым что ни на есть всеобщим достоянием. Нужно допустить это как свойство человечности <...>. Является ли креативность, так же как Кант говорит это о вкусе, «исконной и естественной способностью или лишь идеей некой искусственной способности, которую нам еще предстоит приобрести» [1, с. 245], – в любом из этих случаев ее необходимо допустить для всех» [2, с. 112]. Как нам представляется, Т. де Дюв не только попадает в болевой нерв концепций, предполагающих первичность художественного по отношению к эстетическому, но и пытается схватить дух современности, с его деиерархизацией, развенчанием романтических концепций роли и места художника, подменой понятия творчества на понятие креативности, влекущее за собой совершенно особенный шлейф смыслов. Обратимся к Канту, чтобы проверить, предполагают ли его идеи возможность подобного рода интерпретаций. Кант в самом деле полагал, что суждения вкуса «...можно рассматривать лишь как *общее чувство*, существенно отличающееся от здравого рассудка, который подчас также называют общим чувством (*sensus communis*)» [3, с. 107]. Однако понимание этого общего чувства предполагает «не внешнее чувство, а действие, проистекающее из свободной игры наших познавательных способностей» [3, с. 107]. Очевидно, что мысль Канта в стремлении критически исследовать способность суждения движется в направлении общезначимости, которая,

впрочем, никоим образом не уравнивает творчество гения и его эпигонов, не говоря уже обо всех остальных.

Обратимся теперь к группе концепций, придерживающихся противоположного взгляда на связь художественного и эстетического. Если та или иная авторская концепция предусматривает автономность эстетического по отношению к художественной образности (что, разумеется, не исключает особого статуса искусства как выражения и отражения духовных потребностей человека), пространство осмысления эстетического расширяется. Так, Т. Бинкли полагал, что «все, от музыки до математики, может быть рассмотрено эстетически. Это основание для традиционной эстетики прекрасного – качества, находимого одновременно и в искусстве, и в природе» [4, с. 315]. Оставим за скобками самостоятельную проблему понимания эстетического в непосредственной связке с категорией прекрасного, чтобы более детально остановиться на тех путях, по которым отправилась философская мысль, отстаивающая автономность эстетического. Стоит отметить, что автономность эстетического вскрывается через анализ целого спектра концептов, при помощи которых исследователи хотели бы поближе подобраться к эстетическому *res*. К их числу относятся, прежде всего, понятия эстетического опыта и эстетического отношения.

Если начать с понятия эстетического опыта, можно привести в пример определение Т. Бинкли: «Эстетический опыт – это нечто, имеющее целью «самое себя». В конечном счете, эстетика появилась, чтобы трактовать предмет эстетического восприятия как род иллюзии, поскольку ее «реальность», то есть реальность незаинтересованного восприятия, становится оторванной от реальности практического интереса» [4, с. 294–295]. Разработка понятий незаинтересованности и целесообразности стала ключевым направлением также и для концептуализации понятия эстетического отношения, представленной, к примеру, в работах Дж. Стольница. Как кажется, в этом пункте мы находим прямые отсылки к Канту, указывавшему, что «всякий интерес

вредит суждению вкуса и лишает его беспристрастности, особенно если этот интерес не предпосылает целесообразность чувству удовольствия, как это делает интерес разума, а основывает ее на нем; последнее всегда происходит в эстетическом суждении, поскольку что-либо радует или печалит» [3, с. 91]. С другой стороны, нельзя не отметить, что зачастую философы следуют не духу, но букве учения Канта и закономерно сталкиваются с трудностями. По мнению А.Е. Радеева, «...в концепции эстетического отношения, предложенной Стольницем, «незаинтересованность» оказывается «больным» местом...» [5, с. 39]. Мы полагаем, что это утверждение касается не только конкретной теории, но самой идеи аналитики незаинтересованности и целесообразности, взятых в контексте предельной формализации.

Между тем ситуация современности актуализирует новые смыслы эстетического. Феномен эстетизации, связанный не только с «прямой» коммодификацией навязываемых обществом потребления чувственных впечатлений, но и с массовизацией и деиерархизацией художественного, зачастую воспринимается как неизбежность. Расширение философского понимания эстетического в направлении, проложенном И. Кантом, может показать выход из сложившегося теоретического тупика. В современном мире фрагментированной цифровой реальности на первый план выступает целесообразность в ее кантовской трактовке как понимание целого, в котором единичное не есть типовое, но уникальное, взятое в гармонии целостного мировосприятия. В данном контексте наиболее удачным представляется нам «рабочее определение» эстетического опыта, предложенное А.Е. Радеевым: «Под «опытом», если он «эстетический», имеется в виду испытывание особой встречи с единичным» [6, с. 61]. Такой подход подразумевает преодоление сугубой формализации явлений, отражающих атрибуты эстетического восприятия. Момент единичности, уникальности переживаемого опыта вовсе не обязательно отправляет нас в направлении пресловутого «психологизма», ложно понятой субъективности. Возможным является истолкование опыта как переживания, сталкивающего

субъекта одновременно с самим собой и внеположенной ему реальностью, становящейся эстетической в событии как со-бытии, присвоении и освоении себя иного. Как точно отмечает А.А. Грякалов, «эстетическое обращено к открытости события – так создается основание для представления особой целостности, отличной от мировоззрения, от проекта, от картины мира, но сохраняющей в своей данности следы предшествующих опытов понимания» [7, с. 56]. Эстетическое как пространство свободы *Homo Aestheticus* предполагает не вседозволенность эстетических заявлений, но является сферой бытования человеческих смыслов, противостоящих алгоритмам цифровой реальности. В контексте современности кантовское наследие приобретает особое значение, позволяя выявить «точки роста» эстетического знания и перспективы дальнейших исследований.

Литература

1. *Кант И.* Сочинения: в 6 т. / И. Кант. – М.: Мысль, 1966. – Т. 5. – 564 с.
2. *Де Дюв Т.* Именем искусства. К археологии современности / Т. де Дюв. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. – 192 с.
3. *Кант И.* Критика способности суждения / И. Кант. – М.: Искусство, 1994. – 367 с.
4. *Бинкли Т.* Против эстетики / Т. Бинкли // Американская философия искусства: основные концепции второй половины XX в. – анти-эссенциализм, перцептуализм, институционализм: антология. – Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссей, 1997. – С. 289–318.
5. *Радеев А.Е.* Спор об эстетическом отношении: история и проблема / А.Е. Радеев // Вопросы философии. – 2017. – № 5. – С. 35–46.
6. *Радеев А.Е.* Что же имеется в виду под опытом, когда мы называем его эстетическим? / А.Е. Радеев // Вестник СПбГУ. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. – 2016. – Вып. 4. – С. 53–62.

7. Грякалов А.А. Эстетическое и политическое в контексте пост-современности: топос Homo Aestheticus / А.А. Грякалов // Вопросы философии. – 2013. – № 1. – С. 49–57.

УДК 1:304.2

КАТЕГОРИЯ ВРЕМЕНИ КАК ОСНОВА РЕКОНСТРУКЦИИ ЭСТЕТИЧЕСКОГО ОПЫТА В ПОСТ-ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Кадушина Анастасия Петровна

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Мартыгин Артур Юрьевич

Северо-Западный институт управления РАНХиГС,

Санкт-Петербург, Россия

Аннотация

Статья представляет собой исследование феномена времени как априорной формы чувственности в контексте пост-постмодернистской эпохи, характеризующейся глубокой дестабилизацией и распадом традиционных метанарративов. Авторы, опираясь на философские концепции Канта и Гуссерля, утверждают, что, несмотря на фрагментарность и хаотичность, свойственные современному обществу, время сохраняет свою априорность как универсальная форма чувственного опыта. Они подчеркивают, что именно через категорию времени человек пытается придать смысл своему существованию, справиться с вызовами пост-постмодернистской эпохи и реконструировать собственный эстетический опыт.

Ключевые слова: всеобщая форма, чистое созерцание, априорная форма чувственности, время, трансцендентальное значение, элиминация эмпирического опыта, эстетический опыт.

THE CATEGORY OF TIME AS A BASIS FOR RECONSTRUCTING AESTHETIC EXPERIENCE IN POST-POSTMODERN CULTURE

Kadushina A.P.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Martygin A.Yu.

*North-West Institute of Management of the RANEPА,
Saint Petersburg, Russia*

Abstract

The article is a study of the phenomenon of time as an a priori form of sensuality in the context of the post-postmodern era characterized by deep destabilization and disintegration of traditional metanarratives. The authors, drawing on the philosophical concepts of Kant and Husserl, argue that despite the fragmentation and chaotic nature of modern society, time retains its a priori character as a universal form of sensual experience. They emphasize that it is through the category of time that man tries to give meaning to his existence, to cope with the challenges of the post-postmodern era and to reconstruct his own aesthetic experience.

Keywords: universal form, pure contemplation, a priori form of sensuality, time, transcendental meaning, elimination of empirical experience, aesthetic experience.

«Вне нас мы не можем созерцать время, точно так же, как не можем созерцать пространство внутри нас. Что же такое пространство и время? Есть ли они действительные сущности, или они суть лишь определения или отношения вещей, однако такие, которые сами по себе были бы присущи вещам, если бы даже вещи и не созерцались? Или же они суть определения или отношения, присущие одной только форме созерцания и, стало быть, субъективной природе нашей души,

без которой эти предикаты не могли бы приписываться ни одной вещи?» [1, с. 51], – писал И. Кант.

Кант считал, что время является трансцендентальной формой *intuitio pura*, априорной структурой, через которую мы воспринимаем, организуем и элиминируем опыт. Для него время является не эмпирическим понятием, производным от опыта, а скорее необходимым условием для самого этого опыта – его всеобщей формой, способом, которым наше сознание упорядочивает свои внутренние состояния, придавая им последовательность. Он выделял ряд априорных свойств времени: одномерность, непрерывность, необратимость и бесконечность. Эти свойства не могут быть выведены из опыта, поскольку они предшествуют ему и делают его возможным.

Э. Гуссерль предлагал иной путь, исследуя время как имманентное явление, конституируемое трансцендентальной субъективностью: «Наша феноменология станет сущностным учением не о реальных, но сущностным учением о трансцендентально редуцированных феноменах» [2, с. 246]. Он утверждал, что время не является внешним по отношению к сознанию, а скорее является неотъемлемой частью его структуры. Гуссерль различал объективное время, измеряемое часами и календарями, и субъективное время, переживаемое в потоке сознания, которое является более фундаментальным, поскольку раскрывает динамическую природу сознания и его способность связывать прошлое, настоящее и будущее в единую временную структуру.

Однако и Кант, и Гуссерль не только рассматривали время как трансцендентальную структуру сознания, которая делает возможным всякий опыт, но и подчеркивали важность различия между объективным и субъективным временем – между линейным, количественным и измеряемым и нелинейным, качественным и внутренне переживаемым временем. Это различие имеет решающее значение для понимания эстетического опыта, поскольку оно позволяет нам признать, что и объективные, и субъективные аспекты времени влияют на наше восприятие и интерпретацию художественных произведений. Например,

музыкальное произведение разворачивается во времени объективно – ноты следуют друг за другом в определенной последовательности. Однако наше восприятие музыки субъективно – мы можем переживать ее как быстрый или медленный, радостный или грустный поток, в зависимости от нашего настроения, опыта и людей, прослушивающих вместе с нами мелодию. Не случайно вспоминается Э. Мах, который призывает строго различать объективную реальность и пределы мышления, заключенные в опыте: «Мы не должны считать основами действительного мира те интеллектуальные вспомогательные средства, которыми мы пользуемся для постановки мира на сцене нашего мышления» [3, с. 432].

В пост-постмодернистской культуре, где доминирует нелинейное и фрагментированное понимание времени, размышления Канта и Гуссерля приобретают особую актуальность. Они предоставляют теоретическую основу для исследования того, как субъективные переживания времени формируют наш эстетический опыт и как художественные произведения могут бросать вызов и подрывать традиционные концепции времени. Дело в том, что в сложном и динамичном ландшафте пост-постмодернистской культуры категория времени приобретает решающий для себя статус – основу для реконструкции эстетического опыта. Сочленение постмодернистской критики линейных нарративов [4, 5] и пост-постмодернистского акцента на нелинейности и разрыве [6] создает необходимость переосмысления хронотопа как основополагающего элемента эстетического восприятия.

Постмодернистская интерпретация времени отвергала господствующую парадигму прогрессивного, однородного времени, заменяя ее на множественность временных рамок и фрагментированных повествований [4]. Художники и режиссеры отходили от классических повествовательных структур и вместо этого исследовали фрагментированные хронологии, параллельные временные линии и циклические паттерны. Зрители были вынуждены вновь и вновь переосмысливать линейность своего восприятия времени в разбитом на дискретные

фрагменты повествования. В повествовании, бросающем вызов стандартным концепциям начала, середины и конца. Так, в художественных произведениях постмодернизма деконструкция времени проявляется в разрушении линейности повествования, использовании множественных точек зрения и временных пластов, а также в игре с ожиданиями читателя. Роман Хулио Кортасара «Игра в классики» (1963) предлагает читателю несколько вариантов прочтения, разрушая иллюзию линейного развития сюжета и превращая процесс чтения в интерактивную игру. Итало Кальвино в романе «Если однажды зимней ночью путник» (1979) деконструирует традиционные представления о сюжете и времени, представляя читателю серию начал разных романов, которые обрываются на самом интересном месте, создавая эффект незавершенности и фрагментарности. Владимир Дудинцев в романе «Белые одежды» (1988) переплетает разные временные пласты, показывая, как историческое прошлое влияет на настоящее и формирует коллективную память. Ален Рене в фильме «Хиросима, любовь моя» (1959) переплетает воспоминания героини о Хиросиме с ее любовной историей, исследуя темы памяти, травмы и субъективности восприятия времени. Квентин Тарантино в фильме «Криминальное чтиво» (1994) мастерски использует нелинейную структуру повествования и разные временные пласты, создавая сложную и запутанную мозаику событий, которая отражает хаотичность и непредсказуемость жизни.

Эстетические практики в пост-постмодернистской культуре, наоборот, отражают все большее стремление к стабильности. Художники и режиссеры, не отказываясь полностью от фрагментарности и нелинейности, все чаще обращаются к более традиционным формам повествования, используя время как структурирующий элемент для создания более целостного и осмысленного эстетического опыта. Например, в современной литературе можно наблюдать возвращение к реалистическим формам повествования, где события разворачиваются в хронологической последовательности. При этом авторы не отказываются от экспериментов с формой и языком, но они используют

эти приемы для обогащения и углубления повествования, а не для его дестабилизации. В кинематографе также можно наблюдать тенденцию к возвращению к классическим формам повествования, где сюжет разворачивается линейно и логично. Режиссеры все чаще используют хронологический порядок событий для создания более понятного и доступного зрителю повествования. Кроме того, возросшее признание роли памяти и ностальгии в пост-постмодернистском эстетическом опыте подчеркивает сложное и нюансированное понимание времени. Память и ностальгия создают субъективную связь между прошлым и настоящим, расширяя границы эстетического опыта за пределы непосредственной чувственной сферы. Они позволяют зрителям воскрешать личные воспоминания и коллективную историю, создавая многогранную интерпретацию художественных произведений.

Одним из примеров пост-постмодернистского искусства, в котором ярко проявляется тенденция к упорядочиванию и стабилизации через обращение к времени, является творчество британского художника Дэмиена Херста. В своей известной серии работ «Естественная история» Херст помещает различных животных (акулу, овцу, корову) в формальдегид, останавливая время и создавая иллюзию вечности. Другим примером может служить творчество американского режиссера Уэса Андерсона. В своих фильмах Андерсон создает тщательно продуманные и стилизованные миры, в которых все детали подчинены общему эстетическому замыслу. Время в фильмах Андерсона течет плавно и непрерывно, создавая ощущение гармонии и упорядоченности.

В литературе пост-постмодернизма можно наблюдать возвращение к реалистическим формам повествования, где события разворачиваются в хронологической последовательности, а причинно-следственные связи играют важную роль в развитии сюжета. Примером может служить роман Мэрилин Робинсон «Gilead» (2004), представляющий собой серию писем умирающего пастора своему сыну. Временная линейность повествования, организованная в форме эпистолярного

романа, создает эффект интимности и достоверности, позволяя читателю глубже проникнуть во внутренний мир героя и проследить эволюцию его мыслей и чувств. Другим примером является роман Джонатана Франзена “The Corrections” (2001), в котором история семьи Ламберт разворачивается в хронологическом порядке, переплетая судьбы отдельных персонажей и создавая многогранную картину американского общества на рубеже веков. Реалистичный стиль письма и внимание к деталям повседневной жизни подчеркивают стремление автора к созданию целостного и правдоподобного художественного мира.

В кинематографе пост-постмодернизма также наблюдается тенденция к использованию линейного повествования и хронологического порядка событий. Фильм Ричарда Линклейтера “Boyhood” (2014), снимавшийся в течение 12 лет, представляет собой уникальный пример хроники взросления главного героя в реальном времени. Линейное повествование и отсутствие искусственных приемов монтажа создают эффект подлинности и позволяют зрителю сопереживать герою на протяжении всего его жизненного пути. В фильме Уэса Андерсона “The Grand Budapest Hotel” (2014), несмотря на использование флешбэков, основная история разворачивается линейно, создавая ощущение ностальгического путешествия в прошлое. Фильм Кеннета Лонергана “Manchester by the Sea” (2016), исследуя темы горя и потери, также использует линейное повествование для создания эмоционально напряженного и психологически убедительного портрета главного героя.

Таким образом, категория времени в пост-постмодернистской культуре приобретает новое значение. Она становится инструментом для реконструкции эстетического опыта, позволяющим преодолеть хаос и фрагментарность постмодернизма и найти новые формы осмысления реальности. Пост-постмодернизм не отказывается полностью от постмодернистского наследия, но стремится к его интеграции в новую систему ценностей, где время играет ключевую роль. Время,

воспринимаемое как нечто стабильное и неизменное, становится опорой для человека в условиях постоянно меняющегося мира. Именно через время, через обращение к памяти и истории, через построение более когерентных нарративов, человек пост-постмодерна стремится обрести утраченную целостность и найти новые смыслы в чистом созерцании бытия.

Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант; пер. с нем. Н.О. Лосского. – М.: Академический проект, 2020. – 567 с.
2. *Гуссерль Э.* Избранные работы / Э. Гуссерль; сост. В.А. Куренной. – М.: Территория будущего, 2005. – 464 с.
3. *Мах Э.* Механика. Историко-критический очерк ее развития / Э. Мах. – Ижевск: Ижевская республиканская типография, 2000. – 456 с.
4. *Jameson F.* Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism / F. Jameson. – Durham: Duke University Press, 1991. – 432 p.
5. *Lyotard J.-F.* The Postmodern Condition: A Report on Knowledge / J.-F. Lyotard. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. – 110 p.
6. *Kirby A.* Digimodernism: How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure our Culture / A. Kirby. – London: Continuum, 2009. – 256 p.

УДК 1

«Х», «ПЕРЛ» И «МАКСИН». ВОЗВЫШЕННОЕ КАНТА КАК ПОДАВЛЕННАЯ СЕКСУАЛЬНОСТЬ

Либерман Самсон Александрович

Камальдинов Камиль Ремисович

Гаврилова Софья Андреевна

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Аннотация

В статье представлен анализ трилогии фильмов Тая Веста «Х», «Перл» и «Максин». Показано, как они через призму хоррор-фильма раскрывают тему сексуального подавления и вытеснения желания. Также в работе проведено сравнение подавления сексуальности и возвышенного Канта: как они работают и чем схожи.

Ключевые слова: подавление, возвышенное, вытесненное, женский гнев, желание, сексуальность.

“X”, “PEARL” AND “MAXXXINE”. KANT’S SUBLIME AS SUPPRESSED SEXUALITY

Lieberman S.A.

Kamaldinov K.R.

Gavrilova S.A.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

The article presents an analysis of the trilogy of films by Ty West “X”, “Pearl” and “Maxxxine”. How they explore the theme of sexual repression and repression of desire through the prism of a horror film. The work also compares the suppression of sexuality and the sublime of Kant: how they operate and how they are similar.

Keywords: suppression, sublime, repression, female rage, desire, sexuality.

Подавление

В 2022 г. режиссер Тай Уэст выпускает свой дебютный хоррор «Х», что послужило началом целой трилогии («Х», «Перл» и «Максин»). В работе преимущественно будут рассмотрены первые два фильма из-за связующей истории героини Перл. Следует отметить, что главной фокальной точкой трилогии является гендерно окрашенные сексуальность, гнев и желание. И собирательным персонажем в отношении этой точки является Перл.

В чем главная подоплека фильма? Женская открытая сексуальность и выражение желания стигматизируется не только религиозными институтами, но и патриархальным обществом в целом, а ярость, гнев и насилие, исходящие от женщин, всегда негативно окрашены. В медиа сексуальные или грубые героини чаще предстают антигероями и злодейками, так как желание мужчин на гнев – праведное и открытое, а женщины вынуждены постоянно скрывать гнев и собственную сексуальность. И это «скрывание» происходит в том числе из-за реверсивной травмы подавления или первобытного подавления.

Подавление желания и сексуальности как очевидная мысль проглядывается во втором фильме трилогии – «Перл». Главная героиня, сыгранная Мией Гот, живет на ферме. На дворе 1918 г., ее муж на Великой войне, а по их городку разошлась «испанка». В связи со всем вышесказанным мать Перл, немецкая эмигрантка и также подавленная фигура, запрещает ей покидать ферму. Отец Перл парализован из-за испанского гриппа, в связи с чем ее мать также сексуально подавлена, подавлены и желания матери. Более того, мать перенимает на себя роль отца, становясь диктующей фигурой. Она – Большой Другой, диктующий Перл желание отказа от желания.

Кажется, что фильм будет исследовать фрейдовский отказ от убийства отца. На это намекает и мать как фигура «господина

означающего», и собственный отказ матери от убийства отца (она остается покорной мужу, даже когда он буквально становится теневой пассивной фигурой), и покорность Перл перед матерью, а «...покорное желание способно радоваться только своей собственной покорности» [2, с. 6]. Однако при просмотре фильма мы понимаем, что Перл на образном уровне отличается от своей матери. Она ходит с высоко поднятой головой, во всем ярком, ее шея открыта, что является полной противоположностью ее матери: всегда с высоким воротником, сутулой, тянущейся к земле. И это чистый образный ряд Кафки [2, с. 7]. Как пишут Делез и Гваттари, опущенная голова у Кафки является олицетворением «блокированного, угнетенного или угнетающего, нейтрализованного желания...», а поднятая голова – «желание, которое поднимается или уклоняется...», желание, противостоящее диктату.

Желание Перл «поднимается» в танце. В начале XX в. танец был почти единственным дозволенным пространством, где женщины могли открыто выражать и исследовать желание и страсть. В 1900-х гг. в Америке и Великобритании началась “dance mania” («танцевальная мания») или “dance craze” («помешательство на танцах»), которое как современники, так и более поздние историки связывали с новыми формами раскрепощения женщин. Танец позволял воплощать трансгрессивные фантазии как о гендере, так и о власти. Но не все так просто.

В известной сцене истерики Перл танцует перед цензорами в надежде попасть в танцевальную группу, но ей отказывают. Так раскрывается главный мотив фильма – Большой Другой всегда побеждает. Перл, совершив буквальное и символическое убийство отца (точнее фигуры отца в лице ее матери), убивает затем и парня, который ее использовал (а он играет в фильме фигуру либерального капитализма, обещающего женщинам, что с мужчинами их жизнь пойдет на лад). И в этом смысле подавленная сексуальность Перл очень схожа с возвышенным Канта. Точнее – возвышенное в фильме является через насилие. Именно при насилии Перл переживает кантовский опыт. Перл кажется, что на ферме для нее ничего нет, однако оказывается,

что, пусть и не напрямую через свою сексуальность, но через насилие она переживает глубину, чувствует возвышенное. Но об этом чуть позже.

Наступает вроде счастливый финал: злодеи убиты, все двери открыты. Однако Перл отказывают и в единственном ее наслаждении – в танце, отказывают из-за того, что она не блондинка с юга. Тем самым приходит понимание, что за одним Большим Другим всегда будет Другой поБольше. И после встречи с очередным Большим Другим, после «отказа в танце», подавленное Перл становится вытесненным.

Вытеснение

Вытесненное желание Перл четче всего проглядывается в первом фильме трилогии, в «Х», который начинается с того, что съемочная команда приезжает на ферму уже постаревшей Перл снимать порно. Перл замечает процесс съемок и начинает убивать. Из всех героев в живых остается только Максин. На первый взгляд может показаться, что это классический хоррор-ход – сумасшедшие старики убивают бедную прогрессивную молодежь. Однако дело не в сумасшествии или желании режиссера пустить по линзам камер свиную кровь. Дело в сексе. Перл так же, как и во втором фильме, подавлена в своих желаниях и сексуальности. Но уже по причине своего возраста. Она с завистью смотрит на молодые тела Максин и ее коллег. Смотрит на то, чего она уже не получит. Буквально смотрит на свое неисполнимое желание в лице Максин. В фильме есть сцена, где Перл ложится в одну кровать со спящей Максин и пытается коснуться своего желания, пытается его реализовать, она буквально видит его представленным. Эффект усиливает тот факт, что Перл и Максин играет одна и та же актриса. Выше мы отметили, что мать Перл из второго фильма выступает в роли Большого Другого. Максин же в «Х» выступает как объект желания. И это две разные плоскости существования желания – диктат желания (ее матерью) и недостижимость желания (в лице Максин). Однако следствием обоих случаев – вытеснение через травму фигурой матери и «метатравму времени» (то есть травму, не имеющую историчности

и конкретной точки во времени, она «разлита» по времени, она процессуальна) является пространством абсолютной травмы. Таким образом, травма матерью-отцом вызвала первичное вытеснение, а метатравма времени – вторичное вытеснение. При первичном (изначальном) вытеснении происходит подавление сексуальности, подавление желания Большим Другим. Вторичное вытеснение – вытеснение вытеснения. Вытесненное (которое? или в обоих случаях?) возвращается в качестве насилия, в аберрантной форме. Так идеология капитализма влияет на женщин.

Идеология современного (точнее постсовременного) капитализма устроена как ризома. Она напоминает собой икосододекаэдр – сферу, сформированную из других поверхностей, из кусков различных дискурсов, не имеющую центра и глубины. Она даже не пародирует свою предыдущую, индустриальную, монолитную и историофицированную форму. Она – пастишь, поставленный на сцене психологического аппарата капитализма. Но на сцене представлен, но не реализуем, лишь страх «ничего нет». На сцене присутствие абсолютного отсутствия. И этот страх порождает шок, который проходит через постоянное вытеснение. И возвращается этот страх в виде аффектов, покрывающих это самое «ничего нет» (так же устроена и ризома – вокруг ничего – сетка идей. Вокруг «ничего нет» – сетка аффектов). И эти аффекты конвертированы в бред. А формой постмодернистского капитализма как раз-таки и является бред [4, с. 21].

Итак, такова логика постмодернистского капитализма, возникшего после 1968 г. И тут стоит сослаться на Марка Фишера и его «Капиталистический реализм». С точки зрения Фишера, капитализм настолько «вшил» во все сферы жизни, что его логика проявляется буквально во всем: «Для большинства жителей Европы и Северной Америки в возрасте до двадцати лет отсутствие альтернатив капитализму даже не является проблемой. Капитализм легко захватывает горизонты мыслимого. Джеймисон с ужасом писал о том, как капитализм проник в само бессознательное. Сегодня сам факт того, что

капитализм колонизировал область грез и желаний людей, настолько бесспорен, что даже не заслуживает комментария» [3, с. 26].

Логика системы, наложенная на индивида (энергетическую единицу этой системы), заставляет Перл (как фигуру женщины в капитализме) подавлять и вытеснять желание, представлять его в лице Максина. А так как капитализм не предлагает ничего взамен, единица системы действует сообразно системе. Ее вытесненное возвращается в аберрантной в форме насилия. И насилием она находит путь противостояния системе (в первом фильме это противостояние против индустрии эксплуатации тела, во втором – диктату желания). Именно женское насилие, женский гнев – это то, что капитализм все еще не может фетишизировать.

Фетишизация женского гнева невозможна, но женский гнев сексуализируется, превращая женщину в уже привычный системе объект желания. Например, в уравнении «убийство = секс» (чтобы изобразить секс, Перл с определенным ритмом вонзает нож, то есть пенетрирует, в тело жертвы).

Перл страдает паранойей и видит свидетельство неудовлетворенного желания во всем. Вся среда становится враждебной, и чем сильнее желание секса, тем больше желание убивать. Перл – страшное отражение, так как вместо идеальной желанной женщины, наделенной красотой и желающей секса, она является конвенционально непривлекательной и жадной до насилия.

Да, женский гнев не коммодифицирован, он сексуализирован. Он также находится в состоянии подавления. Женскую сексуальность пытались выхватить из лап рынка феминистки второй волны, но в итоге сделали ее лозунгом либерального капитализма, что стало вторичным вытеснением («забвение забвения» [2, с. 59]). В отличие же от нее женский гнев не стал звеном реификации, так как дисбалансирует товарные бессодержательные отношения. Товар “female rage” не может стать полноценным участником рынка. Он подавлен, но не вытеснен.

Подавление постмодернистской капиталистической логикой сексуальных девиаций и сексуальности также очевидно проявляется и в распространении этой логики на «новых ультраправых» и их заявлениях в отношении сексуальности левых: «Топливом для чумы фантазий постмодернистского фашизма являются не размышления о каком-то образе будущего или грядущем расовом или патриархальном порядке, а красочные, сочно и со вкусом описанные картины вырождения и сексуальности левых. Последние являются целым поджанром консервативных блогов» [4, с. 22]. Из этого следует вывод, что сама система фашизирована, она имеет фашизм в своей сетке дискурсов, в своей ризоме: «...фашист – это тот, кто получает наслаждение, наказывая Другого за те наслаждения, которые самому фашисту запрещены» [4, 23]. Таким образом постмодернистский капитализм навязывает свою эстетику, свое Возвышенное и чувство возвышенного. Он чувствует себя комфортно в своих рамках и в своем гиперпотоке. Система вполне резонно наказывает другого за девиацию, за невыгодную сексуальность и желание, подавляя и вытесняя их, так как самой системе это не выгодно, ей это противопоказано.

Возвышенное

Выше по тексту неоднократно упоминалось Возвышенное Канта. При чем здесь оно? Подавленная сексуальность (желания) Перл и ее возвращение в насилие работает так же, как и возвышенное. Что возвышенное, что желание секса (а точнее – насилия) свидетельствуют, *«что духа «коснулось» определенное «слишком», слишком для того, что он может с этим поделать»* [1, с. 61]. Подавление сексуальности не вербализовано, не отмечено во времени. Перл видит лишь представленность подавления в своей матери, в Большом Другом. А в Максин она видит представленность вытесненных сексуальности и желания. И ее дух, и ее психологический аппарат стремятся к представленности ее сексуальности, ее желаний, однако они уже находятся в поле вытесненного, за пределами «потока». Так возвышенное репрезентируется в насилии. Страх «ничего нет» нереализуем, так как всегда что-то есть,

и это «что-то есть» – возвышенное. У Перл страх нереализации ее сексуальности и желание, и именно в насилии Перл чувствует Возвышенное, что что-то есть. И именно при насилии ее «касается слишком», она получает удовольствие, но страдания продолжаются. Возвышенное нереализуемо, как и ее подавленная сексуальность и желания, как и страх «ничего нет».

И капитализм как раз-таки не может схватить тот опыт, о котором говорит Кант. Он не может вобрать в себя эту девиацию, так как весь постмодернистский капитализм устроен по принципу редукции, по принципу иронического и циничного отношения к реальности. Все, что ему остается как системе – это наказывать за подобную девиацию, заставлять страдать и клеймить виной. Поэтому тот же мужской гнев коммодифицирован (один из фильмов Гая Ричи с благородным героем Джейсона Стейтема, который спасает сына, буквально называется «Гнев человеческий»), потому что это неотъемлемый товар, это то, что было в культуре, начиная с древних греков (например, Зевс и Пандора – классический сюжет праведного гнева мужчины и вины женщины), и капитализм эту культуру поглотил.

Литература

1. *Лиотар Ж.-Ф.* Хайдеггер и «евреи» / Ж.-Ф. Лиотар. – СПб.: Machina, 2014. – 206 с.
2. *Делез Ж.* Кафка: за малую литературу / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015. – 112 с.
3. *Фишер М.* Капиталистический реализм / М. Фишер. – М.: Ультракультура 2.0, 2010. – 144 с.
4. *Квачев В.* Without an agenda: диалектика безразличия и фашизм в XXI в. / В. Квачев // Локус 3 / отв. ред. С.А. Либерман. – Казань: Локус, 2022. – С. 20–23.

ЭТИЧНОСТЬ ЦИФРОВОГО «ВОСКРЕШЕНИЯ» АКТЕРОВ В КИНОИНДУСТРИИ

Касимова Диана Каиржановна

Петрова Наталья Николаевна

*Казанский национальный исследовательский технический
университет имени А.Н. Туполева – КАИ, Казань, Россия*

Аннотация

Современные технологии все сильнее размывают границы морали, создают ситуации и проблемы, отношение к которым еще не было выработано в рамках сложившихся этических норм. Одной из крупнейших вех формирования новой реальности стала реалистичная компьютерная графика, позволяющая по-новому взглянуть на такое фундаментальное понятие как смерть. В статье рассматриваются новации киноиндустрии, в том числе технологии цифрового «воскрешения» актеров с точки зрения моральных норм и оценок. По нашему мнению, подобное использование технологий является безнравственным, поскольку оно демонстрирует неуважение к ушедшему актеру и наносит моральный ущерб близким умершего. Использование образа ушедшего актера может рассматриваться как крайняя мера в целях успешного завершения работы над фильмом, но не должно являться повсеместным приемом для привлечения зрителей.

Ключевые слова: этика, мораль, смерть в философии и психологии, киноискусство, современные технологии.

THE ETHICS OF DIGITAL “RESURRECTION” OF ACTORS IN THE FILM INDUSTRY

Kasymova D.K.

Petrova N.N.

*A.N. Tupolev Kazan National Research Technical University – KAI,
Kazan, Russia*

Abstract

Modern technologies are increasingly blurring the boundaries of morality, creating situations and problems that have not yet been treated within the framework of established ethical norms. One of the biggest milestones in the formation of a new reality is realistic computer graphics, which allows in many spheres, including the film industry, to take a new look at such a fundamental concept as death. The article considers the technologies of digital “resurrection” of actors from the point of view of moral norms and evaluations. In our opinion, such use of technology is immoral, as it demonstrates disrespect for the departed actor and causes moral damage to the loved ones of the deceased. The use of the image of a departed actor can be considered as a last resort in order to successfully complete a movie, but should not be a universal technique to attract viewers.

Keywords: ethics, morality, death in philosophy and psychology, film art, modern technologies.

Новейшие технологии становятся краеугольным камнем этических проблем по многим причинам: замещение человеческого труда автоматизированными системами, использование авторских работ в качестве обучающего материала для нейронных сетей, стирание границ между реальным и нереальным. Последний пункт включает широкий спектр применения разнообразных технологий. В данном исследовании акцент сделан на использовании образов актеров после их

смерти, поскольку данный вопрос вызывает множество разногласий с точки зрения моральных оценок.

Актуальность данной работы обоснована участвовавшими случаями использования компьютерной графики с целью создания коммерческого продукта в киноиндустрии. Новизна работы обусловлена малым количеством русскоязычных исследований, посвященных этой теме. Целью работы является установление этичности подобного применения технологий и оценка их приемлемости.

В раннем кинематографе использовались разнообразные техники для завершения съемок после смерти актера, однако они включали в себя использование отснятых ранее кадров и их ручную доработку (вырезание лица из кадра, приклеивание другой одежды, поворот кадра). Использование кадров с настоящим живым человеком, как правило, не подвергалось этическим и моральным оценкам.

В настоящее время, благодаря компьютерным технологиям, спектр использования образа актера, в том числе и ушедшего из жизни, значительно расширился. Существует множество способов «вернуть к жизни» актера для продолжения съемок. Если раньше смерть актера могла стать причиной прекращения работы над фильмом, то теперь можно использовать существующие кадры с целью создания цифровой трехмерной копии внешности человека. Такие трехмерные модели впоследствии подвергаются обработке с наложением движений, мимики и артикуляции, а результат визуально неотличим от оригинала [1]. Еще один распространенный вариант применения компьютерных технологий в съемках – омоложение актера в кадре. Актер, непосредственно принявший участие в съемке, подвергается визуальной обработке с целью повышения внешней привлекательности. Эта практика широко распространена в компании Disney: обработке подвергались такие актеры, как Роберт Дауни-младший и Сэмюэль Л. Джексон. Значимым примером является фильм «Бегущий по лезвию 2049», где омоложение было необходимо с точки зрения сюжета, при том, что актриса, игравшая эту роль в первой части кинофраншизы, жива [2].

Использование образов актеров, присутствовавших в начале съемок в известной мере может быть оправдано целесообразным использованием средств для завершения проекта. Однако существуют кинофильмы и рекламные видеоматериалы, использующие образы актеров в качестве торговых брендов. К примеру, британская шоколадная марка “Galaxy” в 2013 г. использовала образ Одри Хепберн. В данном случае родственники дали на это согласие, хотя сама актриса никогда в рекламе не снималась [3].

Право распоряжаться образом умершего обычно остается за наследниками – родственниками и близкими людьми, а в случае отсутствия таковых – их агентами и менеджерами. Несмотря на денежную компенсацию, обеспеченную наследникам, использование образов умерших в целях коммерческой выгоды у многих вызывает вопросы с точки зрения этичности и уместности. Неслучайно известный, но ныне почивший актер Робин Уильямс в своем завещании указал, что запрещает использовать свой образ после смерти. Вероятно, прямое изъявление своей воли относительно этого неоднозначного вопроса станет распространенным решением среди актеров [1].

Сегодня проблему моральных оценок актуализирует использование нейросетевой технологии *deepfake* (англ. *deep* – глубокий, *fake* – подделка, то есть подделка с помощью глубокого обучения). Эта технология удешевляет процесс замены лиц на отснятом материале во много раз. Ранее она использовалась редко из-за плохого качества результата, но на данный момент нейросети способны обрабатывать видеоматериал намного качественнее и убедительнее. Таким образом, внешность актеров могут начать использовать на регулярной основе в качестве средства воздействия на публику с целью вызвать ностальгию и доверие к качеству фильма [1].

В литературе можно встретить различные аргументы как за, так и против использования описанных технологий. Одним из самых убедительных их них является утверждение, что сам принцип существовал еще до появления компьютерной графики, изменились лишь

инструменты для выполнения такого вида монтажа, но прежней осталась суть [4]. Некоторые авторы разграничивают уважительное использование образов и сугубо коммерческое. Так, использование образа английского писателя Терри Пратчетта в телевизионном проекте, посвященном борьбе с болезнью Альцгеймера, можно считать уважительным. Сам писатель страдал от этого заболевания, и его пусть нереальное присутствие среди других известных людей, чьи жизни деменция также затронула, было оправданным, поскольку само мероприятие было направлено на сбор средств для исследования данного заболевания и должно было показать важность поставленной цели [5].

Нередко использование образа ушедшего актера ограничивается желанием создателей нажиться на культурном наследии и статусе личности. Упомянутая выше реклама шоколада “Galaxy” не несла в себе глубокого подтекста и уважения к Одри Хепберн, поэтому является примером использования, выгодного лишь с коммерческой точки зрения. Еще одним образцом неудачной попытки «оживления» актера в рекламных целях может служить реклама виски бренда “Johnnie Walker” в Китае. Равнодушие к деталям биографии актера Брюса Ли привело к тому, что в рекламном ролике прозвучал другой диалект китайского языка, на котором сам Брюс Ли не говорил. Актер, которому позже в ролике заменили лицо на лицо Брюса Ли, разговаривал на диалекте Путунхуа, а Брюс Ли – на мандаринском. Более того, сам Брюс Ли никогда не употреблял спиртного [5].

Еще одним моральным аспектом данной проблемы является понятие скорби. Новейшие технологии уже сейчас позволяют некоторым пережить смерть близких. К примеру, мать, потерявшая маленькую дочь, смогла встретиться с ее цифровой копией в виртуальной реальности. Помимо этого, существуют сервисы, способные по переписке воссоздать манеру общения человека, и с такой копией можно продолжать общаться [6].

Этично ли использовать подобные технологии для искусственного продления жизни близкого человека? Психологи сходятся во

мнении, что скорбь от потери близкого – это естественная, хотя и тяжелая реакция, которую нет нужды маскировать и прятать. Члены семьи проходят через различные стадии адаптации к смерти близкого человека. С этой точки зрения, использование технологий, мимикрирующих под умершего, может лишь оттянуть последнюю стадию этой адаптации – непосредственно принятие факта и, как следствие, продлить скорбь и горе [7].

Решение близких об использовании образа их родственника в киноиндустрии и рекламе после смерти актера может быть основано на психологическом желании продлить существование этого человека. Негативным мотивом такого решения может быть стремление получить «легкие» деньги, пользуясь славой известной личности. Вместе с тем не стоит считать предосудительным намерение родственников или иных законных лиц помочь в завершении проекта, начатого еще реальным актером, если на это была прижизненная воля самого человека.

Новейшие технологии сами по себе не являются ни злом, ни добром. Однако их применение может либо укладываться в существующие рамки морали, либо нет. Существует и третий вариант, когда использование технологий, в том числе и «воскрешение актеров», создает новые этические проблемы, решение которых предполагает актуализацию философских, психологических и социологических исследований в данной области.

Литература

1. *Маркалова Н.* Эволюция цифрового воскрешения актеров кино / Н. Маркалова. – 2022. – URL: <https://design.hse.ru/news/2455/> (дата обращения: 22.08.2024).

2. *Десовиц Б.* Как в «Бегущем по лезвию 2049» создали важное cameo / Б. Десовиц; пер. с англ. – 2017. – URL: <https://www.kinopoisk.ru/media/news/3055481/> (дата обращения: 22.08.2024).

3. *Сурганова Е.* Звезда компьютерного счастья. Покойные знаменитости в рекламных роликах / Е. Сурганова. – 2013. – URL: <https://lenta.ru/articles/2013/03/01/stars/> (дата обращения: 22.08.2024).

4. *Bauchere K.* Does CGI cross ethical boundaries when it depicts deceased actors? / К. Bauchere. – 2017. – URL: <https://www.luc.edu/digitalethics/researchinitiatives/essays/archive/2017/doescgicrossethicalboundarieswhenitdepictsdeceasedactors/> (date of access: 22.08.2024).

5. *Bennett-Day S.* Dead people in ads: is it ever appropriate? / S. Bennett-Day. – 2016. – URL: <https://www.campaignlive.co.uk/article/dead-people-ads-ever-appropriate/1378811/> (date of access: 22.08.2024).

6. *Костарева И.* Цифровое бессмертие: Реальные проекты для вечной жизни / И. Костарева. – 2023. – URL: <https://siriusmag.ru/articles/1255-cifrovoe-bessmertie-realnye-proekty-dla-vecnoj-zizni/> (дата обращения: 22.08.2024).

7. *Кюблер-Росс Э.* О смерти и умирании / Э. Кюблер-Росс, пер. с англ. В. Тулаева. – М.: АСТ, 2022. – 480 с.

УДК 130.2

НАДО ЛИ В ФИЛОСОФИИ СВОБОДЫ ВОЗВРАЩАТЬСЯ К КАНТУ?

Козырьков Владимир Павлович

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет имени Н.И. Лобачевского, Нижний Новгород, Россия

Аннотация

За двести лет философия свободы, разработанная Кантом, оценивалась по-разному. В структуре его идей есть уже сложившиеся и принятые в философии положения. Но в современную эпоху важно обратить внимание на его идеи, которые имеют потенциал для развития

философии свободы в соответствии с духом новой эпохи. Обращается внимание на то, что от понимания свободы как свободы воли Кант в последние годы жизни обратился к раскрытию сущности свободы в контексте развития культуры и человека. Поэтому необходимо обратить внимание на идейную атмосферу эволюции Канта в разработке новой концепции философии свободы, которая дала толчок ее развития в последующем. Следовательно, мы снова должны обратиться к Канту, чтобы понять истоки новой концепции свободы, которая складывается в настоящее время.

Ключевые слова: свобода, воля, человек, культура, философия, Кант, диалектика.

IS IT NECESSARY TO RETURN TO KANT IN THE PHILOSOPHY OF FREEDOM?

Kozyrkov V.P.

*National Research Nizhny Novgorod State University
named after N.I. Lobachevsky, Nizhny Novgorod, Russia*

Abstract

Over two hundred years, the philosophy of freedom developed by Kant has been evaluated in different ways. In the structure of his ideas there are already established and accepted in philosophy. But in the modern era it is important to pay attention to his ideas, which have the potential to develop the philosophy of freedom in accordance with the spirit of the new era. Attention is drawn to the fact that in the last years of his life Kant turned from the understanding of freedom as freedom of will to the disclosure of the essence of freedom in the context of cultural and human development. Therefore, it is necessary to pay attention to the ideological atmosphere of Kant's evolution in developing a new conception of the philosophy of freedom, which gave impetus to its subsequent development. Consequently, we

should again turn to Kant to understand the origins of the new concept of freedom that is emerging at the present time.

Keywords: freedom, will, man, culture, philosophy, Kant, dialectics.

За XX в. философия свободы Канта переоценивалась неоднократно. В настоящее время утверждается, что «в философии И. Канта проблема определения свободы человека не является магистральной» [1, с. 25]. Возникает вопрос: надо ли возвращаться к Канту для исследования свободы?

В предлагаемом тексте отстаивается идея, что наследие Канта по философии свободы актуально, так как содержит не раскрытый еще духовный потенциал. Поэтому поддерживаем идею, что «пафос работ Канта – стремление убедить человека в его высоком цивилизационном предназначении» [2, с. 17].

Представляется разумным, что кроме докритического и критического периода в творчестве Канта, необходимо выделять еще и самокритический период, когда Кант стремился переосмыслить свои же идеи. Следовательно, важно обратить внимание на идеи Канта о свободе, которые выходят за рамки его стереотипного толкования. Так, Кант «дал место» не только вере, но и культуре, следуя в этом Руссо и Гердеру. Но сначала кратко об идеях Канта о свободе критического периода его философии.

В критический период он доказывал, что проблема свободы воли есть «плод совершенно праздных, и притом чрезвычайных, усилий нашего разума» [3, с. 657]. Кант считал, что человеческий разум способен доказать как наличие свободы воли, так и ее отсутствие. Доказать практически, а опровергнуть философски. Как пишет Кант, «сегодня ему казалось бы убедительным, что человеческая воля свободна, а завтра, принимая во внимание неразрывную цепь природы, он полагал бы, что свобода есть лишь самообман и что все есть только природа» [3, с. 440]. И еще более резко и безысходно: эта проблема есть

«плод совершенно праздных, и притом чрезвычайных, усилий нашего разума» [3, с. 657].

Стремление разгадать тайну свободы не могло не привести Канта к новой концепции свободы, в которой Кант обобщил предшествующие и новые идеи о свободе. Так, в работе 1786 г. он утверждал уже, что «история первоначального развития свободы из первоначальных задатков, содержащихся в человеческой природе, является чем-то совершенно другим, чем история свободы в ее проявлениях, которая может быть основана только на фактических началах» [4, с. 43]. Историческое развитие представлялось Канту как «переход из опеки природы в состояние свободы» [4, с. 50]. Развитие свободы обусловлено развитием культуры. Со ссылкой на идеи Руссо, Кант заявляет: «Культура согласно истинным принципам воспитания одновременно человека и гражданина, может быть, еще не совсем началась, а еще менее завершилась» [4, с. 51]. Следовательно, он поддержал критику цивилизации Ж.-Ж. Руссо, но с более радикальной оценкой.

Руссо утверждал: «Человек рождается свободным, а между тем повсюду он в оковах» [5, с. 311]. Кант развивает эту идею, рассматривая свободу как «жажду», как «самую сильную страсть из всех у близкого к природе человека в том состоянии, когда он не может избежать столкновения своих притязаний с притязаниями других» [6, с. 515].

Следовательно, во-первых, Кант отходит от жесткой связки свободы с волей, рассматривая свободу как страсть; во-вторых, эту страсть человек проявляет в столкновении с притязаниями других людей, следовательно, она наделяется социальным характером; в-третьих, воля рассматривается как часть духовной структуры человека. Аргументируя, Кант отмечает, что «даже ребенок, который только что покинул материнское чрево, в отличие от всех животных вступает в мир с громким криком как будто только потому, что свою неспособность пользоваться своими членами он рассматривает как принуждение и таким образом тотчас же возвещает свое притязание на свободу» [6, с. 516]. Этот аргумент может вызвать улыбку, но можно принять

его и серьезно, если определение свободы не связывать обязательно с волей и даже с разумом, а распространять свободу на природу, что потом сделают Ф. Шеллинг и Л. Фейербах, каждый по-своему [7].

Кант не отказывается от доминанты воли в духовной структуре человека, приходя к выводу, что «внутреннее совершенство человека состоит в том, что он распоряжается применением всех своих способностей, дабы подчинить их своему свободному произволу» [6, с. 376]. Но исток воли Кант переводит в область духовной структуры человека в целом, а свобода связывается с культурой.

Гердер, оппонент Канта, доказывал, что *всей природе присуща свобода*, но в потенции. «Все растения любят свободу», – утверждал он [8, с. 43]. «Животное – не более чем раб, придавленный к земле, хотя иной раз он и поднимает свою голову вверх и, вытягивая шею, томится по свободе» [8, с. 101]. Невольно вспоминаешь ребенка, который у Канта своим рождением обязан жажде свободы.

Но, как и Кант, Гердер критично оценивал уровень достигнутой культуры в народе, восклицая: «Как мало культурных людей в культурном народе!» [8, с. 6]. Разумеется, природа не обладает волей, но если мы не отождествляем свободу с волей, то, вполне логичен вывод, что свобода присуща природе в целом, так как она способна к развитию. Свобода и есть общая характеристика направленности процесса развития: она выражает способность природы проявлять свои свойства и качества до высшего уровня интенсивности и развития. Поскольку человек есть высшая форма развития природы, в которой возникает сознание и духовная сфера жизни, которые побуждают человека к саморазвитию и к реализации нераскрытого потенциала. Это и побудило Канта высказать мысль, что «культура согласно истинным принципам воспитания одновременно человека и гражданина, может быть, еще не совсем началась, а еще менее завершилась». Мысль, которую потом переформулировал Маркс о свободе человека, которая «находится в абсолютном движении становления» [9, с. 476].

Свобода есть высший уровень проявления свойств явлений природы на различных уровнях ее организации. Происходит это не автоматически, а через длительный и противоречивый процесс познания природы, открытия ее закономерностей и свойств, чтобы потом можно было их реализовать в своей универсальной жизнедеятельности. Тем самым происходит раскрытие потенциала человека и обогащение содержания его свободы.

К этому выводу пришел впоследствии Фейербах, утверждая, что «человек есть бытие свободы» [10, с. 133], так как человек является высшим природным существом. Свобода для человека есть «специфический способ самоопределения в природе», – утверждается в исследовании, посвященном Л. Фейербаху [11, с. 136].

Ф. Энгельс, по сути, повторил Канта, когда писал: «Первые выделявшиеся из животного царства люди были во всем существенном так же несвободны, как и сами животные: но каждый шаг вперед на пути культуры был шагом к свободе» [12, с. 116]. Именно так нужно понимать идею Маркса и Энгельса о «царстве свободы», которую они восприняли у Гегеля, но истолковали диалектико-материалистически. Если для Гегеля «царство духа есть царство свободы» [13, с. 83], а не только воля, то для Маркса царство свободы есть «развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы» [14, с. 387]. Первый шаг к пониманию этого царства сделал Кант, не ограничивая его только духовными элементами, как это сделал Гегель.

Возникающую новую концепцию развивал и Гегель. Он был последовательным диалектиком, поэтому сумел теоретически преодолеть противоположность свободы и необходимости. «То, что рассудок понимает под свободой и необходимостью, – формулирует Гегель, – представляет собою на самом деле лишь идеальные моменты истинной свободы и истинной необходимости, и обоим им в их оторванности друг от друга не присуща истина» [13, с. 169].

Таким образом, Кант делает первый шаг к философии «истинной свободы». Пространством для нее является не только воля и разум, но

и вся природа человека, их единство. И человек «распоряжается применением всех своих способностей», в том числе и в воспитании личности. Современная детская и возрастная психология раскрыла этот процесс в деталях. Достаточно указать только на Э.В. Ильенкова, занимавшегося этой проблемой теоретически и практически. Его вывод такой: «Личность и есть лишь там, где есть свобода. Свобода подлинная, а не мнимая, свобода действительного развертывания человека в реальных делах, во взаимоотношениях с другими людьми, а не в самомнении, не в удовольствии ощущения своей мнимой неповторимости» [15, с. 413]. Мы ничего не поймем, если будем считать, что речь тут идет о свободе воли. Ильенков пишет о «действительном развертывании человека в реальных делах, во взаимоотношениях с другими людьми», что является содержанием свободы человека, превращающей его в личность. По своим истокам это концепция свободы человека и становления личности восходит к Канту (вспомните его диалектическую мысль о свободе ребенка).

Гегель предложил новую концепцию свободы, связав ее с духовной культурой в качестве «царства свободы». Хорошо известно, что материалист Фейербах сделал акцент на природных истоках свободы. Маркс разработал принципиально новую концепцию свободы – диалектико-материалистическую – на основе идей Гегеля. Он не противопоставлял свободу и природу. Субъектом свободы он рассматривал человека в целом, развивая идею Гегеля о царстве свободы. Только это царство не для проявления воли, а для формирования и развития человека в целом, всех его «сущностных сил», которые имеют социально-исторический характер.

Возвращаться к философии свободы Канта необходимо, так как современное общество находится в состоянии кризиса, и важно понять возможные пути выхода из него. Один из этих путей предложен немецкой классической философией, сконцентрировавшей внимание на развитии свободной индивидуальности. Это уже принципиально новый субъект исторического процесса, активное осмысление которого

в нашей стране было продолжено в творчестве Э.В. Ильенкова. Исследование наследия Канта и намеченный им путь позволит понять исторический путь движения субъекта к своему новому уровню развития.

Литература

1. *Дыдров А.А.* Новое о свободе в немецкой философской традиции: И. Кант – Г. Гегель – К. Маркс / А.А. Дыдров, Р.В. Пеннер // Вестник Челябинского государственного университета. – 2014. – № 25 (354). – Философия. Социология. Культурология. – Вып. 35. – С. 25–28.
2. *Мотрошилова Н.В.* Социально-исторические корни немецкой классической философии / Н.В. Мотрошилова. – М.: Наука, 1990. – 208 с.
3. *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант // Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 3. – 799 с.
4. *Кант И.* Предполагаемое начало человеческой истории / И. Кант // Трактаты и письма. – М.: Наука, 1989. – С. 43–59.
5. *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре, или принципы политического права / Ж.-Ж. Руссо // Трактаты. – М.: Наука, 1969. – С. 151–256.
6. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант // Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 349–588.
7. *Козырьков В.П.* Антропологическая концепция генезиса свободы: от Спинозы к Фейербаху / В.П. Козырьков // Вестник Нижегородского университета имени Н.И. Лобачевского. – 2014. – № 6. – С. 51–58.
8. *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества / И.Г. Гердер. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
9. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1859 годов / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1968. – Т. 46. – Ч. 1. – 559 с.

10. *Фейербах Л.* Предварительные тезисы к реформе философии / Л. Фейербах // Избранные философские произведения: в 2 т. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 1. – С. 114–133.
11. *Элез Й.* Проблема бытия и мышления в философии Людвига Фейербаха / Й. Элез. – М.: Наука, 1971. – 239 с.
12. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг / Ф. Энгельс, К. Маркс // Сочинения. – 2-е изд. Т. 20. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 20. – С. 5–338.
13. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1975. – Т. 1. – 452 с.
14. *Маркс К.* Капитал (третий том) / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1962. – Т. 25. – Ч. 2. – 551 с.
15. *Ильенков Э.В.* Что же такое личность? / Э.В. Ильенков // Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 387–414.

УДК 165

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ЭМПИРИЗМ ЖИЛЯ ДЕЛЕЗА И ВЛИЯНИЕ КАНТА НА ЕГО ФИЛОСОФИЮ

Кочеткова Алиса Владимировна

*Казанский (Приволжский) федеральный университет,
Казань, Россия*

Аннотация

Иммануил Кант в корне изменил понимание границ нашего познания, он оказал такое влияние на философию, что можно исследовать не самого Канта, а классический немецкий период в научной деятельности других философов. Мы рассмотрим влияние Канта на Делеза и продолжение его идей во французском постструктуралистском видении. Кант выстраивает свою методологию, ориентированную на субъект, а Делез пробует не совершать выход за ее границы, сохранить

в исходном виде, но сместить акценты и добавить новую онтологическую единицу, которая так или иначе прослеживается во всем его творчестве. Делез возвращается к проблеме оснований, от которой ученые ушли в Новое время, и перепрочитывает ее на современный лад.

Ключевые слова: Жиль Делез, Иммануил Кант, проблема оснований, проблема обоснований, Коперниканский поворот, трансцендентальный эмпиризм.

THE TRANSCENDENTAL EMPIRICISM OF GILLES DELEUZE AND KANT'S INFLUENCE ON HIS PHILOSOPHY

Kochetkova A.V.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

Immanuel Kant radically changed the understanding of the boundaries of our knowledge, he had such an impact on philosophy that it is possible to study not Kant himself, but the classical German period in the scientific activity of other philosophers. We will consider Kant's influence on Deleuze, and the continuation of his ideas in the French post-structuralist vision. Kant builds his methodology focused on the subject, and Deleuze tries not to go beyond its boundaries, to keep it in its original form, but to shift the emphasis and add a new ontological unit, which one way or another can be traced throughout his work. Deleuze returns to the problem of foundations, from which scientists left in Modern times, and re-reads it in a modern way.

Keywords: Gilles Deleuze, Immanuel Kant, the problem of foundations, the problem of justifications, Copernican turn, transcendental empiricism.

В настоящей статье мы рассмотрим проблему оснований, выдвинутых Иммануилом Кантом, в прочтении Жили Делеза, а также вопрос о «чем-то третьем», который регулярно ставит французский философ.

Важно учитывать, что Делез, в своей манере, предпочитает множество – единству, конечность – свободному. В данном контексте эти слова будут противопоставлениями, так как Жиль Делез часто сравнивает в своих работах «круглое и черное». Более того, леворадикальная специфика, которая окружала его, настолько не может представить себе свободу как что-то конечное, что противопоставляет их.

М.С. Неаполитанский, исследуя работу Делеза «Критическая философия Канта: учение о способностях», пишет, что «процесс обоснования проиграл, уступил место жесту обращения к основаниям» [1, с. 218]. Обоснование – это нечто позитивное, это адаптация субъекта к действительности и ее объяснение. А основание – нечто негативное, так как связано с повторением, с бесконечным течением по кругу, по своей сути всегда одинаковым, но при этом не являющимся идентичным, более того, оно (основание) обнаруживается в объекте как в вещи-в-себе, но напрямую им не является. Основание не соотносится с субъект-объектной дихотомией и является чем-то третьим. «Это то, что предоставит требуемое претенденту» [1, с. 218], – уточняет Неаполитанский. В данном контексте можно употребить метафору моста, где пропастью будет невозможность познания. Более того, Неаполитанский пишет: «...самостоятельно предмет никогда не подчиняется требованию. Таким образом, то, что основывает, есть испытание» [1, с. 218]. Данная цитата дает нам понять факт насильственности любого сближения. Так как через иное мы трансформируемся сами, выходим из статичности.

«Обоснование ориентировано на различие и исходит от субъекта. Переход от основания к обоснованию связан с образами мышления в Новое время. Он был завершен в философии Канта благодаря его коперниканскому перевороту», – пишет Максимилиан Сергеевич [1, с. 219]. До Канта Юм задумался о том, по какому праву мы можем делать выводы о будущем из прошлого. Так как при отходе от мифов был потерян некий герой-основатель, начинающий что-либо.

Проблема оснований была первичной, потом Кант совершил переворот в сторону обоснований, а Делез, в свою очередь, поменял суть, сохранив методологию, проявив уважение к ней. Делез, читая Канта, стремился не доработать Канта, не исправить, а вписать его в свою картину мира.

В интервью с Фуко «Интеллектуалы и власть» философы пришли к выводу, что задача философа заключается не в том, чтобы выражать проблемы, существующие в обществе, массы могут справиться с этим намного лучше, им не нужен такой предводитель. Задача философа сейчас не смотреть со стороны, а обращать внимание на то, в чем он сам находится, а именно на теорию. Она-то и служит главным противником власти. Она бесконечно множится и видоизменяется. Философы приходят к выводу: «теорию не меняют, а делают из нее другую теорию», наиболее актуальную в настоящий момент. Она будет не столько тотализирующей, законодательной, довлеющей, потому что по своей сути противоречит власти, сколько способной что-то сказать, имеющей некую направленность и весомость [2, с. 66–88].

«Для Делеза мифологическое мышление с его ритуальным повторением было первым шагом на пути осуществления разума как бесконечного, а с Юмом, Кантом и посткантовской традицией в философии уже ставится вопрос об основе разума, в связи с чем лекционный курс самого Делеза оказывается посвящен возможности конечных существ “реализовать или осуществить разум”», – пишет Неаполитанский [1, с. 218]. Делез в период, связанный с классической немецкой философией, пытается начать мыслить иначе, представить разум конечным. Можно попытаться экстенсивно обработать основания (придумать новые основания) того факта, что человек неизбежно обосновывает самого себя и все, что его окружает. А можно выйти из этой парадигмы, сказав, что разум бесконечен, поэтому постоянно нуждается в том, чтобы становиться конечным, продолжать циркулировать. Разум есть обоснование, законодатель, необходимая несвобода, в которой нуждается человек [3]. Необходимо найти основание этих слов. Попробуем

задать следующие вопросы: можно ли сказать, что основание – это трансцендентальное я, а обоснование – это эмпирическое я? Уместность данных вопросов можно аргументировать следующим: трансцендентальное я – это условные познавательные способности, универсальность, интерсубъективность, принцип, общий для всех людей во все времена, а основание – это некий субстрат, то, что было в начале. Обоснование – это эмпирическое я, потому что это то, что относится к конкретному человеку, к определенной субъектности.

Пытаясь выявить что-то онтологически новое, Делез стремится к тому, чтобы «уйти от повторяемости эмпирического и данного как «того же самого» к более глубокому и подробному исследованию эмпирического “материала”» [1, с. 220]. Он видоизменяет основание, какое оно было в античности с его привязкой к герою-основателю, и создает нечто другое. Он решает, что трансцендентальный эмпиризм, то есть нечто общечеловеческое, объективное, при этом чувственное и умозрительное – это хаосмос [4], нечто множественное в его становлении.

Можно попробовать привести пример через Мишеля Каллона и его исследования агентности. У нас есть четыре агента: трое исследователей, коллеги-ученые, рыболовы и гребешки. Трое исследователей узнали, что в Японии выращивают морских гребешков. В бухте Сен-Брие популяция гребешков значительно снизилась вследствие человеческого фактора: большого спроса на них и жадности рыболовов, чрезмерно вылавливающих данных моллюсков. Тогда исследователи заинтересовались развитием этого знания и восстановлением популяции гребешков в бухте. Уважаемые коллеги-ученые троих исследователей ничего не знают о данном виде гребешков, и им интересно следить за реализацией плана на практике, поэтому они вовлечены в процесс. Рыболовы заинтересованы в гарантии долговременной выгоды, которую может гарантировать искусственное увеличение популяции гребешков. Гребешки заинтересованы в том, чтобы выжить [5, с. 49–94]. В данной ситуации есть акторы, а не субъекты и объекты, так как все

выиграют от выгоды другого. И никто из них не является довлеющим. Эта теория Мишеля Каллона может напоминать ризому самого Делеза, которая из себя представляет множественность, но без целого и единого, отсутствие системы. Проиллюстрировать ее можно, произнеся шутку о том, что Интернет на самом деле придумал Жиль Делез.

Углубляясь в текст, мы понимаем, что «философия Делеза оказывается не менее законодательной, чем философия Канта, но формы этой законодательности различны. Кант говорит о законах как логических категориях, или чистых понятиях рассудка, которые формирует трансцендентальное Я» [1, с. 221]. Делез же вводит мечту о чем-то третьем, выходе из иерархии насилия, но при этом данный опыт остается соответствующим природе предмета, имманентным. «Нужно определить трансцендентальное поле через чистое непосредственное сознание без объекта и «моего-я» как движения без начала и конца», – утверждает Делез [1, с. 221].

Если попробовать переводить с языка Делеза на язык Канта, то можно сказать, что он хочет видеть сознание без эмпирического Я и без вещи-в-себе, оставив только трансцендентальное Я как инстанцию, устанавливающую связи между я и не-я. Делез смещает акценты с воспринимающего начала (эмпирическое Я как субъект в философии Канта) на сам процесс восприятия как связь между субъектом и объектом (между тем, кто воспринимает, и тем, что воспринимается, между эмпирическим Я и вещью-для-нас).

Литература

1. *Неаполитанский М.С.* Непреодолимый Кант: Делез о согласованности способностей разума / М.С. Неаполитанский // Кантовский сборник. – 2023. – Т. 42. – № 4. – С. 215–224.
2. *Фуко М.* Интеллектуалы и власть / М. Фуко. – М.: Праксис, 2002. – 388 с.
3. *Делез Ж.* Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Ж. Делез. – М.: Per Se, 2000. – 349 с.

4. *Можейко М.А.* Хаосмос / М.А. Можейко. – История философии: энциклопедия. – URL: <https://velikanov.ru/philosophy/haosmos.asp/> (дата обращения: 05.09.2024).

5. *Каллон М.* Некоторые элементы социологии перевода: приручение морских гребешков и рыболовов бухты Сен-Брие / М. Каллон // Логос. – 2017. – Т. 27. – № 2. – С. 49–94.

УДК 141.5:17:004.8

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ КАНТА В КОНТЕКСТЕ ЦИФРОВОГО БЕССМЕРТИЯ: ЭТИЧЕСКИЕ ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ

Кочеткова Наталья Павловна

Казанский государственный энергетический университет,

Казань, Россия

Аннотация

Исследование объединяет философию Канта с современными концепциями технологического совершенствования человека, раскрывая этические вызовы цифрового бессмертия. Анализируются ключевые противоречия между кантианским категорическим императивом и идеей переноса сознания в цифровую форму. В центре внимания – проблемы сохранения идентичности, автономии воли и моральной ответственности в контексте виртуального существования. В работе переосмысливаются понятия человеческого достоинства и свободы в свете развития нейроинтерфейсов и искусственного интеллекта. Обосновывается необходимость создания новых этических парадигм, адаптирующих кантианскую антропологию к реалиям цифровой эпохи. Предлагается междисциплинарный подход к решению этических дилемм на стыке философии, технологии и нейронауки. Исследование открывает новые горизонты для понимания человеческой природы и моральных

оснований в условиях стремительного технологического прогресса и перспективы цифрового бессмертия.

Ключевые слова: Кант, антропология, цифровое бессмертие, этика, категорический императив, цифровизация, трансгуманизм.

KANT'S ANTHROPOLOGICAL CONCEPT IN THE CONTEXT OF DIGITAL IMMORTALITY: ETHICAL CHALLENGES OF MODERNITY

Kochetkova N.P.

Kazan State Energy University, Kazan, Russia

Abstract

The study combines Kant's philosophy with modern concepts of technological human enhancement, revealing the ethical challenges of digital immortality. The key contradictions between the Kantian categorical imperative and the idea of transferring consciousness into digital form are analysed. It focuses on the problems of identity preservation, autonomy of the will and moral responsibility in the context of virtual existence. The work rethinks the concepts of human dignity and freedom in the light of the development of neurointerfaces and artificial intelligence. The necessity of creating new ethical paradigms adapting Kantian anthropology to the realities of the digital age is substantiated. An interdisciplinary approach to solving ethical dilemmas at the intersection of philosophy, technology and neuroscience is proposed. The study opens new horizons for understanding human nature and moral foundations in the context of rapid technological progress and the prospect of digital immortality.

Keywords: Kant, anthropology, digital immortality, ethics, categorical imperative, digitalization, transhumanism.

Стремительный технологический прогресс и всеобъемлющая цифровизация переносят концепцию цифрового бессмертия из области научной фантастики в сферу серьезных научных и философских

дискуссий. Эта идея, предполагающая возможность сохранения человеческого сознания в цифровой форме, заставляет нас фундаментально переосмыслить сущность человеческого бытия. Перед нами встают глубокие вопросы о природе человека, идентичности и этических границах технологического вмешательства в человеческое существование.

Философское наследие Иммануила Канта предоставляет уникальную основу для осмысления современных этических вызовов, особенно в контексте дебатов о цифровом бессмертии, акцентируя внимание на автономии личности и человеческом достоинстве. Кантианская антропология рассматривается как философский подход, основанный на идеях о человеке как автономном моральном агенте, обладающем разумом, свободой воли и неотъемлемым достоинством. Центральным элементом кантианской этической системы является категорический императив: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» [2, с. 270]. Применение этого принципа к проблеме цифрового бессмертия порождает ряд этических дилемм:

1. Универсальность: «Можем ли мы желать, чтобы создание цифровых копий сознания стало универсальным законом?»
2. Человек как цель: «Не превращает ли создание цифровых копий людей в инструменты, нарушая принцип отношения к человеку как к цели?»
3. Автономия воли: «Сохраняет ли цифровая копия сознания автономию воли?»
4. Достоинство личности: «Сохраняется ли человеческое достоинство при переносе сознания в цифровую форму?»
5. Моральная ответственность: «Несет ли цифровая копия моральную ответственность за свои действия?»

Эти вопросы выявляют глубокие противоречия между стремлением к преодолению смерти и фундаментальными положениями кантианской этики.

Стремительный технологический прогресс и всеобъемлющая цифровизация переносят концепцию цифрового бессмертия из области научной фантастики в сферу серьезных научных и философских дискуссий [3].

Рассматривая основные направления исследований в области цифрового бессмертия, мы сталкиваемся с рядом фундаментальных этических вопросов. Как отмечает Д.И. Дубровский, современные информационные технологии придают новое измерение проблеме иммортализма [4], нейроинтерфейсы [5] и искусственный интеллект [6] поднимают вопросы о границах человеческой автономии и уникальности разума. Развитие технологий, направленное на создание цифровых «двойников», ставит под сомнение уникальность человеческого разума, которую Кант считал основой морального статуса человека.

Как отмечает И.А. Протопопов, «Кант считает, что бессмертие души... является необходимым постулатом практического разума, без которого невозможно мыслить осуществление высшего блага» [7]. Это порождает вопрос: может ли цифровое бессмертие рассматриваться как технологическая реализация данного постулата, или оно противоречит кантианскому пониманию бессмертия?

Внедрение технологий цифрового бессмертия порождает комплекс социальных и психологических проблем. Трансформация межличностных отношений потенциально редуцирует личность до набора данных [8], что влечет за собой глубокие психологические последствия, порождая новые формы экзистенциальных кризисов и заставляя переосмыслить понятие идентичности в цифровую эпоху [9]. Неравномерное распределение доступа к технологиям цифрового бессмертия может усугубить социальное неравенство, противореча кантианскому принципу равенства и уважения к человеческому достоинству [10]. Кроме того, конфликт концепции цифрового бессмертия с традиционными культурными и религиозными представлениями может привести к эрозии кантианского понимания морали как фундамента социального порядка [11].

И.Ю. Алексеева и ее коллеги, российские исследователи в области философии техники, утверждают, что «этические проблемы, связанные с развитием технологий искусственного интеллекта и возможностью цифрового бессмертия, требуют переосмысления классических этических концепций, включая кантианскую этику» [12].

Идея сохранения личности в цифровом формате затрагивает фундаментальные философские вопросы, центральные в работах Канта:

1. Проблема идентичности и аутентичности: является ли цифровая копия сознания той же личностью или новой сущностью? Кантовское понятие единства апперцепции [13] ставится под сомнение в контексте цифрового копирования сознания.

2. Свобода воли и моральная ответственность: если сознание существует в виде компьютерной программы, сохраняет ли оно свободу воли в кантианском понимании? Это противоречие ставит под угрозу саму основу кантианской этики [14].

3. Проблема бессмертия и смысла жизни: кантовская идея бессмертия души как постулата практического разума [15] требует переосмысления в контексте технологического бессмертия.

4. Этика создания и уничтожения цифровых личностей: этот вопрос бросает вызов кантианскому пониманию человеческого достоинства и неприкосновенности личности.

5. Реальность виртуального существования: Дэвид Чалмерс в своей книге “Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy” поднимает вопрос о статусе виртуальной реальности и ее отношении к физической реальности. Он утверждает: «Виртуальная реальность – это подлинная реальность, а не иллюзия или фикция» [16, с. 14]. Это утверждение имеет глубокие последствия для концепции цифрового бессмертия в контексте антропологического воззрения Канта.

Критический анализ концепции цифрового бессмертия выявляет серьезные философские и этические проблемы с точки зрения кантианской этики. Существование сознания в виде компьютерной программы ставит под сомнение концепцию свободы воли –

фундаментальную основу моральной ответственности. Идеи о реальности виртуальных миров добавляют новый уровень сложности к этическим проблемам цифрового бессмертия, заставляя переосмыслить не только природу личности и сознания, но и саму концепцию реальности.

Массовое внедрение технологий цифрового бессмертия может привести к переоценке ценности человеческой жизни и личности, что противоречит кантианскому пониманию человеческого достоинства. Возможность произвольного создания и уничтожения цифровых личностей поднимает сложные этические вопросы, создавая новые дилеммы в области морали и права.

Реализация технологий цифрового бессмертия порождает ряд практических этических проблем:

1. Идентичность и непрерывность сознания.
2. Социальное неравенство в доступе к технологиям.
3. Проблемы информированного согласия.
4. Право на «цифровую смерть» и риски манипуляций.
5. Ответственность за действия цифровых копий.
6. Изменение отношения к жизни и смерти.
7. Экологические последствия поддержания цифровых копий сознания.

Цифровое бессмертие ставит вопрос о границах человеческой идентичности и сущности человека в эпоху конвергентных технологий [17]. Этические аспекты кибербезопасности в контексте метавселенной поднимают фундаментальные вопросы человеческой идентичности и автономии, подчеркивая разрыв между технологическими возможностями и кантовской этикой [18].

Исследование концепции цифрового бессмертия через призму кантианской антропологии выявляет глубокие противоречия между технологическими возможностями и фундаментальными этическими принципами. Реализация цифрового бессмертия может нарушать категорический императив, рассматривая человека как средство, а не как

цель. Несмотря на эти вызовы, кантианский подход остается важным ориентиром в стремлении к этическому развитию технологий.

Очевидна необходимость разработки новых этических парадигм для эффективного ответа на вызовы цифровой эры при сохранении фундаментальных ценностей человечества. Это исследование подчеркивает необходимость междисциплинарного диалога для выработки сбалансированного подхода к развитию технологий цифрового бессмертия.

В заключение можно сказать, что антропологическая концепция Канта, рассмотренная через призму проблемы цифрового бессмертия, не только раскрывает глубокие этические противоречия современных технологий, но и указывает на необходимость постоянного переосмысления наших этических принципов в свете технологического прогресса. Кантианская этика может служить важным ориентиром в разработке этических норм для цифровой эпохи, но она также требует адаптации и расширения для решения новых этических вызовов.

Литература

1. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант. – СПб.: Наука, 1999. – 471 с.
2. *Кант И.* Основы метафизики нравственности / И. Кант // Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. 1. – С. 219–310.
3. *Floridi L.* The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality / L. Floridi. – Oxford: Oxford University Press, 2014. – 248 p.
4. *Дубровский Д.И.* Проблема «сознание и мозг»: теоретическое решение / Д.И. Дубровский. – М.: Канон+, 2015. – 208 с.
5. *Lebedev M.A.* Brain-machine interfaces: Past, present and future / M.A. Lebedev, M.A.L. Nicolelis // Trends in Neurosciences. – 2006. – Vol. 29. – Is. 9. – P. 536–546.
6. *LeCun Y.* Deep learning / Y. LeCun, Y. Bengio, G. Hinton // Nature. – 2015. – Vol. 521. – P. 436–444.

7. *Протопопов И.А.* Проблема доказательства бессмертия души. От Канта к Платону / И.А. Протопопов // Вестник РХГА. – 2013. – Т. 14. – № 3. – С. 50–60.

8. *Rothblatt M.* Virtually Human: The Promise-and the Peril-of Digital Immortality / M. Rothblatt. – N.Y.: Saint Martin's Press, 2014. – 368 p.

9. *Geraci R.M.* Apocalyptic AI: Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality / R.M. Geraci. – Oxford: Oxford University Press, 2010. – 248 p.

10. *Bostrom N.* The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement / N. Bostrom, A. Sandberg // Human Enhancement / ed. by J. Savulescu, N. Bostrom. – Oxford: Oxford University Press, 2009. – 432 p.

11. *Tirosh-Samuelson H.* Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism / H. Tirosh-Samuelson, K.L. Mossman. – Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012. – 474 p.

12. *Алексеева И.Ю.* «Технолюди» против «постлюдей»: НБИКС-революция и будущее человека / И.Ю. Алексеева, В.И. Аршинов, В.В. Чеклецов // Вопросы философии. – 2013. – № 3. – С. 12–21.

13. *Kitcher P.* Kant's Transcendental Psychology / P. Kitcher. – Oxford: Oxford University Press, 1990. – 296 p.

14. *O'Neill O.* Autonomy and Trust in Bioethics / O. O'Neill. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 228 p.

15. *Wood A.W.* Kant's Moral Religion / A.W. Wood. – Ithaca: Cornell University Press, 2009. – 280 p.

16. *Chalmers D.* Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy / D. Chalmers. – N.Y.: W.W. Norton & Company, 2022. – 544 p.

17. *Чеклецов В.В.* Философские и социо-антропологические проблемы конвергентного развития киберфизических систем (блокчейн, Интернет вещей, искусственный интеллект) / В.В. Чеклецов // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. – 2016. – № 1 (11). – С. 65–78.

18. Кочеткова Н.П. Кибербезопасность и эволюция информационного пространства: феноменологический анализ взаимосвязи с метавселенной и фиджитал-миром / Н.П. Кочеткова // Философская мысль. – 2024. – № 7. – С. 8–22.

УДК 1:304.2

СТАНОВЛЕНИЕ НАРЦИССОМ: ФИЛОСОФИЯ РАСТЕНИЙ И ИНТЕРНЕТ-ПОЛЬЗОВАТЕЛЕЙ. ЗАМЕТКИ О ПОСТКАНТОВСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Либерман Самсон Александрович

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Хаялеева Аделя Камилевна

Казанский государственный энергетический университет,

Казань, Россия

Аннотация

В статье сформулированы основные отличия современной «посткантовской» антропологии, связанные с требованием рефлексии философских оснований взгляда Другого и единичности, уникальности встречи с Другим. Эта специфика рассмотрена прежде всего на примере работы Майкла Мардера «Растительное мышление», в котором автор попытался описать постметафизическую мысль на примере встречи с растениями. Сделано предположение о связи подобной философии с конкретными практиками современного человека, живущего в условиях платформенного капитализма, прежде всего с навязанной необходимостью контролировать свою представленность в сети, называемой Борисом Гройсом нарциссизмом. Предложен концепт, способный, на взгляд авторов, ухватить этот параллелизм

в антропологической теории и практики конструирования идентичности – «становление нарциссом».

Ключевые слова: антропология, Майкл Мардер, растительное мышление, нарциссизм, Нарцисс, Борис Гройс, Иммануил Кант.

BECOMING A NARCISSUS: THE PHILOSOPHY OF PLANTS AND INTERNET USERS. NOTES ON POST-KANTIAN ANTHROPOLOGY

Lieberman S.A.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Khayaleeva A.K.

Kazan State Energy University, Kazan, Russia

Abstract

The article discusses the main differences between modern “post-Kantian” anthropology and the need for reflection on the philosophical foundations of the other’s perspective and the uniqueness of encountering the other. This is illustrated primarily through the work of Michael Marder, “Plant Thinking”, which attempts to describe a post-metaphysical approach through the lens of an encounter with plants. The authors suggest a connection between this philosophy and the specific experiences of modern individuals living in platform capitalist societies, particularly the need to manage their online presence, which Boris Groys has described as narcissism. They propose a concept they believe can capture this parallelism between anthropological theory and identity construction – “becoming a Narcissus”.

Keywords: anthropology, Michael Marder, plant thinking, narcissism, Narcissus, Boris Groys, Immanuel Kant.

Встреча с чужим мышлением

Современной антропологии свойственно обращение к границам человеческого и не-человеческого. Одной из последних подобных

работ, вышедших на русском языке, можно считать «Растительное мышление» Майкла Мардера. Во введении автор указывает, что главная цель книги – встреча с растениями, однако тут же оговаривается о проблематичности прямого контакта: «Нас ждет встреча с растениями... Встреча с самими растениями, растениями как таковыми, не является целью этого исследования, хотя бы потому, что в отсутствие идентичности они никогда не являются «самими собой» и потому, что, сопротивляясь идеализации, они не вписываются в строгие философские рамки «как такового». Все, на что мы можем надеяться, – это прикоснуться к краям их бытия, которое является совершенно внешним и обнаженным, и, таким образом, прорасти за пределы фиктивной скорлупы нашей идентичности и нашей экзистенциальной онтологии» [1, с. 29].

Эта проблемная, невозможная встреча с другим – ключевой момент пересмотра философских оснований антропологии. Человек здесь рассматривается не как познающий субъект науки, с одной стороны возвышающийся над своим объектом, с другой определяющий его своими познавательными способностями в духе кантовской «критики», но как участник встречи с другим. Здесь важен не столько момент горизонтальности или равенства, сколько момент активности другого, нашей представленности чужому взгляду.

Довольно наглядно этот момент застигнутости врасплох чужим взглядом описал Жак Деррида в своей книге «Животное, которым я следовательно являюсь». Там он описывает ощущение наготы и стыда от взгляда своего кота, заставшего философа голым после душа [2]. Во французском варианте названия – “L’Animal que donc je suis” – заложена отсылка на декартовское «мыслю, следовательно, существую». Деррида один из первых вводит встречу с другим (с животным) как условие существования и познания. Соответственно, антропологический разворот современной гносеологии – это не условия моего познания, но условия моей представленности взгляду другого, условия встречи и философские основания чужого взгляда.

Схожим образом переворачивает кантовскую «критику» Э. Вейеруш де Кастру, когда противопоставляет свой метод «контр-интерпретации» [3] привычному «критическому» узнаванию в результатах исследования установок (и предрассудков) исследователя. В антропологии изучаемая культура не является пассивным объектом, который априорно конструируется субъектом. Антропологическое исследование – встреча двух мышлений, двух философий и двух интерпретаций. Кантовская рефлексия условий моего познания должна быть дополнена рефлексией чужого мышления. Современная философия – это не просто мышление мышления, но мышление другого или даже чужого мышления.

Однако одно дело заниматься контр-интерпретацией индейцев Южной Америки и совсем другое – животных, вирусов, техники, растений и т. д. В случае последних, как мы видели в приведенном выше отрывке, дело затрудняется даже не столько «безголосостью», сколько «безголовостью». Мало того, что они не говорят, им еще просто неоткуда говорить: у растений нет самости, нет идентичности. Но есть «мышление без идентичности» [1].

Философское знание о человеке сегодня конструируется с точки зрения его границ, с точки зрения не-человеческого. Однако эта позиция «не-человеческого» должна быть сформулирована и предположена нами. Задача антропологии – не узнать везде дело рук человеческих, но посмотреть на себя глазами других и не узнать. Мы должны стать другими (ягуарами, растениями, алгоритмами и т. д.), «чтобы понять растение, мы должны думать, как растение».

Такое переворачивание Канта, стремление посмотреть на себя чужими глазами, мы предлагаем называть философским нарциссизмом. С важной оговоркой, что вслед за Борисом Гройсом, мы понимаем миф о Нарциссе как историю не о самолюбовании, но об озабоченности своим отражением, представленностью во взгляде другого [4]. Гройс трактует интернет-нарциссизм как навязанную современным

платформенным капитализмом необходимость заботиться о своем «луке», внешней представленностью в глазах публики.

Сбор данных, тотальная слежка за пользователями не только не скрываются от нас, нам предлагают активно участвовать в конструировании своей идентичности. Нас вовлекают в превращение себя в контент, в произведение искусства, от которого невозможно оторвать взгляд. Мы должны превратить себя в цветок, на который слетятся другие пользователи – пчелы и произведут мед для платформы. Мы должны стать нарциссом.

Однако становление растением, которое обсуждает Мардер, принципиально иного характера – чтобы стать цветочком, надо не контролировать и конструировать свою идентичность, но наоборот – отказаться от нее. Растение существует исключительно для другого, у него отсутствует внутренний мир, нет рефлексии и возвращения к себе. Мардер говорит о том самом бесконечном росте и направленности во вне растения, которую Гегель окрестил «дурной бесконечностью». Растение существует не как произведение искусства, то есть не как некоторая собранная в себе точка, нечто забрасываемое в вечность (на чем акцентирует внимание Гройс), но как постоянный распад: «...растения, как и все прочие живые существа, процветают только в «распаде в разные стороны», не удерживая себя в целостности, не сохраняя себя как себя» [1, с. 155].

Единичность

Еще один момент, в котором пересекается «Растительное мышление» Мардера, Кант, Деррида и нарциссизм – это рассуждение о единичности и свободе цветка из «Критики способности суждения»: «Цветы – свободная красота природы. Вряд ли кто-нибудь, кроме ботаника, знает, каким должен быть цветок; и даже ботаник, зная, что цветок есть оплодотворяющий орган растения, не уделяет внимание этой цели природы, когда судит о цветах, сообразуясь со вкусом» [5, с. 98].

Свобода цветка как эстетического феномена у Канта – это прежде всего свобода от телеологии и функции. Эстетическая составляющая цветка (центральная для нарциссизма), никак не связана с функцией размножения. У цветка также нет генерализующей идеи-эйдоса, воплощением которой он мог бы являться, он всегда единичен и контингентен. Цветок ничего (и никого) не представляет, это не репрезентация сил природы вообще или конкретного растительного вида. Цветок избыточен по отношению к ним, и потому свободен от них.

Но также цветок не может быть референтом. Как говорит Деррида, «попытка представить цветок может лишь потерпеть неудачу», поскольку мы всегда будем говорить не о том конкретном цветке, а о чем-то другом (о полевых цветах, о детях, которые цветы жизни и т. д.). Мы не можем до конца дать себе отчет, о чем мы говорим, когда говорим о цветах: о некоторых конкретных единичных, об их функции, об их символическом измерении или о чем-то еще? Или обо всем этом сразу?

Согласно Деррида, срезанные цветы находятся в серой зоне на границе между естественным и искусственным, они являются и референтом, и референцией одновременно. То, что я дарю цветы – это, конечно, что-то значит: «Здесь, смотрите, молодой человек, клематис, утесник, анютины глазки, а все вместе означает – «душевная краса», «долгая привязанность» и “мыслей вы моих предмет”» [6, с. 390], но в то же время я прежде всего дарю именно эти конкретные цветы, а не даже те или иные виды цветов. И пусть «роза пахнет розой, хоть розой назови ее, хоть нет», конкретные цветки роз пахнут по-разному, в зависимости от степени увядания, влажности и питания срезов. Дарение цветов – это, конечно, ритуал и обряд, где объекты перенаделяются символическим значением, но сами цветы (равно как и остальные вещи) способны сопротивляться такому насильственному переозначиванию, перерастать и отпадать от него.

И Гройс, и Мардер отвечают на этот парадокс примерно одинаково: стать нарциссом или стать растением – отказаться от

собственной интерпретации, от своего внутреннего мира и превратиться в чистую поверхность, открытую для чужой интерпретации. Не совсем точно поэтому сравнение Гройса современных интернет-пользователей с художниками и произведениями, скорее речь идет о пустых, но активно навязывающихся знаках, вроде анекдотов, мифов (в смысле Ролана Барта) или интернет-мемов. Они не обладают претензией на вечность произведения искусства и жесткой «авторской» интерпретацией, но яркие и наглядны, навязчивы в смысле прилипчивой мелодии.

Цветы постоянно растут, становятся другими и умирают, вовсе не обязательно являясь инструментом продолжения рода или воплощением жизни материнского растения, или символом человеческих отношений. Растения равнодушны и при этом щедры в этом непрактичном и свободном разрастании. А также они открыты другому и существуют всегда только в отношении другого, без самореференции, рефлексии и попыток удерживания себя собой и самоконструирования.

Таким образом, становление нарциссом (на наш взгляд) – удачная формулировка как для указания на специфику современной философской парадигмы, так и на тот культурный «уклад» или «структуру духовного производства», в котором эта философия существует.

Литература

1. *Мардер М.* Растительное мышление / М. Мардер. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. – 240 с.
2. *Деррида Ж.* Животное, которым я следовательно являюсь / Ж. Деррида // Социология власти. – 2019. – №3. – С. 202–275.
3. *Вивейруш де Кастру Э.* Каннибальские метафизики / Э. Вивейруш де Кастру. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. – 200 с.
4. *Гройс Б.* Апология Нарцисса / Б. Гройс. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. – 112 с.
5. *Кант И.* Критика способности суждения / И. Кант. – М.: Искусство, 1994. – 367 с.
6. *Байетт А.С.* Обладать: романтический роман / А.С. Байетт. – СПб: Азбука; Азбука-Аттикус, 2023. – 800 с.

ГЕДОНИЗМ И МОРАЛЬ В ФИЛОСОФИИ И. КАНТА: ПРИРОДА ПРОТИВ РАЗУМА

Мартынова Надежда Дмитриевна

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Аннотация

В статье проводится критический анализ философии И. Канта в контексте его представлений о морали, природе человека и гедонизме. Кант отделяет моральные законы, определяемые чистым разумом, от природы и склонностей человека. Он утверждает, что природа и эмпирические условия не могут быть основанием для морали. Однако в статье предлагается альтернативный подход, основанный на современных биологических и этологических исследованиях, утверждающий, что природа человека, включая ее животные аспекты, может играть значительную роль в формировании моральных установок. Рассматриваются ограничения чистого разума в решении моральных вопросов; приводится пример маркиза де Сада, чье поведение было основано на нормативном гедонизме. Вывод, представленный в данной статье, заключается в том, что чистый разум может отклонить человека от его природной морали, что, в свою очередь, может приводить к негативным с точки зрения морали последствиям.

Ключевые слова: И. Кант, гедонизм, мораль, моральные законы, чистый разум, природа человека.

HEDONISM AND MORALITY IN KANT'S PHILOSOPHY: NATURE VS REASON

Martynova N.D.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

This article presents a critical analysis of I. Kant's philosophy in the context of his views on morality and hedonism. Kant separates moral laws, defined by pure reason, from human nature and inclinations. He asserts that nature and empirical conditions cannot serve as a foundation for morality. However, the article proposes an alternative approach, based on modern biological and ethological research, suggesting that human nature, including its animalistic aspects, may play a role in the formation of morality. The limitations of pure reason in moral issues are discussed, with an example of normative hedonistic behavior through the works of Marquis de Sade. The article concludes that reason can lead a person away from their natural morality, which can result in both positive and negative consequences.

Keywords: I. Kant, hedonism, morality, moral laws, pure reason, human nature.

Данную статью мы бы хотели начать с демонстрации того, как философия И. Канта разделяет природное и разумное в человеке, определяя разумное как способное постигнуть мораль, а природное или эмпирическое – как неморальное и гедонистически ориентированное.

В философии И. Канта моральные законы рассматриваются как априорные принципы разума, аналогичные законам математики и логики. Согласно И. Канту, нравственные законы могут быть выявлены только при условии свободы разума от природы, то есть свободы от склонностей, желаний. В его работе «Критика чистого разума» мы можем найти такое описание морали: «Нравственный закон отвлекается от склонностей и естественных средств их удовлетворения и

рассматривает только свободу разумного существа вообще и необходимые условия, единственно при которых она согласуется с распределением блаженства сообразно принципам и, следовательно, может по крайней мере основываться на одних лишь идеях чистого разума и быть познана *a priori*» [3, с. 440].

И. Кант подчеркивает, что моральные законы – это универсальные и абсолютные принципы, которые открываются через разум, а не эмпирический опыт. Он так же прямо говорит, что природа человека или обстоятельства не могут или не должны объяснять или диктовать мораль и нравственность человека: «...основу обязательности должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а *a priori* исключительно в понятиях чистого разума» [2, с. 222].

Эмпирические принципы в философии И. Канта можно соотнести с чувственной, природной, с животной частью человека. Из «Критики практического разума» И. Канта мы можем понять, что эмпирические принципы помогают человеку стремиться к блаженству.

«Практический закон, основывающийся на мотиве блаженства, я называю прагматическим..., а закон, имеющий своим мотивом только достоинство счастья, я называю моральным» [3, с. 440].

Таким образом, мы видим, что ключевым тезисом И. Канта в его философии морали является разделение поведения и мышления человека на эмпирическое и рациональное (чистый разум), при этом нравственность может быть обнаружена только вне эмпирического, тогда как эмпирическое, или, в других терминах И. Канта, практическое, связано с гедонистически-ориентированным поведением, поиском «блаженства» или «принципом собственного счастья». И. Кант пишет: «Человек – существо с потребностями, поскольку он принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, и постольку чувственность возлагает на его разум обязанность, отклонить которую, конечно, невозможно, – заботиться о ее интересах и принимать практические максимы, имея в виду счастье в этой жизни» [2, с. 384].

Несмотря на естественность гедонистического поведения как практического принципа, И. Кант критикует гедонизм (или в его терминах «принцип собственного счастья»), поскольку стремление к счастью не может быть основой для морального закона.

«Принцип собственного счастья... подводит под нравственность мотивы, которые подрывают ее и уничтожают возвышенный характер, смешивая побуждения к добродетели и пороку» [2, с. 288].

Поэтому И. Кант традиционно считается приверженцем мотивационного, психологического гедонизма (см., например, исследовательские работы философов А. Филлипса Гриффитса или Э.Б. Джонсона [5, 7]), но критиком нормативного гедонизма. Мотивационный, психологический гедонизм – это идея о том, что человеческие действия мотивированы стремлением к удовольствию и избеганию боли. Мотивационный гедонизм утверждает, что люди фактически руководствуются стремлением к удовольствию в своих действиях (психологическая теория). Есть и другая форма гедонизма – нормативный гедонизм. Нормативный гедонизм настаивает на том, что удовольствие должно быть целью или основой для принятия решений (этическая теория) [6]. По мнению Канта, природа человека и в целом эмпирические основания могут служить ориентирами для понимания и поиска блаженства, но не для морали. Природа человека, таким образом, является своего рода отвлечением от морали и чистого разума. Важно также подчеркнуть, что, если Кант связывает мораль с разумом, а животные, по его мнению, лишены разума, то мораль оказывается чем-то противостоящим природе или, по крайней мере, выходящим за ее пределы. Мораль возникает в человеке там, где он способен абстрагироваться от использования разума как инструмента для удовлетворения потребностей своей животной природы и обратиться к разуму, отвлеченному от животного начала. «Но человек не до такой степени животное, чтобы быть равнодушным к тому, что говорит разум сам по себе, и чтобы пользоваться им только как орудием для удовлетворения своих потребностей как чувственного существа» [2, с. 384].

В данной работе мы предлагаем альтернативный подход к пониманию морали, опираясь на Канта и одновременно критикуя его концепцию. Мы принимаем кантовское разделение человека на животное начало и высший чистый разум, однако парадоксальным образом считаем, что именно животное в человеке может определять мораль, тогда как разум может быть отвлечением от морали, потому как способен подавлять и отвлекаться от животного в человеке. На сегодняшний день в биологических науках, в частности в этологии, широко распространена позиция, что поведение животных не сводится исключительно к простым реакциям на боль и удовольствие.

Например:

1. Исследования подтверждают, что животные, особенно млекопитающие, обладают сложными системами памяти и способностью к планированию действий на основе долгосрочных целей. Эти системы включают взаимодействие различных когнитивных и нейронных механизмов, что позволяет животным принимать решения не только на основе импульсивных реакций, но и с учетом предыдущего опыта и потенциальных последствий [9]. Это означает, что не все животные действуют импульсивно, реагируя исключительно на боль и удовольствие; животные могут принимать решения с учетом долгосрочных целей. Человек не может биологически действовать исключительно импульсивно, не думая о последствиях, так как способность прогнозировать их является частью его физиологии (благодаря структуре его мозга). Следовательно, гедонизм человека (если понимать исключительно как краткосрочное стремление к удовольствию и избегание боли) имеет свои естественные ограничения, созданные самой природой человека.

2. У социальных животных поведение регулируется необходимостью подчиняться социальным структурам, что может быть биологическим ограничением поведения. Просоциальное поведение животных гарантирует выживание вида и его отдельных представителей и включает в себя элементы морального поведения, альтруизм [4, 10].

Альтруизм, просоциальное поведение заложено в природу некоторых социальных видов животных, включая человека.

Мы соглашаемся с Кантом в том, что человек рациональным образом способен прийти к пониманию морали и различных моральных систем. Однако, поскольку мы не считаем чистый разум одинаково совершенным или одинаковым для всех людей, можно предположить, что отдельные индивиды могут прийти к некантианским представлениям о морали. Например, некоторые могут принять нормативный гедонизм как основу моральных установок. Так, например, античный философ Аристипп рационально пришел к нормативному гедонизму [8]. Однако эгоистическая гедонистическая мораль в ее наиболее примитивном и базовом виде (буквальное следование за удовольствием и избегание боли), на наш взгляд, невозможна в контексте биологии человека и других высших млекопитающих. Однако здесь мы вновь соглашаемся с Кантом в том, что человек может отдаляться от природы и следовать морали, обнаруженной чистым разумом. Но если он следует неправильно понятой морали или некантианской морали (например, эгоистически истолкованному нормативному гедонизму), он может подавлять природные импульсы ради следования этой морали. Примером такого поведения, пусть и вымышленным, могут быть герои произведений маркиза де Сада [1]. Очевидно, что воспринятая как крайний максимум гедонистическая мораль приводила их к отказу от базовых, природных ограничений аморального поведения. Например, к подавлению отвращения при поедании отходов человеческой жизнедеятельности, подавлению страха смерти или отвращения при совокуплении с неживыми телами. Или к необходимости подавления эмпатии при причинении боли другим людям.

Заключение

Опираясь на философию Канта, мы соглашаемся с тем, что разум помогает человеку выйти за пределы своего животного существования. Однако мы полагаем, что это может не только привести к морально нравственному поведению, но и к безнравственности,

свойственной отклонению от морального поведения, заданного природой. Человек, используя свою свободу и рациональность, может действовать вопреки своим естественным склонностям и выбирать другие моральные пути, включая гедонистические и имморалистские. Таким образом, разум не является универсально благим, а природа – универсально негативной. Природные ограничения не обязательно представляют собой негативные ограничения для разума и морали. Мораль не свойственна исключительно чистому разуму.

Литература

1. *De Sade D.A.F.* 120 дней Содома, или Школа разврата / Д.А.Ф. де Сад. – М.: Престиж Бук, 1993. – 544 с.
2. *Кант И.* Основы метафизики нравственности (с рецензией на книгу И. Шульца. 1783) / И. Кант. – Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. I. – С. 211–310.
3. *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант; пер. с нем. Н.О. Лосского. – М.: Академический проект, 2020. – 567 с.
4. *Dunbar R.I.M.* Evolutionary Basis of the Social Brain / R.I.M. Dunbar // The Oxford Handbook of Social Neuroscience / ed. by J. Decety, J.T. Cacioppo. – Oxford: Oxford University Press, 2011. – P. 29–38.
5. *Phillips Griffiths A.* Kant's Psychological Hedonism / A. Phillips Griffiths // Philosophy. – 1991. – Vol. 66. – Is. 256. – P. 207–216. – URL: <http://www.jstor.org/stable/3751626/> (date of access: 14.09.2024).
6. Hedonism // Stanford Encyclopedia of Philosophy. – URL: <https://plato.stanford.edu/entries/hedonism/> (date of access: 14.09.2024).
7. *Johnson A.B.* Kant's Empirical Hedonism / A.B. Johnson // Pacific Philosophical Quarterly. – 2005. – Vol. 86. – Is. 1. – P. 50–63. – DOI: 10.1111/j.1468-0114.2005.00214.
8. *Lampe K.* The Birth of Hedonism: The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life / K. Lampe. – Princeton: Princeton University Press, 2015. – 304 p.

9. *Menzel R. Learning, Memory, and Cognition: Animal Perspectives / R. Menzel // Neurosciences – From Molecule to Behavior: A University Textbook / ed. by C. Galizia, P.M. Lledo. – Berlin; Heidelberg: Springer Spektrum, 2013. – P. 629–653.*

10. *Preston S.D. Neural and Physiological Mechanisms of Altruism and Empathy / S.D. Preston // The Oxford Handbook of Positive Psychology / ed. by C.R. Snyder et al. – 3rd ed. – Oxford: Oxford University Press, 2021. – P. 754–772.*

УДК 101.9

**ФИЛОСОФИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ И. КАНТА
В РЕАЛИЯХ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ
(НА ПРИМЕРЕ ТОЛСТОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА)**

Мартьянова Елена Георгиевна

Слобожанин Алексей Вячеславович

*Тульский государственный педагогический университет
имени Л.Н. Толстого, Тула, Россия*

Аннотация

В статье рассматриваются основные аспекты изучения творческого наследия И. Канта в рамках современного высшего (нефилософского) образования. Выделяются следующие десять направлений его изучения в Тульском государственном педагогическом университете им. Л.Н. Толстого (далее – Толстовский университет) на примере обязательной дисциплины «Философия»: в рамках введения в философию, гносеологии, нравственной философии (этики), философской антропологии, эстетики и философии искусства, философии религии, философии образования. Устанавливаются ключевые тексты (фрагменты) И. Канта, которые необходимы для обязательного прочтения

студентами в рамках освоения дисциплины «Философия»: «Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности суждения», «Антропология с прагматической точки зрения». Делаются выводы о необходимости сочетания учебных, словарно-энциклопедических и оригинальных текстов для изучения философских и антропологических идей И. Канта.

Ключевые слова: И. Кант, философия, антропология, гносеология, этика, эстетика, философия религии, философия образования, Кант в образовании, высшее образование

PHILOSOPHY AND ANTHROPOLOGY OF I. KANT IN THE REALITIES OF MODERN EDUCATION (USING THE EXAMPLE OF TULA UNIVERSITY)

Martyanova E.G.

Slobozhanin A.V.

L.N. Tolstoy Tula State Pedagogical University, Tula, Russia

Abstract

The article considers the main aspects of studying the creative heritage of I. Kant in the context of modern higher (non-philosophical) education. The following ten areas of its study at the Tula State Pedagogical University named after L.N. Tolstoy (hereinafter referred to as Tolstoy University) are highlighted using the example of the compulsory discipline “Philosophy”: within the framework of introduction to philosophy, epistemology, moral philosophy (ethics), philosophical anthropology, aesthetics and philosophy of art, philosophy of religion, philosophy of education. The key texts (fragments) of I. Kant that are required reading for students as part of mastering the discipline “Philosophy” are identified: “Critique of Pure Reason”, “Critique of Practical Reason”, “Critique of Judgment”, “Anthropology from a Pragmatic Point of View”. Conclusions are drawn about the need to

combine educational, dictionary-encyclopedic and original texts for studying the philosophical and anthropological ideas of I. Kant.

Keywords: I. Kant, philosophy, anthropology, epistemology, ethics, aesthetics, philosophy of religion, philosophy of education, Kant in education, higher education.

Изучение творческого наследия И. Канта (1724–1804), являющегося основоположником немецкой классической философии, необходимо для становления любого образованного человека. На нефилософских специальностях педагогического университета было бы слишком проблематичным требовать от студентов полного прочтения фундаментальных работ немецкого философа. Поэтому философское и антропологическое наследие И. Канта может быть освоено трояким образом: 1) посредством изучения учебных текстов и справочно-энциклопедической литературы (прежде всего, в рамках обязательной дисциплины «Философия»), 2) посредством изучения определенных фрагментов произведений И. Канта и, наконец, 3) на отдельных направлениях подготовки бакалавриата и магистратуры («Юриспруденция», «Религиоведение», «Политология», «Физика», «Математика» и др.) посредством изучения специализированных текстов И. Канта профессиональной направленности.

В рамках данной статьи мы не будем специально останавливать внимание на профессиональных аспектах, а обратимся к знакомству с творчеством мыслителя в общемировоззренческом аспекте. Оно осуществляется преимущественно в рамках обязательной дисциплины «Философия», которую студенты Толстовского университета изучают на втором курсе бакалавриата или специалитета.

В Толстовском университете изучение дисциплины «Философия» базируется на принципах систематической философии, основанных профессором В.Н. Назаровом и осуществленных в учебнике «Философия в вопросах и ответах» [подробнее об этих принципах см.: 1]. Безусловно, имя И. Канта встречается во многих разделах данного

пособия («Введение в философию», «Введение в историю философии», «Гносеология», «Нравственная философия (этика)», «Эстетика и философия искусства», «Философия образования и воспитания», «Философия религии», «Философская антропология»).

Трудно переоценить роль такого многогранного ученого и философа как И. Кант в вышеприведенных разделах. Содержательно в курсе излагаются следующие философские проблемы, рассматриваемые И. Кантом:

1. Открытие антиномичности философского мышления (четыре антиномии чистого разума: конечности и бесконечности мира во времени и пространстве, простоты и сложности субстанций (вещей), противоположности между природной обусловленностью (причинностью) и свободой, наличия/отсутствия безусловно необходимой сущности).

2. Классификация и характеристики понятий и суждений (априорные и апостериорные понятия; аналитические и синтетические суждения).

3. Соотношение знания, мнения и веры (субъективная убежденность и объективная достоверность высказываний).

4. Субъективный идеализм И. Канта (непознаваемость «вещи в себе»).

5. Синтез эмпиризма и рационализма (на основе высказывания И. Канта о том, что «всякое познание начинается с опыта, но не сводится к нему» [3]).

6. Категорический императив (в различных формулировках, например, «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» и «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого как к цели...» [4]) и проблема свободы человека.

7. Прекрасное и возвышенное в эстетике (выявление отличий двух этих форм эстетического и роли разума в формировании чувства возвышенного).

8. Особенности человеческой природы (физическое и прагматическое в природе человека).

9. Моральное доказательство бытия Бога (опровержение И. Канта классических доказательств и принципиальное отличие от них кантовского доказательства).

10. Идеи Канта о воспитании (идеал воспитания свободной личности).

Особое внимание в нашей статье мы хотели бы уделить освещению антропологических идей мыслителя, так как в конечном счете философские вопросы И. Канта сводятся к следующим вопросам: «Что такое человек? – Что он может знать? – На что ему следует надеяться? – Что он должен делать?». Нам так же хотелось бы подчеркнуть, что на занятиях по дисциплине «Философия» в рамках изучения философской антропологии особый акцент делается на том, что именно И. Кант поставил вопрос о человеке на философскую почву. Хотя у И. Канта и есть работа со специализированным названием «Антропология с прагматической точки зрения», приходится констатировать для студентов, что собственно философские идеи о человеке изложены немецким мыслителем в совсем других работах (в наибольшей степени в работе «Критика чистого разума», что само по себе не умаляет значения данного произведения, более того студенты работают с фрагментами текста данной работы [3]). Основной целью здесь становится определение самого понятия «антропология» как «учения касающегося знания человека и изложенное в систематическом виде» [2, с. 350] и выявление тех качеств, которые из человека делает природа сама по себе, и качеств, которые обладающий свободой человек может сделать из себя сам. Именно последнее легло в основу определения таких двух видов антропологии как физическая и прагматическая. Кроме того, студенты из данной работы могут почерпнуть для себя много не устаревших до настоящего времени рассуждений И. Канта в области нравственно-психологических характеристик и типологий человека.

Изучение творчества любого философа невозможно без знакомства с хотя бы небольшими фрагментами его текстов, отражающих индивидуальный стиль автора. Поэтому на семинарских занятиях по дисциплине «Философия», помимо изучения фрагмента работы «Антропология с практической точки зрения» [2], касающегося рассмотрения определения понятия «антропология» и ее двух видов, анализу подвергаются отрывки таких произведений И. Канта как «Критика чистого разума» (разбирается различие между чистым и эмпирическим познанием, рассматриваются признаки априорного знания, анализируются аналитические и синтетические суждения; выявляется соотношение мнения, знания и веры) [3], «Критика практического разума» (рассматривается понятие «категорического императива», вопросы нравственности, морали, долга и т. д.) [4], «Критика способности суждения» (рассматривается специфика эстетического чувства и сущность искусства как сферы выражения принципа целесообразности) [5]. Важно подчеркнуть, что необходимые для изучения в рамках дисциплины «Философия» фрагменты произведений И. Канта собраны в хрестоматии, базирующейся также на предложенных В.Н. Назаровым принципах систематической философии [6, 7]. Однако простое чтение текста не позволяет диагностировать понимание студентами материалов, поэтому на занятиях мы используем такие методы работы как тематическое конспектирование и экспертную оценку текста Г.В. Сориной [8].

Таким образом, в рамках дисциплины «Философия» студенты Толстовского университета всех направлений подготовки знакомятся с основными идеями различных разделов философии И. Канта (в целом эта проблематика может быть расширена в соответствии с направлением (профилем) подготовки студентов, например, студенты социальных направлений подготовки должны быть ознакомлены с идеей «вечного мира» и т. п.) и осуществляют практическую работу с фрагментами его основных произведений. Кроме того, для лучшего понимания антропологических и философских идей И. Канта необходимо

не только опираться на оригинальные тексты мыслителя, но и привлекать учебную и справочно-энциклопедическую литературу.

Литература

1. *Назаров В.Н.* Философия в вопросах и ответах: учебное пособие / В.Н. Назаров. – 3-е изд., перераб. – Тула: Издательство Тульского государственного педагогического университета имени Л.Н. Толстого, 2012. – 324 с.

2. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант // Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – 1966. – С. 349–587.

3. *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант // LibreBook. – URL: https://librebook.me/critique_of_pure_reason/ (дата обращения: 05.09.2024).

4. *Кант И.* Критика практического разума / И. Кант // Mybook. – URL: <https://mybook.ru/author/immanuil-kant-2/kritika-prakticheskogo-razuma/read/> (дата обращения: 05.09.2024).

5. *Кант И.* Критика способности суждения / И. Кант // LibreBook. – URL: https://librebook.me/critique_of_judgment/ (дата обращения: 05.09.2024).

6. Систематическая философия: хрестоматия / сост., ред. и вступ. ст. В.Н. Назаров, Е.Д. Мелешко. – Тула: Издательство Тульского государственного педагогического университета имени Л.Н. Толстого, 2001. – Ч. 1. Введение в философию. – 294 с.

7. Систематическая философия: хрестоматия / сост., ред. В.Н. Назаров, Е.Д. Мелешко. – Тула: Издательство Тульского государственного педагогического университета имени Л.Н. Толстого, 2001. – Ч. 2. Основные разделы философии. – 227 с.

8. *Сорина Г.В.* Экспертный анализ текста: методология и практика: учебное пособие / Г.В. Сорина. – М.: Издательский центр АНОО «ИЭТ», 2017. – 182 с.

ТРАКТАТ И. КАНТА «К ВЕЧНОМУ МИРУ» И СОВРЕМЕННОСТЬ

Маслихин Александр Витальевич

*Марийский республиканский комитет политической партии
КПРФ, Йошкар-Ола, Россия*

Аннотация

Трактат И. Канта «К вечному миру» содержит ряд социально-философских идей, актуальных для современности и будущего человечества. Он поставил вопрос о мире как естественном состоянии жизни людей, в противовес идеям, которые доказывали, что люди по природе агрессивны, не могут жить без войн и конфликтов. Рассуждения И. Канта созвучны с идеями мирного сосуществования государств с различным общественным строем, которые проводил СССР во второй половине XX в. Уделено внимание роли философов в создании «вечного мира». Представлена модель «Государства Земли» как возможного пути преодоления войн.

Ключевые слова: социальная философия, война, мир, гражданское общество, Россия, гуманитарное знание.

I. KANT'S TREATISE "TO PERPETUAL PEACE" AND MODERNITY

Maslikhin A.V.

*Mari Republican Committee of the political party CPRF,
Yoshkar-Ola, Russia*

Abstract

The treatise by I. Kant "Towards Eternal Peace" contains a number of social and philosophical ideas that are relevant for the present and future of

humanity. He raised the question of peace as a natural state of human life, as opposed to the ideas that argued that people are aggressive by nature and cannot live without wars and conflicts. I. Kant's reasoning is consonant with the ideas of peaceful coexistence of states with different social systems that the USSR pursued in the second half of the twentieth century. Attention is paid to the role of philosophers in the creation of "eternal peace". The model of the "State of the Earth" is presented as a possible way to overcome wars.

Keywords: social philosophy, war, peace, civil society, Russia, humanitarian knowledge.

Трактат Иммануила Канта «К вечному миру» (конец 1795 г.) сохраняет актуальность в настоящее время, спустя более двух столетий после его публикации. В год 300-летия выдающегося философа следует пролить новый свет на этот знаменитый текст, сосредоточившись на его удивительно долгоживущей важности, его вечной направленности или даже неизбежности. В условиях продолжающихся войн во многих частях света, обеспечение мира остается жизненно важной целью для миллиардов людей планеты, политиков, общественных деятелей, философов Земли. Уникальность данного сочинения Канта состоит в том, что он был написан для широкой публики, его публикация вызвала широкий резонанс среди просвещенной общественности XVIII в. Поэтому будет полезно напомнить в общих чертах о тех исторических условиях, которые его породили.

Общественно-политическая обстановка, когда жил И. Кант (1724–1804), была далека от совершенства, характеризовалась постоянными войнами в европейских и других странах мира. В 1758–1762 гг. город Кенигсберг принадлежал России. Все жители, в том числе И. Кант, присягнули на верность императрице Елизавете. Большое влияние на формирование общественно-политических взглядов И. Канта оказали идеи французского Просвещения, последующая Великая французская революция. Непосредственной причиной написания трактата стало заключение Базельского мирного договора,

подписанное в январе 1795 г. правительством Пруссии и революционной Францией. И. Канта, по современным меркам, можно было бы отнести к политическим либералам, ибо с одной стороны, он был послушным гражданином, жившим в условиях самодержавия, а с другой – близко воспринял цели революционной Франции, направленные к свободе, равенству, братству. Новые, более обнадеживающие политические условия побудили его обнародовать собственные идеи пересмотра международного права, которое он считал необходимым условием любого прочного мира. «Политика (как искусство управления людьми), – отмечал И. Кант, – воплощает в себе всю практическую мудрость» [1, с. 176].

Историки философии сочинение И. Канта «К вечному миру» относят к различным жанрам – трактат, эссе, памфлет. В отечественной истории философии утвердился первый жанр.

В содержании трактата «К вечному миру» изложена модель глобального мироустройства, свободного от разнообразных войн. Текст состоит из нескольких разделов, следуя которым, можно было бы немедленно прекратить военные действия, отменить постоянные армии и предотвратить заключение мирных договоров, чреватые дальнейшими войнами. Заслуживают внимания разделы, направленные на обоснование длительного мира: государства должны иметь республиканские конституции, должна быть создана лига наций, люди должны жить в условиях всеобщего гостеприимства.

Главная идея трактата И. Канта, к которой он подводит читателей, состоит в том, что человек по природе мирное существо. Для человека нормальным состоянием является жизнь в условиях мира. Наоборот, противоестественным является участие в войнах и выживание людей в условиях военных действий. В XVIII в. подобный подход к природе человека резко контрастировал с расхожими убеждениями о том, что человек, для поддержания своей энергии и статуса, должен быть воинственным. Поэтому И. Кант, в традициях мировой философии, прямо не пишет о миролюбивой природе людей, но призывает

мыслителей познать человека для того, чтобы через него осмыслить войну и мир, так как конкретные люди ведут военные действия, заключают мирные договоры, страдают от войн.

Здесь важно обратить внимание на антропологическое звено философии Канта. По его мнению, человек находится в двух мирах, чувственном и умопостигаемом. Он одновременно рационален и свободен, поэтому подчиняется законам разума и несет ответственность за свои действия. Но сказать, что человек должен действовать каким-то образом, не значит сказать, что он будет действовать именно так. Именно поэтому люди могут как признавать моральный закон (сеять добро), так и выбирать не подчиняться ему.

С позиций социальной философии, человек – это преобразователь окружающего мира, его природы, общества и самого себя. Философы, познавая человека, познают и мир. А жители Земли не просто познают, но и преобразуют его, изменяют, улучшают, стремятся сохранить. Более того, человек создает то, чего естественная природа никогда не создавала – «очеловеченную» природу и само общество. И в то же время, как ни парадоксально звучит, человек, обладая разумом, совершает различного рода неразумные действия: разрушает созданные им же материальные и духовные ценности, ведет войны, во время которых гибнут люди, порождает современные глобальные проблемы, подталкивающие человечество на грань катастрофы. Так происходит в случаях превалирующей роли чувств и интересов человека над его мудростью, здравым смыслом [2, с. 2]. Осмысление этого противоречивого процесса позволило создать одну из первых политических картин мира, у истоков которой находится трактат «К вечному миру».

По мнению Канта, политические институты государства служат основой для установления вечного мира. «Гражданское устройство каждого государства должно быть республиканским» [1, с. 157]. Для того времени подобное утверждение звучало революционно, тем более что основная часть европейских государств, в том числе Пруссия и Россия, были монархиями. Конституция является правовым

источником жизни граждан, она обеспечивает разделение на законодательную (народ) и исполнительную (государство) ветви власти. Социально обустроенная конституционная республика является предпосылкой «вечного мира», поскольку при социальном благополучии народу нет необходимости воевать.

По взглядам И. Канта, вечный мир может быть обеспечен посредством всеобщей демократии и международного сотрудничества, что станет новым этапом мировой истории. В последующие десятилетия и столетия подобные попытки неоднократно предпринимались. В 1945 г. был подписан договор об образовании Организации Объединенных Наций (ООН). В 1975 г. Советский Союз вместе со странами-участниками Организации Варшавского договора подписали Хельсинкские соглашения, направленные на закрепление принципа нерушимости границ, территориальной целостности государств, невмешательства во внутренние дела иностранных государств. Кроме того, главы 35 государств подписали соглашение о правах человека, в том числе праве на труд, праве на образование и медицинское обслуживание. Эти документы позволили сохранить, правда на недолгое время, мир в Европе. В условиях «холодной войны» и противостояния стран социализма и империализма на международной арене это было величайшим достижением советской дипломатии.

Кант высказывался за создание равноправного союза народов, считал, что такой союз приближает человечество к осуществлению идеи вечного мира.

И. Кант поставил вопрос о роли философов в создании «вечного мира». Он подчеркивал, что *«государства, вооружившиеся для войны, должны поразмыслить над»* предложениями *«философов о возможности осуществления общего мира»* [1, с. 172]. Свою мысль он оформил в достаточно скромных рассуждениях: «Для... авторитета государства, которому следует приписывать величайшую мудрость, унижительно, по-видимому, искать поучения о принципах своего поведения относительно других государств у *подданных* (философов), но все же

делать это весьма благоразумно» [1, с. 172]. Вывод, сделанный И. Кантом, чрезвычайно актуален и в настоящее время: «Народы должны не допустить, чтобы исчез или умолк класс философов, и дать им возможность выступать публично» [1, с. 173].

В XXI в. не только государства, но и отдельные граждане Земли стали координировать свои усилия по мирному, устойчивому и равноправному развитию народов планеты. С 2010 г. в Греции стали проходить Всемирные философские форумы (ВФФ), направленные на создание научно обоснованной Концепции дальнейшего развития человечества в XXI в. Организаторы форума – международная организация ЮНЕСКО, мэрия г. Афин, Национальная комиссия ЮНЕСКО Греции, Афинский университет, Афинская академия. Первым президентом ВФФ был известный греческий философ Илиас Демиржоглу.

Важной частью проведения форума была организация на его базе диалектических симпозиумов. Так, в 2010 г. тема первого симпозиума звучала следующим образом: «Лучшие философские идеи на благо человечества», в 2011 г. – «Лучшие философские идеи воспитывают, консолидируют и объединяют человечество» и т. д.

На диалектическом симпозиуме 2015 г. «Построение Всеобщего Государства Земли (ВГЗ) на основе глобального гражданства (Земли-XXI) как твердая гарантия стабильности и прогресса для всей земной цивилизации» в Культурном центре мэрии города Афины состоялись пленарное заседание и главное событие форума – Конституционный конвент [3].

Идеи Всемирного философского форума нашли поддержку во многих странах мира. Ежегодно выездные сессии ВФФ проходят в КНР, Малайзии, Индии, Филиппинах и других странах. Всемирный философский форум формирует модель будущего государственного устройства человечества, обеспечивающего мирное существование населения планеты.

Научная общественность систематически обращается к идеям трактата И. Канта. 4–6 апреля 2024 г. в университете Джонса Хопкинса

состоялась конференция «Постоянно к цели? Возвращаясь к кантовской идее о всеобщем мире» [4]. 19 апреля 2024 г. в Корнеллском университете состоялся симпозиум на тему «Значение эссе философа XVIII в. о вечном мире в современном мире» [5].

Диалектико-материалистическое понимание общества позволяет уяснить подлинную природу общественных явлений, в том числе и таких, как война и мир. Экономической подоплекой войн являются частная собственность и эксплуатация человека человеком. Полностью устранить опасность войн и вооруженных конфликтов может только такой общественный строй, который изжил социальные антагонизмы, будет строить жизнь людей на принципах гуманизма и миролюбия.

Литература

1. *Кант И.* К вечному миру / И. Кант // Трактаты о вечном мире. – М.: Издательство социально-экономической литературы, 1963. – С. 150–192.
2. *Маслихин А.В.* Человек и картины мира / А.В. Маслихин, В.Д. Маслихин. – Йошкар-Ола: Издательство Марийского государственного университета, 2002. – 478 с.
3. Constitutional Convention. Declaration. – URL: wpf-unesco.org/eng/use/declar.htm/ (date of access: 04.01.2020).
4. Perpetually Toward? Revisiting Kant on Global Peace. – URL: <https://networks.h-net.org/group/announcements/20029376/konf-perpetually-toward-revisiting-kant-global-peace/> (date of access: 24.09.2024).
5. Symposium to Explore Significance of 18th-Century Philosopher's Essay on Perpetual Peace in Today's World. – URL: <https://news.syr.edu/blog/2024/04/17/symposium-to-explore-significance-of-18th-century-philosophers-essay-on-perpetual-peace-in-todays-world/> (date of access: 24.09.2024).

МЫСЛЬ ИЛИ ВЕЩЬ? ОБ ОНТОЛОГИЧЕСКОМ СТАТУСЕ ФАБУЛЫ И ДРУГИХ АБСТРАКТНЫХ ОБЪЕКТОВ В СВЕТЕ КАНТИАНСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ

Маслов Евгений Сергеевич

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Аннотация

М.-Л. Райан считает, что фабула нарратива не обладает существованием как объект реальности, но существует как мысленная конструкция. Это утверждение отсылает к полемике об онтологическом статусе абстрактных объектов вообще: некоторые философы (например, Г. Фреге) признают их объективное существование, пусть и в качественно ином статусе по сравнению с вещами, другие (например, Н. Гудмен и У. Куайн) – нет.

Концепция И. Канта позволяет увидеть, что не только абстрактные, но и конкретные объекты мыслятся человеком при помощи когнитивных механизмов и потому не есть реальность сама по себе. Так, единство (одна из априорных форм рассудка, по Канту) каждого объекта обоих видов и его отграниченность от других объектов часто относительны и привносятся субъектом. Наша позиция в упомянутой полемике заключается в том, что абстрактные объекты, так же, как и конкретные, корректнее считать не мыслями о реальности, а реальностью, которая «схватывается» в различных своих аспектах.

Ключевые слова: абстрактные объекты, конкретные объекты, существование, фабула, история, семиотический треугольник, Кант, априори.

THOUGHT OR THING? ON THE ONTOLOGICAL STATUS OF FABULA AND OTHER ABSTRACT OBJECTS IN LIGHT OF KANTIAN GNOSEOLOGY

Maslov E.S.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

M.-L. Ryan believes that fabula does not exist as an object of reality, but exists as a mental construct. This statement refers to the controversy about the ontological status of abstract objects in general: some philosophers (for example, G. Frege) admit their objective existence, albeit in a different status compared to things, others (for example, N. Goodman and W. Quine) – do not. I. Kant's gnoseology allows us to see that not only abstract but also concrete objects are thought of by a person using cognitive mechanisms and therefore are not reality itself. Thus, the unity (one of categories, according to Kant) of each object (for both types of objects) and its delimitation from other objects are often relative and are brought in by the subject. Our position in the aforementioned controversy is that abstract objects, just like concrete ones, are more correctly considered not as thoughts about reality, but as reality that is "grasped" in its various aspects.

Keywords: abstract objects, concrete objects, existence, fabula, story, semiotic triangle, Kant, a priori.

В литературоведческих понятийных парах «фабула – сюжет» и «история – дискурс» (англ. "story – discourse"), в значительной степени синонимичных (вторая сформировалась как развитие первой), «фабула» и «история» понимаются как последовательность логически и хронологически связанных событий, становящаяся предметом изображения в литературном произведении, а под терминами «сюжет» и «дискурс» имеется в виду то, как события преподнесены читателю в тексте [1, с. 145–157; 2, с. 13–15]. Данное разграничение, впервые

произведенное В.Б. Шкловским [3, с. 204], используется в филологии уже больше 100 лет.

Мари-Лор Райан, относящаяся к числу наиболее авторитетных современных нарратологов, ставит вопрос о сущности истории (в вышеуказанном значении этого слова), можно сказать, о ее онтологическом статусе. Мнение этой исследовательницы таково: реально существуют вещи, персонажи, а также события⁵; но фабула / история как выстраиваемая нарратором последовательность событий, образующая некую целостность, имеющая завязку, развитие и развязку, – это не феномен реальности, а ментальная конструкция, обретающая существование только как мысль рассказчика [4, р. 347].

Данное утверждение интересно тем, что представляет собой частнонаучное проявление многовекового спора о статусе абстрактных объектов. Существование конкретных предметов вроде кленового листа или холма, конечно же, тоже может проблематизироваться, как показывает история философии, но все же часто рассматривается как нечто гораздо более достоверное и убедительное, чем существование абстрактных объектов. Существуют ли в реальности свойства (например, желтый цвет осеннего листа клена) и отношения (например, то, что один холм выше другого)? Или же кленовый лист и холм существуют, а вот их свойства и отношения есть лишь явления сознания, когда оно мыслит о реально существующих кленовом листе и холме? Существуют ли в реальности универсалии, например, «кленовый лист вообще»? Существуют ли столь сложные явления, как «химическая промышленность», «имажинизм» или «влияние экономики на политику»? Восходящий своими истоками еще к античности, спор реализма и номинализма продолжается и по сей день. «Мы не верим в абстрактные сущности, – пишут Н. Гудмен и У. Куайн. – Никто не предполагает, что абстрактные сущности – классы, отношения, свойства и т. д. – существуют в пространстве и во времени, но мы

⁵ В данном случае М.-Л. Райан – и мы вслед за ней – абстрагируется от вопроса, идет ли речь о «реальной реальности» или о реальности вымышленного мира, например, в произведении художественной литературы; для рассматриваемой проблемы этот аспект несущественен.

подразумеваем больше. Мы их отвергаем полностью» [5, с. 289]. В этом ряду позиция М.-Л. Райан даже выглядит половинчатой, так как она признает реальное существование не только за вещами, но и за событиями и отказывает в этом статусе лишь такому уровню организации нарративного материала, как фабула / история.

Проблематичность того ответа, который предлагает М.-Л. Райан, показал еще Готлоб Фреге. В статье «Мысль. Логическое исследование» он указывает на ряд противоречий, к которым приводит подобный подход. Например, понимать абстрактные объекты (такие, как числа) лишь как мысли людей, думающих о конкретных объектах, означает лишать эти абстракции устойчивости и единообразия, ведь видение одного и того же свойства или процесса двумя разными людьми может быть очень разным. Если бы количественные отношения были лишь мыслями, они вряд ли смогли бы стать предметом строжайшей из наук – математики. Вывод Фреге: абстракции – не вещи, но и не мысли, а нечто третье [6].

Как представляется, лучше понять онтологический статус абстрактных объектов может помочь обращение к наследию Иммануила Канта, а именно к его концепции априорных форм знания. Две априорные формы чувственности – пространство и время, а также 12 априорных форм рассудка формируют, по Канту, наш опыт, хотя и не сами по себе, а с опорой на материал, поставляемый чувственностью [7, с. 125–181]. Очевидно, что абстрактные объекты при таком подходе оказываются порожденными этой неосознаваемой активностью сознания. Однако разве конкретные объекты свободны от такой «порожденности»? В числе кантовских категорий – не только «акциденция», объясняющая нашу способность мыслить свойства, но и «субстанция», благодаря которой мы можем мыслить вещи [7, с. 175]. Неочевидность самых очевидных понятий конкретных объектов позволяют наглядно проиллюстрировать кантианские «категории количества»: единство, множественность, цельность. Любой объект мыслится нами как некая целостность, отграниченная от всего остального. Однако если холм

действительно существует, то где его граница? Сверху она достаточно четко очерчена самой природой, но с боков? Особенно снизу? Границу проводит сознание – пусть и на основании некоторой «помощи» со стороны материала (холм выделяется по высоте из окружающей местности). Камень, который можно держать в руке, казалось бы, един целостен сам по себе. Но как быть с этим же камнем на том этапе его жизненного пути, когда он еще не был отделен от других частей горной породы, окружавшей его, когда даже и окружать-то было нечему и нечего, так как не было физической отделенности друг от друга частей единого каменного массива? Или другой вопрос: перед нами один холм или два – вот ведь посередине что-то вроде седловины? Попробуйте ответить на такие вопросы применительно к облакам при переменной облачности – задача не из легких. Все это демонстрирует, что границу между конкретными объектами проводит сознание, а значит, оно и творит их, выделяет из единой недифференцированной реальности.

Если вернуться к литературоведческим понятиям, с которых мы начали, описываемые механизмы вполне можно проиллюстрировать и на них. Утверждение о том, что фабула, даже если речь идет о невымышленных (например, об исторических) событиях, творится рассказчиком и является конструкцией, не существующей в действительности, неоднократно высказывалось теоретиками нарратива. В качестве примера можно привести позицию Франка Анкерсмита: «Структура нарратива – это структура, которая *придается* или *навязывается* прошлому, она не является результатом рефлексии над родственной структурой, объективно присутствующей в самом прошлом. <...> у прошлого как такового нет нарративной структуры – нарративные структуры появляются только в нарративе» [8, с. 128].

Идея «сотворенности» фабулы / истории перекликается с ключевым принципом кантианской гносеологии: объект не просто отражается, но создается субъектом, притом этот процесс протекает неосознанно. В этом контексте законы нарративных форм перекликаются

с кантовскими априорными формами знания: в обоих случаях форма, представляющая собой заложенный в сознании механизм, упорядочивает определенным образом разнообразный конкретный материал, имеющий эмпирическое происхождение. Подробнее эта параллель разбирается нами в статье [9].

В данном случае мы хотим обратить внимание на то, что М.-Л. Райан переводит дилемму «объект дан в опыте и отражен» / «объект сформирован сознанием» в другую плоскость, и выбор выглядит уже следующим образом: «объект существует в реальности и представляет собой ее часть» / «объект не существует в реальности, а является мыслью человека об этой реальности».

Если переформулировать позицию Райан в терминах семиотики, то такой абстрактный объект, как фабула, окажется соотнесенным с тем «углом» «семиотического треугольника», который в разных системах терминов именуется «сигнификат», «смысл», «мысль». При этом предметы и персонажи остаются в другом «углу» – «вещь», «денотат», «референт» [см., например, 10, р. 11]. Получается, конкретные объекты – это вещи, а абстрактные объекты – это мысли?

С опорой на ключевую идею гносеологии Канта, которую можно сформулировать как «субъект творит объект», обозначим нашу позицию по рассматриваемому вопросу. И абстрактные, и конкретные объекты творятся сознанием на основе материала, с которым человек имеет дело, с одной стороны, и когнитивных механизмов, с другой. В свою очередь отношение «объект реальности – мысль об объекте реальности» существует для любого вида объектов. В каждом случае наличествует пара: с одной стороны – некая грань реальности, которая существует и может быть схвачена мыслью, с другой стороны – мысль об этой грани реальности. Например, велосипед – и мысль о велосипеде, скорость велосипеда – и мысль о скорости велосипеда, преимущества велосипеда перед самокатом – и мысль об этих преимуществах, велосипеды как класс объектов – и мысль об этом классе и т. п. В том числе и фабула / история как связная совокупность событий – и мысль

об этой совокупности. То, что эта событийная последовательность, как справедливо замечают теоретики нарратива, стягивается, скрепляется и вычленяется из окружающего материала в той или иной степени произвольно, не означает, что перед нами не реальность, а мысль о ней; это лишь следствие того, что вся реальность дана нам не иначе как посредством фундаментальных когнитивных механизмов, в исследовании которых столь важную роль сыграл кенигсбергский философ.

Литература

1. Шмид В. Нарратология / В. Шмид. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 312 с.
2. Ефименко А.Е. От *sujet* к сюжету и далее к *syuzhet* / А.Е. Ефименко // Шаги / Steps. – 2019. – Т. 5. – № 2. – С. 10–35.
3. Шкловский В.Б. Пародийный роман «Тристрам Шенди» Стерна / В.Б. Шкловский // О теории прозы. – М.: Федерация, 1929. – С. 177–204.
4. Ryan M.-L. Narrative / M.-L. Ryan // Routledge Encyclopedia of Narrative Theory / ed. by D. Herman, M. Jahn, M.-L. Ryan. – London; N.Y.: Routledge, 2005. – P. 344–348.
5. Гудмен Н. На пути к конструктивному номинализму / Н. Гудмен, У. Куайн // Способы создания миров / пер. с англ. А.Л. Никифорова, Е.Е. Ледникова, М.В. Лебедева, Т.А. Дмитриева. – М.: Идея-Пресс; Логос; Праксис, 2001. – С. 289–317.
6. Фреге Г. Мысль. Логическое исследование / Г. Фреге // Логика и логическая семантика / пер. с нем. Б.В. Бирюкова под ред. З.А. Кузичевой. – М.: Аспект Пресс, 2000. – С. 326–342.
7. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 3. – С. 69–756.
8. Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков / Ф. Анкерсмит. – М.: Идея-Пресс, 2003. – 360 с.
9. Маслов Е.С. Кантианская интерпретация нарративизма / Е.С. Маслов // Идеи и идеалы. – 2018. – № 3 (37). – Т. 1. – С. 84–96.

10. *Ogden C.K. The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and the Science of Symbolism* / C.K. Ogden, I.A. Richards. – N.Y.: A Harvest Book; Harcourt, Brace & World, Inc., 1946. – XXII. – 363 p.

УДК 130.122

И. КАНТ В ТВОРЧЕСКОМ ДИАЛОГЕ А. БЕЛОГО И А. БЛОКА

Матвеева Инга Юрьевна

*Российский государственный институт сценических искусств,
Санкт-Петербург, Россия*

В переписке двух наиболее значительных представителей русского символизма Александра Блока и Андрея Белого неоднократно возникает имя Иммануила Канта. В рамках общесимволистского «антикантианского» дискурса два поэта осмысливают образ кенигсбергского мыслителя как олицетворение классической рационалистической философии, которую необходимо преодолеть мыслителям нового поколения. Фигурой, противостоящей Канту и знаменующей начало новой цивилизации, в творческом диалоге Блока и А. Белого стал Ф. Ницше, революционер и нигилист, наиболее ярко продемонстрировавший потребность человечества в новых целях и ценностях. Однако творческая интуиция Блока позволила в конце концов увидеть ограниченность собственного пародийного изображения Канта в стихотворении «Испуганный» и сведения кантовской философии к обоснованию рациональной «мещанской» цивилизации. В поздних статьях Блока появляется совсем иная оценка личности философа и его философских построений: Блок видит в Канте великого мистика, а в его философии – новый этап в познании божественной целостности всех элементов бытия.

Ключевые слова: А. Блок, А. Белый, И. Кант, Ф. Ницше, Серебряный век, русский символизм.

I. KANT IN THE CREATIVE DIALOG BETWEEN A. BELY AND A. BLOK

Matveeva I. Yu.

Russian State Institute of Performing Arts, Saint Petersburg, Russia

Abstract

In the correspondence of the two most significant representatives of Russian symbolism, Alexander Blok and Andrei Bely, the name of Immanuel Kant appears repeatedly. Within the framework of the general symbolist “anti-Kantian” discourse, two poets interpret the image of the Königsberg thinker as the personification of classical rationalist philosophy, which thinkers of the new generation need to overcome. In the creative dialogue between Blok and A. Bely, the figure opposing Kant and marking the beginning of a new civilization was F. Nietzsche, a revolutionary and nihilist who most clearly demonstrated humanity’s need for new goals and values. However, Blok’s creative intuition ultimately made it possible to see the limitations of his own parodic image of Kant in the poem “Frightened” and the reduction of Kant’s philosophy to the justification of a rational “philistine” civilization. In Blok’s later articles, a completely different assessment of the philosopher’s personality and his philosophical constructions appears: Blok sees in Kant a great mystic, and in his philosophy a new stage in the knowledge of the divine integrity of all elements of existence.

Keywords: A. Blok, A. Bely, I. Kant, F. Nietzsche, Silver Age, Russian Symbolism.

Русская поэзия рубежа XIX–XX вв. неразрывно связана с философией, а ее главные представители совмещали в себе две ипостаси –

художника и философа. Символизм как направление в искусстве отличается напряженной рефлексией в отношении истории культуры, активным использованием разнообразных философских идей и концепций. Центральное место в построениях символистов занимали имена двух великих немцев – кенигсбергского мыслителя Иммануила Канта, олицетворявшего для последующих поколений саму сущность *классической* философии, и великого философского критика, нигилиста и творца *новых ценностей* Фридриха Ницше.

В своих воспоминаниях об А. Блоке Андрей Белый делает особый акцент на его внимании к И. Канту, и это не случайно, имя Канта неоднократно появляется в художественных, публицистических текстах Блока, а также в его письмах и записных книжках. Объяснить такое внимание поэта, далекого от профессиональной философии, к самому последовательному представителю этого типа интеллектуальной деятельности не так-то просто, но здесь помогает сопряжение в сознании Блока Канта с Ф. Ницше; он понимал их как выразителей полярных мировоззренческих тенденций, осмысление которых необходимо для адекватной оценки процессов, происходящих в современную эпоху.

Знакомство Блока с работами Канта по первоисточникам вызывает сомнения у исследователей. Доподлинно известно только то, что Блок приобрел в 1901–1902 гг. первый том «Истории новой философии» К. Фишера, посвященный в основном Канту и Гегелю [1, с. 26] и внимательно прочитал его. Кроме того, есть упоминание о Канте в письме Блока к Н.А. Малько от 18 июля 1902 г.: «Довольно много читаю, также и ученые книжки (Канта)» [2, с. 33].

Можно выделить несколько наиболее значительных текстов Блока, содержащих имя кенигсбергского мыслителя и связанных с принципиальными положениями его мировидения. Наиболее интересным из них является стихотворение «Сижу за ширмой...» (1903), которое в тетрадях Блока имело название «Испуганный», с подзаголовком в скобках «Иммануил Кант», и было датировано 18 октября (именно под этим заглавием оно было опубликовано в 1909 г.). Нужно

отметить, что название и подзаголовок отсутствуют в автографе, посланном Блоком Белому вместе с письмом 8 или 9 ноября 1903 г. Стихотворение явилось результатом интенсивного творческого диалога Блока с А. Белым, при этом оно стало центральным элементом своеобразной мифологии Канта, совместно созданной двумя поэтами [3, с. 118].

Показательны характеристики кантовской философии, которые мы находим в переписке А. Белого и Блока этого времени. В письме от 3 января 1903 г. Блок пишет о необходимости «обновления гнетущей нас Кантовской теории познания» [4, с. 17]. Размышления поэтов-символистов о Канте в 1903 году активизировались в связи с предстоящей в 1904 г. столетней годовщиной смерти философа. Стихотворный текст Блока можно считать реакцией как на саму годовщину, так и на особое одушевление интеллектуалов той поры. Очень показательно письмо А. Белого Блоку, где о Канте и кантианцах говорится в очень вольной манере: «А между тем Кант в своем фигурном синтезе <...> и трансцендентальных схемах <...> *тщетно тщится* и потом раздражается непримиренностью, официально сохраняя за собой роль блюстителя порядка у запертой комнаты Вечности, охраняя Вечность от всяких «*мальчишек мысли*» (вроде Ницше). Узнаю тебя, папаша Кант, – старая обезьяна!.. Узнаю вас, неокантианцы – «*философутики*», преждевременно впавшие в детство кретины!» [4, с. 92-93]. Блоковский стихотворный текст встраивается в общий «антикантиантский дискурс» символистов, и важно увидеть, что «положительным» персонажем, противостоящим Канту, в этом дискурсе является Ницше.

Стихотворение Блока «Сижу за ширмой...» продолжает ироническую тему главного авторитета символистов Вл. Соловьева, который вывел в пьесе «Альсим» (1876–1878) комического персонажа – профессора-ростовщика, «поклонника категорического императива» Канта. Образ кантианца, который прячется за ширмой от мира и живой жизни, также мог быть навеян и «Симфонией (2-й, драматической)»

(1901) А. Белого, где возникает образ молодого неокантианца, осознавшего, что «Кант без Платона – туловище без головы» [5, с. 60].

Блок включил стихотворение «Сижу за ширмой...» в цикл «Распутья». Стихотворение связано с ключевыми мотивами цикла – ущербности земного мира, в котором потеряна связь с божественным миром Прекрасной Дамы. Ожидание одухотворения земного пространства через явление Поэту Прекрасной Дамы в цикле «Стихи о Прекрасной Даме» (1901–1902) завершается неверием в возможность этого явления, а значит, и неверием в возможность преображения мира. Цикл «Распутья» открывает долгий период творчества Блока, свидетельствующий о том, что мир земной больше не освящен высшим светом: «В этот город торговли / Небеса не сойдут» [6, с. 103]. Испуганный Кант стихотворения «Сижу за ширмой...» включается в систему образов цикла. Ключевые символы цикла («старик», «маленький человек», «кукольность» и др.), соотносятся с представлением о «внежизненности» философских построений Канта.

Еще одно важное упоминание Канта, демонстрирующее в каком контексте Блок использует его имя и «массовые» для интеллектуальной публики того времени представления о его философии, находим в Записной книжке поэта 1902 г: «Отсутствие идеалов у декадентов. «Удешаженный Кант» (может быть – не постигнутый. Постижимый ли?)» [1, с. 43].

По мысли Блока, декаденты замкнулись в своем мыслительном пространстве, Блок обвиняет их в нежелании отказаться от «лица собственного эгоизма». Болезнь, именуемая «иронией», закономерное следствие интеллектуальности, не позволяет услышать, по мысли Блока, дыхание современной жизни, мешает воспринимать музыку истории. И в этом плане учение Канта соотносится для Блока с декадентством, которое необходимо преодолеть, в этом видит Блок задачу символизма.

Позже А. Белый будет говорить о переплетении у Блока темы «страха» и темы Канта: «Он все возвращается к Канту, как

к испугавшемуся во веки веков <...>; А. А. посвящает свои стихи Канту; рисуется Кант весь в тенях, скрещивающий и ручки и ножки; химера преследует Блока; творит он мифологему о Канте» [7, с. 49–50].

Мотив дряхлости мира, связанный с немецким классиком, соотносится в размышлениях Блока с его представлением о судьбе европейской цивилизации. Весьма иронично он упоминает Кант и в статье «Девушка розовой калитки и муравьиный царь» (1906). Развенчание современной европейской цивилизации, провозвестником которой Блок считает Канта, – цель статьи. «Искони на Западе искали Елену – недостижимую, совершенную красоту. Отсюда все эти войны и кровавые распри с полуфантастическим врагом <...>. Потом сверкающие груды отвлеченных идей, философских концепций, националистических упований. И сам сморщенный Кант, водрузивший свой маленький стульчик на холмике, с которого легко обозревать мир феноменов...» [8, с. 34–35].

Образ старичка Канта, созданный Блоком в 1906 г., соотносится с образом мещанина, замкнутого в своем уютном пространстве, не желающего слышать звуки жизни, «музыку революции». В революционную эпоху Блок сознательно отказывается от наработанных европейской цивилизацией ценностей. Уютному мещанскому миру, освященному Кантом, противостоит «вьюжная площадь», символизирующая в художественном мире Блока живую жизненную силу (в статье «Безвременье»), страшную, хаотичную, однако полную творческой энергии. Размышления Блока и А. Белого этого периода направлены на резкое отрицание буржуазного мира с его стремлением к усредненности и успокоенности, не способного к жизнотворчеству.

Пониманию отношения русских символистов к Канту очень помогает рассуждение Ф. Ницше о роли Сократа в судьбах европейской цивилизации из работы «Рождение трагедии из духа музыки» (1872), которая была образцовой для Блока и А. Белого. Ницше обвиняет Сократа в том, что именно он задал традицию абсолютного рационализма, превращающего жизнь в регулируемое существование,

лишенное мистической глубины [9, с. 83–91]. Оценки философии Канта двумя русскими символистами повторяют эти рассуждения Ницше. Однако в дальнейшем и А. Белый, и Блок осознали, что философия Канта гораздо сложнее, чем прямолинейный рационализм Сократа. Если мечта Ницше о «танцующем» Сократе, который признал мистическую глубину жизни и отдался ей, остается мечтой, соответствующая мысль в отношении Канта находит основание в его трудах. Вместо Канта – охранителя мещанского образа жизни западной цивилизации, мы находим в более поздних текстах А. Белого и Блока Канта-мистика, показывающего путь к новому обществу.

Уже в письме Блоку в июле 1903 г. А. Белый изображает философию Канта как точку отсчета для той мировоззренческой революции, которую закончит Ницше: «Кантовская теория познания есть необходимый переход от плоского миропонимания к глубинному...» [4, с. 78–79].

Блок в статье «Крушение гуманизма» (1919) создает более сложный образ мыслителя по отношению к тому, который ему представал раньше: «...Иммануил Кант – этот лукавейший и сумасшедший мистик <...>. Предпосылая своей системе лейтмотив о времени и пространстве, он был безумным артистом, чудовищным революционером, взрывающим цивилизацию изнутри» [10, с. 101]. Теперь в философии Канта Блок видит принципиальную двойственность: своей теорией познания он создал рациональные основания для «мещанской» цивилизации, но он же в своем учении о пространстве и времени выступил как «безумный артист», «сумасшедший мистик», показывающий путь к новому порядку вещей, провозвестником которого был Ницше и приход которого пророчил сам Блок в произведениях революционной поры [11].

Почему именно своим учением о пространстве и времени Кант «взрывает» рационалистическую цивилизацию и выступает как идейный революционер, близкий к Ницше, Блок не поясняет, однако некоторые современные исследователи находят в этом учении Канта

именно те мистические элементы, о которых пишет Блок. И.И. Евлампиев утверждает, что в кантовском понимании пространства и времени как априорных форм чистого созерцания можно видеть не только попытку замкнуть человека в сфере его сознания, но и желание дать новую версию философии мистического пантеизма, доказывающей, что все наши созерцания в своей основе имеют акт слияния с Богом и интуитивное постижение всей полноты его сущности [12, с. 649-651]. Поэтическая интуиция Блока, близкая к интуиции философской, подсказала ему несправедливость созданного им в стихотворении 1903 г. образа Канта, и в конце концов он опознал в нем отдаленного родоначальника той духовной революции, которую начал осуществлять Ницше и продолжили русские символисты и русские философы начала XX в.

Литература

1. Блок А.А. Записные книжки. 1901–1920 / А.А. Блок. – М.: Художественная литература, 1965. – 663 с.
2. Блок А.А. Письма. 1898–1921 / А.А. Блок Собрание сочинений: в 8 т. – М.; Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1963. – Т. 8. – 771 с.
3. Магомедова Д.М. Переписка как целостный текст и источник сюжета (на материале переписки Блока и Андрея Белого, 1903–1908) / Д.М. Магомедова // Автобиографический миф в творчестве А. Блока. – М.: Мартин, 1997. – С. 111–130.
4. Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903–1919. – М.: Прогресс-Плеяда, 2001. – 606 с.
5. Белый А. Симфония (2-я, драматическая) / А. Белый // Собрание сочинений. – М.: Дмитрий Сечин, 2014. – Т. 10. Симфонии. – С. 55–145.
6. Блок А.А. Стихотворения (1904–1908) / А.А. Блок // Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. – М.: Наука, 1997. – Т. 2. – Кн. 2. – 894 с.

7. *Белый А.* Собрание сочинений. Воспоминания о Блоке / А. Белый. – М.: Республика, 1995. – 510 с.
8. *Блок А.А.* Проза (1903–1907) / А.А. Блок // Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. – М.: Наука, 2003. – Т. 7. – 500 с.
9. *Ницше Ф.* Рождение трагедии / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений: в 13 т. – М.: Культурная революция, 2012. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 83–91.
10. *Блок А.А.* Проза. 1918–1921 / А.А. Блок // Собрание сочинений: в 8 т. – М.; Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1962. – Т. 6. – 556 с.
11. *Матвеева И.Ю.* «Впереди – Иисус Христос»: эмблема духовной революции в творчестве А. Блока / И.Ю. Матвеева // Соловьевские исследования. – 2024. – № 1 (81). – С. 108–124.
12. *Евлампиев И.И.* Неисказенное христианство и его судьба в европейской истории / И.И. Евлампиев. – СПб.: Издательство ЦСО, 2024. – 808 с.

УДК 1:304.2

ИСКУССТВО И МЕДИА КАК ФЕНОМЕНЫ ВТОРОГО ПОРЯДКА

Мубаракишин Адель Ильдусович

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Аннотация

Автор, основываясь на исследовании понятия Канта о «прекрасном», пытается вывести модель искусства как «феномена второго порядка», и в целом применить его на современное состояние знания. Статья содержит авторскую интерпретацию содержания и формы искусства, а также авторскую трактовку кантовской теории, поэтому

может представляться неточной. Главным тезисом является наличие проблемного «феномена второго порядка» как единственного источника знания в современности, как постоянно опосредованного знания, предпочитаемого с целью сохранения личности в ускоренном мире.

Ключевые слова: эстетика, прекрасное, искусство, медиа, смысл, событие, концепт.

ART AND MEDIA AS SECOND-ORDER PHENOMENA

Mubarakshin A.I.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

The author, based on the study of Kant's concept of "beauty", attempts to derive a model of art as a "second-order phenomenon" and generally apply it to the current state of knowledge. The article contains the author's interpretation of the content and form of art, as well as the author's interpretation of Kant's theory, so it may appear to be inaccurate. The main thesis is the existence of a problematic "second-order phenomenon" as the only source of knowledge in modern times, as constantly mediated knowledge, preferred for the purpose of preserving the individual in an accelerated world.

Keywords: aesthetics, beauty, art, media, meaning, event, concept.

Конфронтация меня как исследователя с Иммануилом Кантом началась с самого нашего знакомства. Тексты его работ и следование за его мыслью давались мне с огромным трудом. Иногда я возвращался к ним, перечитывал каждый абзац по пять раз, чтобы опять уловить лишь угасающий эффект его умозаключений. Я вел конспекты, часто построчно своими словами описывая кантовскую мысль, но, перечитывая уже теперь конспекты, понимал, что это выглядит даже еще запутанней, чем исходный текст. Данная статья является авторской

интерпретацией кантовских идей из его «Критики способностей суждения», положенных на современное мировоззрение, а значит, преломленное дважды. Это двойное преломление весьма иронично совпадает с темой статьи. Цитируя Канта, хочется сказать: «Имей мужество пользоваться собственным умом» и добавить: «Не верь всему написанному».

Начнем с того, что меня всегда смущало – оценка Кантом «прекрасного» как лишенного всякого интереса [1]. Суждением вкуса, то есть эстетическим суждением, руководит незаинтересованное удовольствие. Это отличает эстетику от этики, ведь та не имеет цели, а только удерживает «целесообразность предмета». Это настолько неопределенно, что самое понятие «прекрасного» словно уходит, заменяясь «прекрасным» как нейтральным, выхолощенным продуктом работы рассудка и воображения. Такое место Кант отдал эстетическому чувству, в попытке объяснения его объективно-субъективной природы, то есть что «прекрасное» субъективно, поскольку является лишь феноменом, определенным априорными формами, но также объективно присуще каждому человеку. Следовательно, насколько я понимаю, любое эстетическое суть эмерджентное свойство чувственных и рассудочных форм, появившееся просто как побочный эффект человеческой природы.

Кант вводит принципиально разумную, умопостигаемую эстетику, оторванную от чувственной реальности. Это значит, что содержание объекта прекрасного не является важным, покуда оно стимулирует чувства и заставляет работать рассудок в виде воображения. Удовольствие, которое вызывает эстетический предмет, не существует само по себе без человека и его априорных форм чувственности. «Прекрасное» становится разумным, превращаясь, скорее, в «возвышенное» [2, с. 18]. Удовольствие заключается в этой игре воображения, само понимание искусства становится удовольствием, а чем больше понимания, разумности, тем меньше наслаждения. Искусство превращается в своеобразную математическую формулу, приносящую

удовлетворение в силу ее понимания. Этот акт похож на попытку защитить само искусство теми же способами, которыми Кант пытался защитить науку, отвечая на вопрос «как возможно априорное синтетическое суждение?». Человек может воспринимать прекрасное, наслаждаться им, может создавать его, но точно также, как наше знание о предмете искажается, также искажается эстетическое. Выходом из ситуации служит некоторая объективная обязательность кантовского «прекрасного», несмотря на субъективность всех переживаний, эстетическое неизбежно для человека.

Такая постановка вопроса очерчивает две крайности понимания искусства: как полное бесстрастное, равнодушное созерцание и как полнейшая вовлеченность и заинтересованность исключительно удовольствием. Две эти крайности объединяет одно: в обоих случаях содержание искусства совершенно неважно, и форма становится на первое место. В случае равнодушия содержание неважно, поскольку любой материал способен возбудить воображение, если он доступен разуму. В случае крайнего интереса человек как бы растворяется в «прекрасном» – говоря цитатой Теодора Адорно: «Лишается убожеств скудной жизни» [2, с. 23]. Обе эти крайности до неотделимости похожи тем, что игнорируют реальный ход вещей, и закливаются на абстракциях, формальностях искусственного предмета. Здесь сухая незаинтересованность превращается в сухое удовольствие. Первый полностью лишен эмпирии, второй полностью лишен разумности.

Таким образом, спекулятивно я вывел из прочтения Канта проблему выноса содержания из искусства. Но это очень сухо, необходимо понять, что, собственно, кроется за этим содержанием?

Российский философ Федор Иванович Гиренок описывает проблему изъятия смысла из искусства, даже называя это «антропологической катастрофой» [3]. В данном прочтении эта теория хорошо ложится на потерю содержания искусством, что дает возможность предположить, что содержанием любого искусства является его смысл, а формой – его воплощение. Гиренок описывает явленность этого

через концептуальное и инсталляционное искусство. В них на первое место выступает само событие, подавляющее смысл. Автор постулирует уход разума и сознания из современного века, их замену языком и дискурсом, значит, искусство должно быть контекстуальным и концептуальным.

К этому выводу добавляется тот факт, что искусство, понимаемое Кантом как странный феномен, становится самым способом существования знания и смысла. Для описания этой проблемы, я написал вот такой неуклюжий силлогизм:

1. Нам доступны только феномены, явления вещей, выделяемые априорными формами чувственности и рассудка из человеческого опыта при взаимодействии с ноуменом.

2. Искусство – это феномен, созданный человеком из его собственного опыта.

3. Следовательно, воспринимаемое искусство содержит в себе явление явлений, феномен феноменов в дополнении к тому, что искусство отсылает еще и к ноумену.

Я хочу проиллюстрировать это с помощью рассуждений Одо Маркварда. Он пишет о чуждости современного человека миру, которая выражается в том числе и в «жизни понаслышке» [4]. Человек не имеет прямого доступа к огромному количеству событий мира, и воспринимает знания о них через «медиа» – буквально, посредников, ходоков знания. Марквард связывает это с наукоцентризмом и суперузкой специализацией науки, которая берет вводные данные на веру, потому что занимается другими сферами и не имеет достаточного количества времени на экспериментальную проверку знания.

В современном мире опосредованного знания человек довольствуется только этими феноменами второго порядка. Это эпоха кибернетики. В частности, существует устоявшийся термин «кибернетика второго порядка», которая изучает не обмен знания, а сам процесс обмена знания. События заменяют собой смысл, факт наличия знания заменяет собой его проверяемость. Самое инсталляционное, фарсовое

событие становится важнее его содержания. Искусство и информация попадают в логику технического прогресса – ускорения и «убольшения» событий. Событие, знание и искусство соединяются в единый объект второго порядка, который является единственно доступным для человека объектом в эпоху сумасшедшей акселерации.

В этом плане можно совершить подходящее концептуальное манифестирование и заявить, что Платон, однако, победил, а Кант остался неумолим, и разум оказался единственным источником знания, поскольку современный человек «питается» исключительно идеями и концептами, оторванными от чувственного мира. Сам ускорившийся чувственный мир становится враждебным разуму, для защиты своей личной жизни, человек все больше предпочитает познавать идеи, а не физическое и материальное. Маркером этого может выступать пресловутое искусство, а точнее отношение к нему. Подобно средневековым схоластам, мы и в грош не ставившим тварный мир, человек предпочтет, скорее, разбираться в истории, в философских, научных идеях, в конце концов, в сюжете фильма, книги или игры, но никак не в окружающем его мире. Потому что мир стал просто недоступен, он стал скрыт подобно Реальному в психоанализе, но не за комплексами, а за многоэтажными опосредованностями, феноменами второго и так далее порядка. Для этого можно подобрать множество феноменов, таких как: эскапизм, симулякры, жизнь понаслышке, что только больше убеждает в смене парадигмы восприятия знания.

Литература

1. *Кант И.* Критика способности суждения / И. Кант. – URL: <http://www.iakovlev.org/zip/kant3.pdf/> (дата обращения: 01.09.2024).
2. *Адорно Т.* Эстетическая теория / Т. Адорно; пер. с нем. А.В. Дранова. – М.: Республика, 2001. – 527 с.
3. *Гиренок Ф.И.* Клиповое сознание / Ф.И. Гиренок. – М.: Проспект, 2024. – 256 с.

4. Марквард О. Эпоха чуждости миру? / О. Марквард. – URL: <https://strana-oz.ru/2003/6/epocha-chuzhdosti-miru/> (дата обращения: 01.09.2024).

УДК 165.41

И. КАНТ, ЗНАНИЕ ЧЕРЕЗ СВИДЕТЕЛЬСТВО И ЭПИСТЕМИЧЕСКИЙ ЭГОИЗМ

Муртазин Салават Раисович

*Казанский государственный медицинский университет,
Казань, Россия*

Аннотация

Статья посвящена поиску ответа на вопрос о том, есть ли основания приписывать И. Канту позицию, обозначаемую в рамках современной эпистемологии как «эпистемический эгоизм». Эпистемический эгоизм предполагает, что свидетельство, как возможный самостоятельный источник знания, не представляет ценности из-за своей ненадежности. Подлинно обоснованное знание в таком случае является результатом самостоятельного применения собственных познавательных способностей. Подобную позицию, так или иначе, выражали такие великие философы прошлого, как Платон, Д. Юм и Дж. Локк. С одной стороны, повод приписывать И. Канту схожее негативное отношение к доверию свидетельству дает его знаменитая статья «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» С другой стороны, есть основания считать, что И. Кант все же не может быть отнесен к эпистемическим эгоистам. Во-первых, И. Кант уделяет значительное внимание значению свидетельства в процессе познания в своих лекциях по логике. Во-вторых, в своей работе «Антропология с прагматической точки зрения» он

подвергает критике «логический эгоизм», который схож с позицией эпистемического эгоизма.

Ключевые слова: эпистемология, знание, свидетельство, эгоизм, мнение, доверие, Венская логика.

I. KANT, TESTIMONIAL KNOWLEDGE AND EPISTEMIC EGOISM

Murtazin S.R.

Kazan State Medical University, Kazan, Russia

Abstract

The article is devoted to the search for an answer to the question whether there are reasons to attribute to Kant the position defined in contemporary epistemology as “epistemic egoism”. Epistemic egoism implies that evidence as a possible independent source of knowledge is of no value because it is unreliable. Truly valid knowledge is then the result of the independent application of one’s own cognitive abilities. Such a position was expressed in one way or another by such great philosophers of the past as Plato, Hume, and Locke. On the one hand, a reason to attribute to Kant a similar negative attitude towards trusting evidence is given by his famous article “Answering the Question: What Is Enlightenment?” gives. On the other hand, there are reasons to believe that Kant cannot be categorized as an epistemic egoist. First, Kant pays considerable attention to the importance of evidence in the process of cognition in his lectures on logic. Secondly, in his work “Anthropology from a Pragmatic Point of View” he criticizes “logical egoism” similar to the position of epistemic egoism.

Keywords: epistemology, knowledge, testimony, egoism, opinion, trust, The Vienna Logic

В рамках современной эпистемологии многие авторы обращаются к исследованию значения свидетельства другого в процессе

формирования познающим субъектом истинных, в достаточной мере обоснованных убеждений об окружающем мире и самом себе. Говоря иначе, проблеме статуса и ценности того, что может быть обозначено как «коммуникативное знание» [1] или «знание через свидетельство» (testimonial knowledge) [2]. На первый взгляд, творчество И. Канта явно не ассоциируется с подобного рода социально-эпистемологическими проблемами и исследованиями. Говоря словами Дж. Реале и Д. Анти-сери, великий немецкий философ в контексте истории гносеологии и эпистемологии отметил своим знаменитым «коперниканским поворотом», а именно тем, что «...предложил считать, что вовсе не субъект, познавая, открывает объективные законы, наоборот, объект, приспособляясь, становится познаваемым по законам субъекта» [3, с. 789]. Говоря иначе, как и большинство философов до и после него, И. Кант уделял значительное внимание взаимоотношениям субъекта и объекта познания, а не субъекта с другим субъектом и его убеждениями о познаваемом объекте. Но есть ли у нас основания полагать, что И. Кант игнорировал проблему знания через свидетельство или вовсе отрицал какую-либо ценность подобной формы знания? Говоря иначе, есть ли у нас основания считать И. Канта эпистемическим эгоистом?

Прежде всего, мы должны ответить на вопрос, что значит быть эпистемическим эгоистом. С точки зрения некоторых авторов, в рамках традиционных гносеологических концепций и теорий существует явная недооценка значения знания через свидетельство, которое иногда доходит до отрицания всякой его ценности как возможного источника знания о чем-либо. Именно подобная позиция обозначается многими представителями современной англоязычной эпистемологии как «эпистемический эгоизм» (epistemic egoism). Краткое и емкое определение этой позиции мы можем встретить в монографии А.Р. Каримова «Эпистемология добродетелей». Ссылаясь на Л. Загзебски, он определяет позицию эпистемического эгоиста следующим образом: «у меня есть основания быть убежденным, что *p*, только если непосредственное использование моих познавательных способностей убедило меня

в том, что р» [4, с. 329]. Или, как пишет о схожей с эпистемическим эгоизмом позиции редукционизма по отношению к свидетельству М.Г. Хорт, «доверие свидетельству возможно только в том случае, если информант способен (хотя бы гипотетически) самостоятельно, на основе опыта или рационального размышления, показать связь между сформированным на основе свидетельства убеждением и истиной» [6, с. 329]. Данная позиция несовместима с доверием другому и его свидетельству. Например, как отмечает Х. Грассвик, «доверяя [другому], я обязуюсь воздерживаться от поиска дальнейших доказательств как самого утверждения, так и благонадежности того, кому я доверяю» [5, с. 175]. Это не означает, что доверие другому по определению должно быть слепым, существуют явные и неявные критерии оценки другого и его свидетельства, подобные тем, о которых, например, пишет М. Фрикер [7]. Однако, во-первых, сами эти критерии также являются не только результатом наших собственных интеллектуальных усилий (анализ собственного опыта доверия или недоверия другому), но также доверия убеждениям других о надежности эпистемических агентов и их свидетельствах. Мы не рождаемся с этими критериями, но в том числе перенимаем их у окружающих. Во-вторых, далеко не всегда у нас есть возможность однозначно определить, является ли конкретный человек надежным источником истинных убеждений. Например, когда мы спрашиваем у случайного прохожего маршрут в нужное нам место. И в первом, и во втором случаях мы опираемся на свидетельство без дополнительной проверки как самого свидетельства, так и самого свидетельствующего. С точки зрения эпистемического эгоизма подобное неприемлемо.

В качестве конкретных примеров проявления подобного рода эгоизма в истории философии мы можем привести таких великих философов, как Платон, Дж. Локк и Д. Юм. Первый в диалоге «Менон» относит убеждения, основанные на свидетельстве, к области «мнения», но не «знания», при этом подчеркивая, что «обладающий знанием всегда может достигнуть цели, а имеющий правильное мнение

иногда достигает ее, иногда нет» [8, с. 692]. Говоря иначе, даже правильное мнение, полученное в результате доверия другому не так ценно, как подлинное знание. Более категорично высказываются Дж. Локк и Д. Юм. Первый пишет о свидетельстве как источнике знания следующее: «Нет опоры более опасной, более способной ввести в заблуждение, ибо лжи и заблуждений между людьми гораздо больше, чем истины и знания» [9, с. 136]. В свою очередь, Д. Юм утверждает, что «общее правило гласит, что... все заключения, которые мы можем выводить... основаны исключительно на нашем ознакомлении из опыта... очевидно, что мы не должны делать исключения из этого общего правила в пользу людских свидетельств...» [10, с. 136]. Таким образом, у нас есть основания считать, что эпистемический эгоизм как позиция, игнорирующая или отрицающая всякую ценность свидетельства как источника знания, действительно присуща некоторым философам, в том числе признанным «классикам», а не является «соломенным чучелом».

Можем ли мы отнести к этому списку условных эпистемических эгоистов И. Канта? Может показаться, что основания для этого дает нам его знаменитая статья «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?», в котором он призывает нас «пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-либо другого», в том числе утверждая, что состояние несовершеннолетия, которое Просвещение, с его точки зрения, должно помочь преодолеть, подразумевает, что «у меня есть книга, думающая за меня, духовник, совесть которого заменяет мою, врач, предписывающий мне какую-либо диету и т. д., то я не нуждаюсь в том, чтобы утруждать себя» [11, с. 136]. Эта позиция созвучна позиции эпистемического эгоизма, которую, например, Л. Коуд обозначает как «эпистемический индивидуализм», приверженцы которого «постулируют самодостаточность как эпистемический долг и осуждают как эпистемически виновного любого наблюдателя, который не в состоянии самостоятельно узнать, как обстоят дела» [12, с. 136].

Однако у нас есть основания не считать И. Канта (условным) эпистемическим эгоистом. Во-первых, как минимум, И. Кант не игнорирует феномен свидетельства и вопрос о его значении в познании. В качестве примера мы можем привести лекции по логике И. Канта, конспект, который историки философии обозначают как «Венскую логику». Во-вторых, его оценка значения свидетельства в рамках этой лекции сильно отличается от оценок тех же Д. Юма и Дж. Локка. В этом конспекте, например, мы можем встретить следующую мысль: «...эгоизм – это ошибка, когда считают, что не нуждаются в суждении других, когда речь идет о *criterium* истины» [13, с. 287]. Также в рассматриваемом нами конспекте лекций мы можем встретить идеи, которые встречаются в современных исследованиях знания через свидетельство. Например, кенигсбергским философом подробно расписывается то, в каких именно случаях нам стоит доверять свидетельству («толковость» и «искренность» свидетеля), что во многом сходно с тем, о чем, например, пишет Б. Уильямс («аккуратность» и «искренность» как эпистемические добродетели) [14]. Также И. Кант указывает на то, о чем пишет Л. Загзебски [15, р. 56]: у нас нет оснований доверять своим познавательным способностям больше, чем способностям других. Более того, нередко мы вынуждены обращаться к способностям других, чтобы понять, не обманывают ли нас наши собственные органы чувств и/или интерпретируем ли мы их данные верно. Например, когда мы хотим узнать, слышит ли определенный звук кто-то кроме нас. На это И. Кант указывает как в своей лекции, так и в «Антропологии с прагматической точки зрения» [16, с. 144].

Несмотря на то, что проблема знания через свидетельство не является для И. Канта одной из центральных, тем не менее он ее не игнорировал. Более того, некоторые его идеи пересекаются с концепциями и аргументами современных исследователей, отстаивающих эпистемическую ценность знания через свидетельство.

Литература

1. *Karimov A.* Problems of knowledge by communication / A. Karimov, M. Solodukho // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. – 2017. – № 4. – С. 217–220.
2. *Касавин И.Т.* Источники знания: проблема “testimonial knowledge” / И.Т. Касавин // Эпистемология и философия науки. – 2013. – Т. 35. – № 1. – С. 5–15. – DOI: 10.5840/eps201335172.
3. *Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта / Д. Антисери, Дж. Реале; в пер. и под ред. С.А. Мальцевой. – СПб.: Пневма, 2002. – 880 с.
4. *Каримов А.Р.* Эпистемология добродетелей / А.Р. Каримов. – СПб.: Алетейя, 2019. – 428 с.
5. *Grasswick H.* Reconciling Epistemic Trust and Responsibility / H. Grasswick // Trust in Epistemology / ed. by K. Dormandy. – N.Y.: Routledge, 2020. – P. 161–188.
6. *Хорт М.Г.* Доверие свидетельству: редукционизм и нонредукционизм / М.Г. Хорт // Дискурс. – 2022. – Т. 8. – № 3. – С. 18–28. – DOI: 10.32603/2412-8562-2022-8-3-18-28.
7. *Fricker M.* Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing / M. Fricker. – N.Y.: Oxford University Press, 2007. – 188 p.
8. *Платон.* Менон, или О добродетели / Платон // Полное собрание сочинений в одном томе. – М.: Альфа-книга, 2016. – С. 671–694.
9. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении. Кн. 4 / Дж. Локк // Сочинения: в 3 т. – М.: Мысль, 1985. – Т. 2. – С. 3–202.
10. *Юм Д.* Исследование о человеческом разумении / Д. Юм. – М.: Рипол Классик, 2020. – 322 с.
11. *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение? / И. Кант // Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. – М.: Ками, 1994. – Т. 1. – С. 125–147.
12. *Code L.* Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location / L. Code. – N.Y.: Oxford University Press, 2006. – 322 p.

13. *Кант И.* Венская логика / И. Кант; предисл. А.Н. Круглова, А.М. Харитоновой, Л.Э. Крыштоп, А.С. Бобровой; пер. с нем. А.М. Харитоновой, Л.Э. Крыштоп; под общ. ред. А.Н. Круглова. – М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2022. – 496 с.

14. *Williams B.* Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy / B. Williams. – Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2002. – 343 p.

15. *Zagzebski L.* Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief / L. Zagzebski. – Oxford: Oxford University Press, 2012. – 294 p.

16. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант // Сочинения: в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 7. – С. 137–376.

УДК 177

КАНТОВСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В МЫШЛЕНИИ: СОВРЕМЕННЫЕ ПРИКЛАДНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ

Мясников Андрей Геннадьевич

*Пензенский государственный университет,
Московский университет имени С.Ю. Витте,
Пенза, Россия*

Аннотация

В статье рассматривается фундаментальная философская проблема осмысления кантовской «революции в мышлении» в контексте современной информационной эпохи. Выделяются два ключевых практических аспекта этой кантовской революции: 1) рационально-критическое переосмысление человеческого достоинства как фундаментального морально-практического понятия, лежащего в основе всей системы ценностей, и 2) переход к пониманию религии

в пределах только разума. Эти два аспекта непосредственно связаны между собой и составляют «смысловой каркас» фундаментального кантовского переворота в морально-практической философии, который оказал мощное влияние на всю философию XX в. и до сих пор сохраняет свою актуальность. Так, достоинство признается Кантом внутренним неотчуждаемым свойством любого разумного существа, которое сознает свою умопостигаемую связь с идеей человечества и, благодаря осознанию своей внутренней самооценности, обретает свою личную духовную автономию, относительную независимость от общества и государства. Эта духовная автономия позволяет Канту рассматривать религию как форму рационально-практического мышления, которая должна исходить из идеи свободы человека и не противоречить законам разума.

Ключевые слова: революция в мышлении, Кант, достоинство, свобода, разум, религия, человечество.

KANT'S REVOLUTION IN THINKING: MODERN APPLICATIONS

Myasnikov A.G.

*Penza State University, Moscow University named after S.Y. Witte,
Penza, Russia*

Abstract

The article deals with the fundamental philosophical problem of comprehending the Kantian “revolution in thinking” in the context of the modern information age. Two key practical aspects of this Kantian revolution are emphasized: 1) rational-critical rethinking of human dignity as a fundamental moral-practical concept underlying the whole system of values, and 2) transition to understanding religion within the limits of reason alone. These two aspects are directly related to each other and constitute the “semantic framework” of the fundamental Kantian revolution in moral-

practical philosophy, which had a powerful influence on the whole philosophy of the twentieth century and still retains its relevance. Thus, dignity is recognized by Kant as an intrinsic inalienable property of any rational being who is aware of his or her mind-perceptible connection with the idea of humanity, and through the realization of his or her inner self-value acquires his or her personal spiritual autonomy, relative independence from society and the state. This spiritual autonomy allows Kant to consider religion as a form of rational-practical thinking, which should proceed from the idea of human freedom and not contradict the laws of reason.

Keywords: revolution in thinking, Kant, dignity, freedom, reason, religion, humanity.

На протяжении всего XX в. и в начале нового века кантоведы всех стран старательно исследователи различные аспекты кантовской «революции в мышлении» или «переворота в способе мышлении». Особенно этот процесс актуализировался в юбилейные даты, например, в 1974 и 2004 гг. [1, 2]. Сегодняшняя знаменательная дата – 300 лет со дня рождения И. Канта также побуждает многих кантоведов обратиться к этой фундаментальной теме и представить собственный взгляд на нее [3].

В 2024 г. российским ученым-кантоведам особенно не просто вдумываться в кантовские идеи, так как юбилейная дата предполагает актуализацию многих принципов кантовской критической философии, но их практическая реализация оказывается очень затруднительной в нынешней экстремальной полувойенной ситуации. Ведь одним из главных требований Канта является требование «не лги», которое в современных условиях оказывается суровым экзистенциальным испытанием для большинства наших сограждан. При этом кантовский критицизм, ставящий под сомнение любые авторитеты и догмы, рассматривается некоторыми ретивыми традиционалистами как якобы угроза национально-государственной безопасности, как выражение германской или западной военно-политической гегемонии.

В сложные кризисные периоды отношение к философии Канта является наглядным показателем степени разумности общества: так, если кантовскую философию начинают ругать и превращать в предмет для произвольных издевательств, значит, в обществе происходит явное ослабление разумности, снижен уровень самосознания и личного достоинства, то есть такое общество находится в глубоком морально-психологическом кризисе. К сожалению, недавние попытки некоторых чиновников обвинить философию Канта во многих современных проблемах России свидетельствуют о таком кризисном состоянии.

Для современного профессионального исследователя кантовской философии важно сохранить научную честность и неуступчивость перед лицом таких исторических вызовов. Наш научный долг требует сохранять трезвую разумность, беспристрастность и следовать известному кантовскому девизу «имей мужество мыслить самостоятельно». Вместе с тем эта задача требует от современных кантоведов, и особенно, от кантианцев благоразумной выдержки и мужественного сохранения научной объективности в анализе происходящего сквозь призму кантовского критицизма.

После небольшого вступительного рассуждения перейдем к рассмотрению некоторых прикладных аспектов кантовской революции в мышлении.

Первым прикладным аспектом мы будем считать поистине революционное переосмысление человеческого достоинства как фундаментального морально-практического понятия, лежащего в основе всей системы ценностей. Традиционное (докантовское) понятие достоинства имеет давнюю историю, и восходит к представлению о внешней оценке личных и социальных качеств человека членами сообщества. Такое понимание предполагало, что достоинство – это социальная оценка человека, зависящая от степени его полезности, нужности для данного сообщества или государства [4]. Из этого следовало, что собственное достоинство определялось не самим человеком, а обществом, другими людьми, сложившимися традициями и устоями

(например, сословными рангами), и прежде всего, правителями, которые определяли основные цели и критерии полезности для своих подданных.

Кантовская морально-практическая философия совершает радикальное переосмысление этого традиционного понятия достоинства, переводя его в план личного самосознания и самооценивания. «Достоинство – это внутренняя ценность человека, – утверждает Кант, – которая отлична от его цены как рабочей силы или как социально-полезного субъекта» [5]. Согласно Канту, достоинство является внутренним неотчуждаемым свойством любого разумного существа, которое сознает свою умопостигаемую связь с идеей человечества, и благодаря осознанию своей внутренней самоценности человек обретает свою личную духовную автономию, относительную независимость от общества и государства. В свою очередь осознание личной автономии дает возможность самостоятельно выстраивать свою жизнь, свою систему целей и ценностей, выбирать тот образ жизни, который наиболее подходит самому человеку.

Таким образом, благодаря автономизации понятия достоинства, Кант выводит человека на более высокую степень свободы и вместе с тем возлагает на него и огромную ответственность как на законодателя моральных норм и правил. Дойти до этого морального самозаконодательства способны не все люди, и прежде всего потому, что не хотят брать на себя повышенную ответственность, отвечать за свои поступки перед лицом всего человечества, а также потому, что опасаются вступать в возможные противоречия со сложившимися в обществе моральными практиками. Поэтому кантовская революция в мышлении начинается с призыва «имей мужество», то есть это необходимое морально-волевое усилие, решимость думать по-своему, самостоятельно мыслить, а, следовательно, и самостоятельно поступать.

Будет ли этот призыв Канта актуальным в наше время? Ведь сейчас большинство людей имеют самые разные права и свободы, гораздо меньше стало узаконенного насилия над личностью, чем это было

в прошлые столетия, да и сами общественные нравы стали более гуманистичными. Но в том и дело, что наш разум не может остановиться на достигнутом, и постоянно нацелен на улучшение, на совершенствование условий жизни, общественных порядков и отношений. И если разум человека сознает, что наличные условия жизни нуждаются в изменении, то начало самих изменений находится в самом человеке, в его мышлении, которое и будет направлять действия. Так, если жизнь современного человека связана со снижением степени свободы в экстремальных ситуациях, то разумное мышление будет нацелено на создание условий для возрастания степени личной и общественной свободы [6].

Согласно кантовской критической философии, от этих условий реализации внешней свободы зависит возможность раскрытия личных способностей и задатков человека, то есть реализация человеческого назначения [7]. Поэтому борьба за расширение прав человека, за новые виды гражданских свобод, а также стремление к улучшению социально-экономических условий – это важные задачи, от которых зависит реализация человеческих потенциалов. Эта священная борьба требует немалого мужества, она наполнена мощной энергией разумного совершенствования нашей жизни. Поэтому кантовский призыв «имей мужество мыслить самостоятельно» является необходимой предпосылкой для конструктивного реформирования всех сфер человеческой жизни [8]. И в новую информационную эпоху этот призыв сохраняет несомненную актуальность.

Вторым важнейшим практическим аспектом кантовской революции в мышлении будет осмысление религии в пределах только разума. Этот подход оказался достаточно скандальным в конце XVIII в. и до сих пор вызывает большое недовольство у ортодоксальных догматиков разных направлений.

Кантовское учение о религии является последовательным применением общих принципов критической философии к практической сфере, а именно применением всеобщих требований

практического разума или законов морали к области религиозных верований людей. Каковы же эти всеобщие практические требования разума или постулаты?

Кантовское сочинение о религии начинается именно с них. В предисловии к первому изданию философ утверждает, что *человек должен быть признан свободным существом*, и именно поэтому он *способен связывать свою волю обязательствами*, а следовательно, способен быть моральным [9]. Кант приводит два основных аргумента в защиту этого требования: 1) человек способен своим разумом познать свой долг или моральный закон, лежащий в его основе, 2) человек способен самостоятельно исполнить этот познанный долг.

Затем следует важный практический вывод: мораль человека не нуждается в религии как своем основании. Этот вывод Кант обосновывает следующим образом: 1) законы морали обязывают человека по одной лишь форме всеобщей законосообразности, независимо от целей, которые может преследовать человек, 2) но человеческий разум не может совершенно игнорировать цель или результат правомерных действий, вытекающих из законов морали, и этой конечной целью является «высшее благо», которое предполагает признание бога в качестве «высшего, морального, святейшего, всемогущего существа», способного соединить долг со счастьем, соразмерным исполнению долга.

И далее Кант формулирует следующий вывод: *мораль неизбежно ведет к религии*. Этот тезис однозначно устанавливает «первичность» морального долга по отношению к религиозной вере [10]. Несмотря на то, что исторический опыт человечества свидетельствует об изначальном первенстве и доминировании религиозного сознания в человеческой жизни, рационально-критический анализ показывает, что основанием всех древних и последующих религиозных верований являлся именно всеобщий моральный закон, выражающий общечеловеческую практическую разумность.

Указанный кантовский тезис является теоретической попыткой соединения моральных и прагматических побуждений человека как

разумного стремления исполнять свой моральный долг и быть счастливым соразмерно этому исполнению. Сам человек, по Канту, бессилен достичь этой справедливой гармонии, и тогда человеческий разум вынужден обращаться за помощью к идее всемогущего владыки мира, то есть к богу, в надежде на высшую справедливость. И эта надежда будет сопровождать моральное поведение человека, давая дополнительные силы для последующего осуществления обязанностей.

Эта надежда очень важна для многих людей, не имеющих устойчивых моральных принципов, то есть автономного морального сознания, и потому нуждающихся во внешних стимулах для своего морального поведения в виде гнева божьего или божьего благоволения, церковного контроля или общественной опеки. Но перед любым мыслящим человеком возникают вопросы: «Что такое мораль?» «Что есть долг?» «Почему я должен поступать именно так, а не иначе?» И для XVIII в., а тем более для нашего XXI столетия эти вопросы остаются актуальными, особенно в эпоху постепенного отхода от коллективно-принудительных форм морали.

Вернемся к исходному принципу кантовской философии религии, а точнее, к практическому требованию разума мыслить человека свободным, то есть самостоятельным существом. Без этого основоположения учение о морали, то есть о должном поведении человека, становится бессмысленным. Несвободное состояние человека используется в догматических вероучениях, основанных на абсолютной власти Бога – высшего Господина. В таких учениях от человека требуется только слепое повиновение высшей воле.

Кант ясно понимает невозможность абсолютно несвободного состояния человека как целеполагающего, разумного существа. Поэтому постулат свободы человека является необходимым условием сосуществования людей, то есть условием любой общественной организации, ведь даже самая жестокая тирания нуждается в согласии рабов жить, а не умереть.

Подводя итог нашему короткому обзору основных аспектов кантовской революции в мышлении, мы можем отметить, что новая информационная эпоха не только актуализирует многие кантовские идеи, но и становится пространством и временем их практического воплощения, эпохой продвижения к высшим степеням свободы как самостоятельности.

Литература

1. *Жучков В.А.* Понятие вещи в себе у Канта как условие спасения свободы / В.А. Жучков // Иммануил Кант: наследие и проект / под ред. В.С. Степина, Н.В. Мотрошиловой. – М.: Канон, 2007 – С. 117–123.

2. *Тушлинг Б.* Кант-революционер: идея философии как трансцендентальной философии, или Моменты и измерения коперникианской революции в трансцендентальном идеализме Канта / Б. Тушлинг // Иммануил Кант: наследие и проект / под ред. В.С. Степина, Н.В. Мотрошиловой. – М.: Канон, 2007 – С. 21–39.

3. *Мясников А.Г.* О вариативно-модульном характере современной социально-практической философии / А.Г. Мясников // Философия и общество. – 2023. – № 4. – С. 33–47.

4. *Мясников А.Г.* «Нравы», «нравственность» и морально-правовой долг правдивости (логико-понятийный анализ) / А.Г. Мясников // Этическая мысль. – 2010. – № 10. – С. 61–89.

5. *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов / И. Кант // Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. – М.: 1997. – Т. 3. – С. 784.

6. Эволюция свободы: теория и практика социально-философского конструктивизма / А.Г. Мясников, Л.Н. Мешкова, В.В. Константинов и др.; под ред. А.Г. Мясникова. – Пенза: Издательство Пензенского государственного университета, 2020. – 210 с.

7. *Hincke N.* Kant als Herausforderung an die Gegenwart / N. Hincke. – Freiburg; München: Alber, 1980. – 153 s.

8. *Круглов А.Н.* Несовершеннолетие и задача истинного преобразования образа мышления (часть I) / А.Н. Круглов // Кантовский сборник. – 2014. – № 3 (49). – С. 19–39.

9. *Кант И.* Религия в пределах только разума / И. Кант // Сочинения: в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 6. – С. 5–223.

10. *Geismann G.* Sittlichkeit, Religion und Geschichte in der Philosophie Kants / G. Geismann // Jahrbuch für Recht und Ethik. – 2000. – No. 8. – S. 437–531.

11. *Prauss G.* Kant über Freiheit als Autonomie / G. Prauss. – Frankfurt am Main: Klostermann, 1983. – 226 s.

УДК 130.2

КУЛЬТУРА: ДЕТЕРМИНИЗМ И СВОБОДА

Надыров Рустем Нилевич

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Аннотация

В статье предпринимается попытка представить проблематику культурного детерминизма, акцентируя внимание на том, как культура накладывает ограничения на индивидуальную свободу и в то же время предоставляет возможности для самоопределения в рамках культурного контекста. Проблема исследуется в текстах И. Канта, П. Бурдьё, М. Фуко, М. Вебера, В.М. Межуева и М. Спиро. Отмечено, что культура, будучи мощным средством социальной регуляции, через нормы и практики существенно ограничивает поведение индивидов в обществе, формируя их мировоззрение и влияя на их действия, однако при этом культура не является статичной и оставляет возможности для ее критики и трансформации индивида в ее рамках. Несмотря на существующие культурные ограничения, личность способна находить

способы для самоопределения внутри этих рамок, что демонстрирует сложность и динамичность взаимодействия между культурой и свободой, а также ограничения самого культурного детерминизма как концепции.

Ключевые слова: культурный детерминизм, детерминизм, свобода, индивидуальная свобода.

CULTURE: DETERMINISM AND FREEDOM

Nadyrov R.N.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

The article examines cultural determinism, the influence of culture on individual freedom and opportunities for self-determination within a cultural context. The problem is investigated in the texts of I. Kant, P. Bourdieu, M. Foucault, M. Weber, V.M. Mezhuyev and M. Spiro. It is noted that culture, being a powerful means of social regulation, through norms and practices significantly restricts the behavior of individuals in society, forming their worldview and influencing their actions, however, culture is not static and leaves opportunities for its criticism and transformation of the individual within its framework. Despite the existing cultural limitations, the individual is able to find ways to self-define within this framework, which demonstrates the complexity and dynamism of the interaction between culture and freedom, as well as the limitations of cultural determinism itself as a concept.

Keywords: cultural determinism, determinism, freedom, individual freedom.

Понятие свободы занимает одно из центральных мест в философии И. Канта. Основные идеи философ изложил в своем труде «Критика чистого разума», аксиомой практического разума философ

обозначил свободу, утверждая, что она должна предполагаться, чтобы моральное действие было возможным. Говоря о свободе в метафизическом плане, он писал, что мы свободны, когда думаем о морали; действовать свободно – значит действовать в соответствии с собственной рациональной волей, которая должна быть согласована с универсальным моральным законом. Проводя линию между «миром видимости» и «миром вещей в себе», Кант в первом мире отводит людям роль подчиняющихся каузальным законам, в этом мире поступки индивидов определяются внешними факторами, рассматриваемыми как следствия предыдущих причин. В контексте «мира видимости» полной свободы быть не может в силу причин событий, связанных друг с другом причинно-следственным образом [5, с. 5–212].

Влияние культуры на общечеловеческую свободу и свободу индивида, в частности, представляет собой сложную проблему в рамках современных гуманитарных исследований. Концепция культурного детерминизма утверждает, что действия и поведение людей в обществе в значительной степени предопределены культурными нормами, традициями и ценностями, которые они усваивают на протяжении своей жизни в рамках того или иного общества. Тем не менее, существует и противоположная точка зрения, которая предполагает, что культура, помимо своих ограничивающих функций, может создавать условия для индивидуального самоопределения. В рамках социокультурных рамок индивид не просто подчиняется навязанным нормам или традиционным предписаниям, но также сохраняет свободу действовать в соответствии с собственными интересами и ценностями, иногда даже выходя за пределы принятых в обществе культурных стандартов и норм. Исследование этого взаимодействия между культурными ограничениями и возможностями для самовыражения представляет собой основную цель данной статьи.

Одним из центральных вопросов культурного детерминизма является вопрос о том, насколько сама человеческая свобода может быть ограничена культурными нормами и практиками. В этом контексте

классическая социология и культурология предоставляют разнообразные подходы к рассмотрению этой проблемы. Отметим концепцию П. Бурдьё, который в своих работах утверждает, что культура формирует систему «габитуса» – совокупности устойчивых диспозиций, которые предопределяют восприятие мира и поведение индивидов [2, с. 56]. Он рассматривает культуру как структуру, которая обеспечивает символическое насилие и воспроизводство социальных классов [2, с. 59]. Для него культура не просто отражает социальные отношения, но активно участвует в их поддержании, закрепляя социальные иерархии через легитимизацию символических форм [2, с. 62]. Стоит отметить, что Бурдьё рассматривает то, как культурные предпочтения и вкусы различаются в зависимости от принадлежности человека тому или иному социальному классу, и то, как эти различия воспроизводят существующие социальные неравенства. В данном контексте культура, по его мнению, выступает не только как ограничение, но и как средство социального контроля, заставляющее индивидов действовать в рамках определенных норм и ожиданий, которые они не всегда осознают [2, с. 70].

Одним из основоположников социокультурного детерминизма, является М. Вебер, который рассмотрел связь между культурными нормами, религией и экономическими практиками в Западной Европе в своей работе «Протестантская этика и дух капитализма» [3, с. 45]. Вебер утверждал, что культура может не только определять поведение индивидов в социальной и политической жизни, но и влиять на их экономическую деятельность. Его теория о том, как протестантская этика с ее акцентом на аскетизм и трудолюбие способствовала развитию капиталистических отношений в Западной Европе, демонстрирует, как глубоко культура может проникать в различные аспекты жизни [3, с. 52]. Он доказывает, что культурные нормы способны оказывать влияние на экономические системы, что позволяет создавать предпосылки для развития благосостояния. Однако в рамках детерминизма культура все

равно превращается в мощнейший фактор, ограничивающий индивидуальную свободу в пользу коллективных протестантских идеалов.

С существенной критикой культурного детерминизма выступал философ-психоаналитик М. Спиро, решительно отвергавший утверждение, что культура полностью определяет поведение индивида, и что личность является лишь результатом усвоения культурных норм [8, с. 23]. По его мнению, если рассматривать личность как простое отражение культуры, которую усваивают индивиды, то логически вытекает вывод, что не может существовать универсальной человеческой природы, поскольку культура подвержена изменениям. Вместо этого, полагает Спиро, человеческая природа оказывается относительной и зависимой от культуры [8, с. 25]. Однако он подчеркивает, что такая модель, в которой личность сводится исключительно к культурным элементам, является еще менее обоснованной, чем теория глобальной культуры, и предлагает рассматривать личность как более сложную систему, состоящую из отдельных структур, каждая из которых выполняет свою функцию.

Как отмечает Спиро, само понятие «культурный детерминизм» со временем изменило свое идейное содержание. Первоначально под ним понимались особенности человеческой природы, но в дальнейшем смысл сместился к вопросу их исторического формирования. То, что когда-то было теорией общей культурной детерминации единой, универсальной человеческой природы, теперь стало учением о множественных человеческих природах, каждая из которых обусловлена конкретным историческим и культурным контекстом [8, с. 35]. Однако данное изменение несет в себе определенную логическую ошибку. Культурная изменчивость не подразумевает, что культура представлена изолированными во времени и пространстве конфигурациями, которые никак не пересекаются. Напротив, культура проявляется в перекрывающихся формах [8, с. 37]. Несмотря на ее изменчивость, существует четко прослеживаемый «универсальный культурный паттерн». Таким образом, если принять, что личность формируется под

воздействием культуры, то можно предположить существование универсального паттерна личности – набора неизменных признаков личности, присущих всем культурам [8, с. 40]. Следовательно, даже радикальная культурно-детерминистическая теория личности не приводит нас к культурному релятивизму в понимании человеческой природы. Если определенные культурные черты присущи всем культурам, то это же справедливо и для некоторых личностных характеристик, которые в совокупности образуют социокультурную человеческую природу.

М. Фуко предложил иной взгляд на то, как культура может ограничивать свободу личности, связывая ее с механизмами власти. В его концепции власть и культура переплетаются таким образом, что влияние власти осуществляется не только через государственные институты, но и через культурные нормы и практики [9, с. 12]. Особое внимание Фуко уделяет тому, как дисциплинарные учреждения — такие как школы, больницы и тюрьмы — посредством повседневных практик и норм контролируют и регулируют поведение людей. В труде «Надзирать и наказывать» Фуко анализирует процессы дисциплинирования, которые воздействуют на тело и сознание индивида, формируя и детерминируя его поведение в соответствии с нормами общества [9, с. 30]. Власть, по его мнению, становится менее заметной, но более всеобъемлющей: она скрыта за системой правил и норм, которые определяют действия индивидов, делая их более предсказуемыми и управляемыми. В современном обществе этот процесс нормализации происходит на культурном уровне и порождает механизмы контроля, которые, несмотря на видимую свободу, фактически ограничивают возможности индивидов для самовыражения и реализации личного потенциала. Его главная мысль состоит в том, что сами люди активно участвуют в создании тех культурных ограничений, которые влияют на их жизнь и бытие всего общества, интернализируя нормы и правила, воспринимаемые как естественные и неизменные [9, с. 55]. Примером могут служить стандарты красоты, гендерные роли и социальные стереотипы, которые сдерживают индивидуальную свободу личности.

Однако, поддерживая эти нормы в своей повседневной жизни, люди не осознают своего участия в их воспроизводстве. Он утверждает, что культура не просто инструмент контроля, но и пространство, где разыгрывается борьба за власть, и, одновременно, площадка для возможного освобождения от этих рамок культурного детерминизма [9, с. 60].

Следует обратить внимание на научные разработки отечественного исследователя культуры В.М. Межуева, который предложил иной подход к пониманию культуры, рассматривая ее как средство социальной трансформации общества [6, с. 17]. В отличие от западных исследователей, таких как Бурдье и Фуко, которые акцентируют внимание на ограничительной функции культуры, Межуев видит в ней не только инструмент контроля, но и ключевой механизм социального переустройства [6, с. 25]. В своей работе «Культура и история» он анализирует как советская культура служила формированию коллективного сознания и воспитанию новых поколений, соответствующих идеалам социализма [6, с. 30]. По мнению Межуева, культура в условиях социалистического строя не была исключительно ограничивающей. Наоборот, она использовалась как инструмент формирования новой личности, отвечающей требованиям социалистического государства [6, с. 35]. Однако он также признавал, что социалистическая культура накладывала на индивидов определенные ограничения, требуя подчинения коллективным интересам и целям [6, с. 38]. Таким образом, в советской системе культурный детерминизм носил двойственный характер: с одной стороны, он способствовал развитию личности в рамках социалистической идеологии, а с другой – ограничивал индивидуальное самовыражение, подчинив его задачам социалистического общества. Позднее, в работе «Идея культуры» 2006 г., он оценивал культуру как определяющий элемент исторического процесса и центральный детерминирующий компонент в общественном прогрессе. Основные положения: культура как фундамент исторического развития, и именно она устанавливает структуру идеалов и ценностей на базе

которых прогрессирует общество, а изменения в ней влекут перемены в других аспектах социальной жизни; культурный детерминизм – инструмент к пониманию социальной динамики, социально-политические и экономические институты не могут пребывать вне культурных рамок, которые дают им смысл и легитимность [7, с. 296]; и наконец, интерпретация культурного детерминизма, отраженная в исследовании различия культуры Запада и Востока и их путей развития, и о том, что мировая история не просто противостояние политических и экономических сил, а борьба различных культурных мировоззрений [7, с. 241] В трудах, написанных в XXI в., Межуев выделял, что культура не просто структурирует социум, но и детерминирует основные направления его развития и определяет социальную динамику. Культурные детерминанты, по его мнению, выступают в роли главного фактора, влияющего на экономику, политику и социальную структуру. При этом исследовательский акцент был смещен с экономической детерминации на самостоятельную роль культуры в развитии общества, занявшей в нем относительно автономное положение. В условиях современной России он рекомендует исследовать культуру как активного посредника в процессе исторических трансформаций, который либо способствует прогрессу, либо замедляет его, в соответствии с тем, как культурные идеи и ценности формируют общественные настроения и политические решения [7, с. 345].

Несмотря на жесткие культурные рамки, многие исследователи считают, что даже в этих условиях возможно самоопределение индивида. Бурдые отмечает, что культура не является застывшей системой, и индивиды могут находить способы для ее критики и изменения [2, с. 85]. Этот динамический подход предполагает, что люди могут не только подчиняться культурным нормам, но и активно влиять на их изменения [2, с. 90]. К. Гирц описывает культуру как «сеть значений», которая постоянно открыта для новых интерпретаций и переосмыслений [4, с. 112]. Это значит, что индивиды могут не только

адаптироваться к существующим нормам, но и участвовать в их пересмотре и изменении [4, с. 115].

3. Бауман вводит понятие «текущей современности», когда традиционные культурные структуры теряют свою устойчивость, предоставляя больше пространства для самоопределения личности. В условиях глобализации и быстрых социальных перемен культурные нормы становятся менее фиксированными, создавая тем самым новые возможности для поиска и утверждения своей идентичности [1, с. 135]. Однако Бауман подчеркивает, что эта новая свобода может быть неустойчивой и сопровождаться ощущением неопределенности, что, в свою очередь, порождает кризис идентичности и усложняет процесс ее формирования [1, с. 140].

Завершая, следует сказать, что культурные рамки, несмотря на их очевидную ограничивающую природу, не могут рассматриваться как абсолютно фиксированные или непреодолимые. Культура действительно выполняет функцию социальной регуляции, задавая нормы поведения и влияя на восприятие, но эта система не является неизменной или закрытой. Индивидуальная свобода в культурном контексте находит выражение через процесс взаимодействия с культурными нормами. Индивид не просто подчиняется существующим порядкам, но может находить в них просторы для маневра и возможности для изменения самих норм. Культура, таким образом, оказывается не столько фиксированной матрицей, сколько динамичной системой, в которой человек может не только пассивно прибывать, но и активно участвовать. Самоопределение в условиях культурных ограничений возможно через способность индивида осознавать существующие культурные рамки и находить способы адаптации или критики этих норм. Это может проявляться через пересмотр социальных ролей, критическое отношение к установленным ценностям или создание новых культурных практик, которые могут оспаривать или трансформировать доминирующие формы социальной регуляции.

Культурные рамки не только ограничивают свободу, но и создают условия для ее проявления через определенные каналы. Культурные нормы могут как подавлять, так и стимулировать новые формы поведения, которые выходят за пределы этих норм. Свобода индивида в культурном контексте есть некая диалектика деятельности в диапазоне между культурными ограничениями и возможностями для их преодоления. При этом культурный детерминизм, будучи мощным инструментом социального контроля, оставляет пространство для критики, творчества и самоопределения. Индивидуальная свобода проявляется не только в сопротивлении культурным нормам, но и в их трансформации, когда сам индивид становится активным агентом культурных изменений.

Литература

1. *Бауман З.* Глобализация: последствия для человека и общества / З. Бауман. – М.: Весь мир, 2004. – 208 с.
2. *Бурдьё П.* Наброски теории практики / П. Бурдьё. – М.: Институт экспериментальной социологии, 2001. – 287 с.
3. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – 408 с.
4. *Гирц К.* Интерпретация культур: избранные эссе / К. Гирц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 560 с.
5. *Кант И.* Сочинения: в 6 т. / И. Кант. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. 1. – 544 с.
6. *Межуев В.М.* Культура и история / В.М. Межуев. – М.: Политиздат, 1986. – 232 с.
7. *Межуев В.М.* Идея культуры: очерки по философии культуры. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2006. – 408 с.
8. *Спиро М.* Культура и личность: антропологический взгляд / М. Спиро. – М.: Прогресс, 1994. – 376 с.
9. *Фуко М.* Надзирать и наказывать: рождение / М. Фуко. – М.: Академический проект, 1999. – 399 с.

НА ПУТИ К ВЕЧНОМУ МИРУ: ПЕРЕЧИТЫВАЯ КАНТА

Никитина Эрбина Витальевна

*Чебоксарский кооперативный институт (филиал) Российского
университета кооперации, Чебоксары, Россия*

Аннотация

Рассматриваются отдельные положения трактата И. Канта «К вечному миру» (1795) в рамках статьи П.В. Тихомирова «Вечный мир в философском проекте Канта» (1899) и в свете современной геополитической ситуации. Акцент делается на анализе проблемы согласования политики и морали, философии и политики. Кантовское предупреждение о риске истребительной войны соотносится с угрозой Третьей мировой (ядерной) войны. Проводятся параллели между кантовской идеей федерализма свободных государств и современной концепцией многополярного мира в трактовке А.Г. Дугина. Отмечается, что всплеск вооруженных конфликтов в начале XXI в. не отменяет вечный мир как идеал культурного человечества, и это укрепляет веру в установление законности, честности и справедливости в политической жизни народов.

Ключевые слова: Кант, вечный мир, истребительная война, политическая философия, мораль в политике.

ON THE WAY TO ETERNAL PEACE: REREADING KANT

Nikitina E.V.

*Cheboksary Cooperative Institute (Branch) of Russian University
of Cooperation, Cheboksary, Russia*

Abstract

Some provisions of I. Kant's treatise "To Perpetual Peace" (1795) are considered within the framework of P.V. Tikhomirov's article "Perpetual

Peace in Kant's Philosophical Project" (1899) and in the light of modern geopolitical situation. Emphasis is placed on analyzing the problem of harmonization of politics and morality, philosophy and politics. Kant's warning about the risk of extermination war is correlated with the threat of the Third World (nuclear) War. Parallels are drawn between the Kantian idea of federalism of free states and the modern concept of a multipolar world as interpreted by A.G. Dugin. It is noted that the upsurge of armed conflicts in the early 21st century does not cancel the perpetual peace as an ideal of cultural humanity, and this strengthens the belief in the establishment of legality, honesty and justice in the political life of peoples.

Keywords: Kant, perpetual peace, extermination war, political philosophy, morality in politics.

Сочинение Канта «К вечному миру» (1795) – одно из самых известных произведений в истории философии, посвященных проблеме войны и мира. Помимо традиционных осуждения войны и требования установления мира между народами, Кант четко и последовательно аргументирует с точки зрения этики и социологии, почему будущее существование государств без заключения международного договора практически невозможно. После Второй мировой войны человечество, опираясь на теорию сдерживания, связанную в кантовском духе с концепцией взаимно-гарантированного уничтожения, казалось, нашло способ поддержания мира на основе неизбежности тотального возмездия противника. В конце XX в. многие из утопических предположений Канта стали реальностью, и дискуссии вокруг его трактата оживились [1].

Современная геополитическая ситуация, обострившаяся вследствие специальной военной операции России на Украине, террористических атак со стороны киевского режима (США и НАТО) на российские территории, вооруженного конфликта между Израилем и Палестиной, вновь актуализировала вопрос о путях и средствах искоренения войн и обретения глобального мира. Сегодня редкий землянин не испытывал страха перед началом Третьей мировой

(ядерной) войны. Неудивительно, что на этом фоне в ходе изучения философии в вузах книга Канта «К вечному миру» становится популярной в студенческой среде не менее «Государя» Макиавелли или «Государства» Платона. Многие обращаются к трудам классиков философской мысли в надежде найти подсказку для приближения всеобщего мирного будущего.

В первом разделе кантовской книги [2, с. 260–263] содержатся шесть предварительных статей договора о вечном мире между государствами, которые давно стали хрестоматийными, регулярно цитируются и не теряют своей значимости в наши дни. Подробный анализ этих статей и содержание каждого раздела книги изложены в работе доцента Московской духовной академии П.В. Тихомирова «Вечный мир в философском проекте Канта», опубликованной в 1899 г. [3]. Автор акцентирует кантовскую мысль о том, что идеал вечного мира совпадает с идеалом правомерного взаимообщения народов, и в реальных условиях народного быта могут и должны быть открыты условия осуществимости этого идеала. Вечный мир есть естественная цель человечества, потому что к нему одинаково ведут людей и природа, и разум, а философы в государстве имеют полное право распространять здравые политические идеи, обуславливающие возможность вечного мира народов.

Не без сильного влияния Канта уже к концу XIX в. «признание войны за величайшее зло сделалось аксиомой для всех морально развитых людей» [3]. Полностью соглашаясь с этим утверждением, хотели бы обратить внимание на те рассуждения немецкого философа, которые могли бы быть полезны в настоящее время в целях понимания позиции и миссии российского государства на современной мировой арене. Эти замечания могли бы подвести студентов, изучающих книгу «К вечному миру», к мысленной полемике со своими современниками.

Начнем с того, что Кант считает естественным состоянием между людьми не мир, а скорее, войну или постоянную готовность к ней. Состояние мира надо устанавливать с помощью благоприятствующих

форм народной жизни. Главные средства здесь, конечно, право и мораль, на основе которых должна выстраиваться политика. Весьма полезными могут быть наука и философия, которые оказывают заметное влияние на формирование общественного мнения. Кант настаивает на самоочевидной законности требований элементарной справедливости, благоразумия и честности в политической жизни народов.

В книге Кант неоднократно упоминает о губительном риске истребительной и карательной войны. Когда мы рассуждаем о войне, мы не разделяем ее на виды, в крайнем случае говорим о справедливости оборонительной войны. И здесь нелишне оглянуться на опыт Гражданской и Великой Отечественной войн нашей страны. Вопрос «За кем правда?» обретал ответ в тяжелейшем преодолении коварного врага единой идеей, единым духом и единой силой. После праведной народной Победы мы инстинктивно принимаем принцип «побеждает сильнейший».

Но мудрый Кант предупреждает: «Истребительная война, в которой могут быть уничтожены обе стороны, а вместе с ними и всякое право, привела бы к вечному миру лишь на гигантском кладбище человечества» [2, с. 264]. К войне прибегают вынуждено в естественных условиях, когда нет никакой судебной инстанции, – как к средству утвердить свои права силой по причине невозможности судебного решения, объявляющего одну из сторон неправой. В таком случае действительно лишь исход войны решает, на чьей стороне право.

Кант же верит, что в цивилизованном, культурном обществе, коим является просвещенная Европа, люди в состоянии договориться и, имея доверие к образу мыслей врага, не превратить враждебные действия в истребительную войну, в которой нет и не может быть победителей. Тем более немыслима карательная война, поскольку между государствами нет отношения высшего к низшему – они априори равны. Право наказывать целые народы не принадлежит человеку – может быть, это дозволено лишь одному богу. К несчастью, опыт XXI в. показывает, что в ходе военных распрей, предполагающих большой

передел территорий, ресурсов и сфер влияния, цивилизованность, как это бывало и ранее, постепенно испаряется, и государства воюют, как если бы это было в естественном состоянии, а не в рамках международного права.

Международное право, по Канту, должно быть основано на федерализме свободных государств [2, с. 271]. Народы как люди: в естественном состоянии уже своим совместным существованием нарушают права друг друга. В этом, кстати, Л.А. Ерохина видит основное новаторство Канта: он взглянул на государства, как на человеческие индивидуумы, увидел в них человеческие черты [4, с. 129]. Ради безопасности придется требовать от всех вступить «в устройство, подобное гражданскому, где каждому может быть гарантировано его право» – некий «союз народов».

Примечательна оговорка Канта: «союз народов» не должен превращаться в «государство народов». В государстве нет равенства, в нем существует отношение высшего (законодателя) к низшему (повиняемомуся народу), что совершенно не подходит для международных отношений. Идея федерализма свободных государств не противоречит актуальной сегодня концепции многополярного мира в трактовке А.Г. Дугина. Единой человеческой цивилизации не существует, поэтому многополярность мирового порядка, которая представляет собой радикальную альтернативу однополярному миру, существующему по факту в нынешней ситуации [5, с. 31], должна стать результатом взаимодействия локальных цивилизаций в качестве равноправных субъектов. В условиях глобальной интеллектуальной гегемонии Запада [5, с. 24] реальным суверенитетом может обладать только коалиция государств.

Кант очень внимателен к лингвистическому оформлению проблемы равенства народов. Стоит обратить внимание на добавление в скобках в следующей цитате: «Каждое государство видит свое величие (величие народа – выражение нелепое) именно в том, чтобы не быть подчиненным никакому внешнему основанному на законе

принуждению» [2, с. 272]. Величие народа – разве может быть один народ великим, а другой нет? Народ как этнос не имеет никаких биологических и умственных преимуществ перед другими народами. И даже тем или иным образом сложившаяся история, государственность и экономическое состояние народа свидетельствуют не о его превосходстве или отсталости, а о необщительности, причина которой кроется в необузданной свободе, из-за которой люди не могут долго ужиться друг с другом.

Здесь стоит обратиться к работе Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане». В пятом положении он пишет: «Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую его вынуждает природа, – достижение всеобщего правового гражданского общества... в таком ограниченном пространстве, как гражданский союз, эти же человеческие склонности (неумение ужиться друг с другом – Э.Н.) производят впоследствии самое лучшее действие подобно деревьям в лесу, которые именно потому, что каждое из них старается отнять у другого воздух и солнце, заставляют друг друга искать этих благ все выше и благодаря этому растут красивыми и прямыми; между тем как деревья, растущие на свободе, обособленно друг от друга, выпускают свои ветви как попало и растут уродливыми, корявыми и кривыми» [6, с. 6].

Красоту человечеству, по Канту, обеспечивают культура и искусство. Лучшие образцы творчества могут принадлежать любому народу (это может быть древнегреческий Аполлон Бельведерский, итальянская «Сикстинская Мадонна», русская икона «Троица», старинное чувашское украшение Ама, «потерянный город инков» Мачу-Пикчу), и обязанность общества и государства обеспечить доступ каждого гражданина к сокровищам мировой культуры для лучшего развития собственных природных задатков.

С ростом культуры склонность к взаимной ненависти, которая ведет к войне, подавляется, вследствие чего происходит сближение народов, возникает согласие в принципах и взаимное понимание, поэтому

при известной национальной обособленности между ними все же вполне возможен прочный постоянный мир. «Этот мир будет опираться не на ослабление всех сил, а на их равновесие, при оживленном и плодотворном соревновании их друг с другом», – комментирует Кант П.В. Тихомиров [3]. Не война, а активнейшее соревнование в области духовных и интеллектуальных способностей, влияющих на развитие всего человечества! Но это невозможно без общего приспособления к публичным принудительным законам.

Полного слияния народов бояться не надо: природа использует два верных средства для того, чтобы удерживать народы от смешения и разъединять их, – это различие языков и религий [2, с. 286]. Особое значение для народа, достигшего национального самосознания, имеет язык. П.В. Тихомиров, размышляя над этим вопросом, выдвигает тезисы, по сей день актуальные для миноритарных, в том числе нерусских народов России: развитая нация от своего языка никогда не откажется, язык навсегда останется существенным признаком национальности, единство национальности всегда будет иметь решающее значение в вопросе об объединении политически различных народов. «Некоторые малокультурные наречия исчезнут... Дальше этого объединение, – по крайней мере, не насильственное, – идти не может. Таким образом, национальное самосознание отдельных народов, закрепленное для каждого в его языке, будет служить постоянным препятствием к слиянию человечества в одно всемирное государство» [3].

В «Тайной статье договора о вечном мире» Кант делает реверанс в сторону философии, напоминая о необходимости величайшей мудрости и благоразумия в межгосударственных делах: «Государства, вооружившиеся для войны, должны принять во внимание максимы философов об условиях возможности общего мира... Это не означает, что государство должно предпочесть принципы философа решениям юриста (представителя государственной власти); это лишь означает, что его следует выслушать... Нельзя ожидать, чтобы короли философствовали или философы стали королями... Но короли или самодержавные

(самоуправляющиеся по законам равенства) народы не должны допустить, чтобы исчез или умолк класс философов, а должны дать ему возможность выступать публично; это необходимо и тем, и другим для внесения ясности в их деятельность» [2, с. 288–289].

К сожалению, непризнание и даже отторжение сопутствуют философии со времен Сократа, и современная Россия в этом смысле не исключение [7]. Взять хотя бы в качестве примера Российское философское общество со всеми его филиалами в разных уголках страны: его деятельность настолько не заметна в информационном пространстве государства, что и обсуждать нечего. Показательным можно считать отказ со стороны президента страны принять предложение Московско-Петербургского философского клуба, Института философии РАН, философского факультета МГУ и гуманитарного факультета НИУ ВШЭ объявить 2017 г. Годом философии. Видимо, в глазах власти философия по-прежнему ассоциируется с непозволительным вольнодумством, критиканством и диссидентством. В действительности же только она, по словам Канта, способна парализовать «коварство боящейся света политики», обнародовав ее истинные принципы и замыслы.

Рассуждения Канта о роли морали в политике читаются с интересом. Многие положения явно вырастают из полемики с Макиавелли. «Политика говорит: «Будьте мудры, как змии», мораль прибавляет (как ограничивающее условие): «Чисты, как голуби»... Хотя положение: «Честность – лучшая политика» – содержит в себе теорию, которой практика, к сожалению, очень часто противоречит, однако точно так же теоретическое положение: «Честность лучше всякой политики» – бесконечно выше всяких возражений и есть даже неременное условие политики», – настаивает Кант [2, с. 290]. Политиков философ делит на моральных и морализующих. Моральные политики стараются как можно скорее устранить недостатки, которые нельзя было предотвратить, и привести государственное устройство или межгосударственные отношения в соответствие с естественным правом.

Морализующие политики, наоборот, оправдывают противные праву государственные принципы, ссылаясь на человеческую природу, которая якобы не способна к добру в соответствии с разумом.

Последние, особо не мудрствуя, раболепствуют перед властью, стараются не упустить личной выгоды, ради которой не брезгают предать свой народ и даже целый мир. Горе человечеству, если в большинстве правят морализующие политики. Под личиной голубей нередко прячутся хитрые змии: «Отрицай свою виновность в том преступлении, которое ты сам совершил. Например, доведя свой народ до отчаяния и тем самым до восстания, утверждай, что в этом виновата строптивость подданных или же, когда ты подчинил соседний народ, природа человека, которая такова, что если не предвосхитить насилие другого, то можно быть уверенным, что он опередит тебя и подчинит себе» [2, с. 295]. Сколько голубей и сколько змиев в пантеоне мировых политических лидеров?! Если судить по двойным стандартам, которые стали нормой для современной политики, ответ очевиден.

Ратуя за государственное благоразумие, Кант убежден, что истинная политика не может сделать шага, заранее не отдав должного морали [2, с. 302]. Однако реальность такова, что политика легко соглашается с моралью, когда речь идет о том, чтобы подчинить право людей произволу их правителей, и отказывается согласовывать с ней свои действия, когда право требует исполнять долг правителя перед народом, истолковывая его лишь как благоволение. Наблюдая сложные геополитические трансформации в современном мире, мы обязаны уметь различать за пацифистскими мудрствованиями иных политиков замаскированную несправедливость и всем миром отказываться от навязываемого нам «властителями мира» соревнования в бесчестности, предпочитая войну как честную борьбу сил. При этом вечный мир вовсе не перестает быть идеалом культурного человечества, и рано или поздно он последует за мирными договорами, укрепляя нашу веру в конечное торжество законности, честности и справедливости в политической жизни народов.

Литература

1. *Краузе И.* Кант и его время: трактат «К вечному миру» на фоне Французской революции и последующих войн / И. Краузе; пер. с нем. И.Д. Копцева, А.С. Зильбера // Кантовский сборник. – 2013. – № 1 (43). – С. 33–45.
2. *Кант И.* К вечному миру / И. Кант // Сочинения: в 6 т. / под общ. ред. В.Ф. Асмуса и др. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 257–309.
3. *Тихомиров П.В.* Вечный мир в философском проекте Канта. Очерк по поводу международной мирной конференции / П.В. Тихомиров. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, собственная типография, 1899. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Tihomirov/vechnyj-mir-v-filosofskom-proekte-kanta/ (дата обращения: 25.08.2024).
4. *Ерохина Л.А.* Работа Иммануила Канта «К вечному миру» (опыт филологического анализа) / Л.А. Ерохина // Форум молодых кантоведов. – М.: Институт философии РАН, 2005. – С. 125–132. – URL: <https://iphlib.ru/library/collection/articles/document/HASH01c54b19dbe43c29f7ad12b7/> (дата обращения: 25.08.2024).
5. *Дугин А.Г.* Теория многополярного мира / А.Г. Дугин. – М.: Евразийское движение, 2013. – 532 с.
6. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / И. Кант // Электронная библиотека «Гражданское общество. – 16 с. – URL: https://www.civisbook.ru/files/File/Kant_Idea.pdf/ (дата обращения: 25.08.2024).
7. *Драч Г.В.* Философия в современной России: кризис или самообретение? (Продолжаем полемику) / Г.В. Драч // Научная мысль Кавказа. – 2021. – № 4. – С. 47–53.

ТЕОРИЯ ЮМОРА И. КАНТА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНЫХ МЕДИА

Николаева Евгения Михайловна

Котляр Полина Сергеевна

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Аннотация

Статья посвящена рефлексии теории юмора И. Канта в ракурсе рассмотрения смешного в пространстве современных цифровых медиа. Авторы осуществляют экспозицию основных онтологических теорий юмора: превосходства (обесценивания), теория несоответствия (противоречия) и утешения (освобождения). Одним из самых известных представителей последней выступает Кант, согласно которому, юмор выступает значимым человеческим опытом. Несмотря на устоявшееся представление об излишнем «морализаторстве» Канта его понимание юмора не имеет жестких этических ограничений. В статье обосновывается идея, что ценность юмора заключается в его способности выступать в качестве практики утешения. Для современного цифрового пространства характерно появление новых жанров юмора, наиболее глобальный из которых – мемы. По мнению авторов, на основе теории юмора Канта возможна концептуализация мемов, производство, обмен и потребление которых интерпретируется как социальное утешение.

Ключевые слова: И. Кант, юмор, философия юмора, социальные медиа, мем, комическое.

I. KANT'S THEORY OF HUMOR IN THE CONTEXT OF MODERN SOCIAL MEDIA

Nikolaeva E.M.

Kotliar P.S.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

The article is devoted to the reflection of I. Kant's theory of humor in the perspective of considering the funny in the space of modern digital media. The authors present the main ontological theories of humor: superiority (devaluation), the theory of inconsistency (contradiction) and consolation (liberation). One of the most famous representatives of the latter is Kant, according to whom humor is a significant human experience. Despite the well-established idea of Kant's excessive "moralizing", his understanding of humor does not have strict ethical restrictions. The article substantiates the idea that the value of humor lies in its ability to act as a consolation practice. The modern digital space is characterized by the emergence of new genres of humor, the most global of which are memes. According to the authors, based on Kant's theory of humor, it is possible to conceptualize memes, the production, exchange and consumption of which is interpreted as social consolation.

Keywords: I. Kant, humor, philosophy of humor, social media, meme, comicality.

Можно обнаружить широкий спектр философских работ, авторы которых пытаются осмыслить феномен любви через власть, страдание, религиозное переживание, иррациональные порывы. Исходя из объема исследований и широкого спектра вопросов, которые поднимают философы, нельзя не согласиться, что следует выделять отдельное направление – философию любви. Однако если мы попробуем, по аналогии, утверждать наличие некоторой философии юмора, то окажемся

перед исследовательским парадоксом – анализ и объяснение юмора является маргинальной философской практикой. При заполнении анкет на сайтах знакомств наличие чувства юмора у потенциального субъекта/объекта любви занимает лидирующую позицию по желанности среди респондентов [1], юмор помогает устанавливать социальные отношения, способствует самореализации личности, укреплению здоровья. Если мы определяем в качестве философских вопросов те, которые связаны с центральными аспектами жизни человека, то почему изучению юмора отказывают в философской ценности? В работах Платона, Аристотеля, Р. Декарта, Т. Гоббса, И. Канта, Ф. Ницше, А. Бергсона, З. Фрейда есть концептуализации юмора, однако предположить, что полное объяснение юмора уже было дано, и на сегодняшний день нам известны все особенности природы юмора, функции, которые он выполняет, невозможно. Проблема исследования юмора усугубляется тем, что развитие сетевого пространства способствовало расширению как юмористических жанров, так и функций смешного. Цель данного исследования – осуществить критическое рассмотрение теории юмора И. Канта в горизонте проблемы цифровой представленности современного юмора.

В «Толковом словаре русского языка» С.И. Ожегова, Н.Ю. Шведовой дано следующее определение юмора: «Понимание комического, умение видеть и показывать смешное, снисходительно-насмешливое отношение к чему-нибудь» [2, с. 915]. Следует отметить, что в контексте данной работы понятия юмор, смешное, комичное, забавное, сатиричное, остроумное будут использоваться как синонимы.

В философском дискурсе принято выделять три наиболее популярных онтологических теории юмора:

1. Теория превосходства (обесценивания) – в рамках этой теории природу производства юмора принято объяснять желанием человека самоутвердиться перед противником и повысить свой статус в обществе. Т. Гоббса принято считать основоположником данной теории, в работе «Левиафан» он пишет следующее: «Эта страсть свойственна

большей частью тем людям, которые сознают, что у них очень мало способностей, и вынуждены для сохранения уважения к себе замечать недостатки у других людей. Вот почему много смеяться над недостатками других есть признак малодушия» [3, с. 43–44], то есть понимание юмора в данном контексте граничит со злорадством.

2. Теория несоответствия (противоречия) – основной идеей данной теории является утверждение, что смешное возникает там и тогда, где и когда мы обнаруживаем несовпадение, нарушение закономерных взаимосвязей между вещами. Однако не все несоответствия обязательно вызывают смех. Так, ситуацию, когда наблюдаемые химические реагенты при взаимодействии неожиданно для аудитории наблюдателей меняют свой цвет, можно рассматривать в логике нарастающего несоответствия, но она вызывает удивление, а не смех. Тогда как в работе «Остроумие и его отношение к бессознательному» З. Фрейд приводит пример, когда возникшее несоответствие порождает остроту: «Король, снизойдя, посещает хирургическую клинику и присутствует на проводимой профессором ампутации ноги. Отдельные стадии этой операции король сопровождает громкими выражениями своего королевского благоволения: «Браво, браво, мой милый профессор». По окончании операции профессор подходит к королю и спрашивает с глубоким поклоном: «Прикажете, ваше величество, ампутировать и вторую ногу?» [4, с. 74].

3. Теория утешения (освобождения) основывается на идее о том, что юмор способен на физиологическом уровне снимать напряжение, а также устранять ощущение тревоги. Данная теория подкрепляется множеством психологических исследований, которые обнаруживают улучшение состояния пациентов с разными диагнозами после повышения доли потребляемого юмористического контента [5]. Теорию юмора И. Канта обычно относят к данному направлению. По Канту всякое удовольствие, а смех несомненно является таковым, ставится в один ряд с поиском животных ощущений. Он отмечает, что наличие духовного чувства уважения к моральным идеям возвышает нас над

потребностью в удовольствии, то есть и в юморе, в частности [6, с. 177]. Кант созвучен Аристотелю, который в «Поэтике» формулирует разницу между эстетическим восприятием трагедии и комедии: «Такова же разница и между трагедией и комедией: одна стремится подражать худшим, другая лучшим людям <...>» [7, с. 647].

Согласно Канту, «смех – это аффект, возникающий из внезапного превращения напряженного ожидания в ничто» [6, с. 174]. В качестве иллюстрации к способности юмора переводить нарастающее ожидание в ничто Кант приводит три удачные, на его взгляд, шутки:

1. Шутка про индийца, который наблюдает, как у англичанина из бутылки с пивом выходит пена: «Меня удивляет не то, что оно выходит, а то, как вам удалось загнать его туда».

2. Про недовольного наследника на похоронах богатого родственника: «Чем больше я плачу плакальщикам, чтобы они выглядели грустными, тем веселее они выглядят».

3. Про купца, попавшего в сильную бурю и вынужденного выбросить все товары, которые он вез из Индии, за борт: «Это его расстроило до такой степени, что в ту же ночь поседел его парик».

Кант заключает, что нарастающее напряжение в ожидании развязки шутки сопровождается душевным движением и ограничение в доступности смеха для людей разумных происходит только по причине того, что «остроумие и оригинальность настроения не были бы столь редки» [6, с. 176].

Рефлексия смешного в горизонте теории освобождения сопряжена с поиском ответа на вопрос, почему ошибочное восприятие, ожидание могут вызвать смех. У Канта же мы обнаруживает отсутствие этической нагруженности смешного, как отмечает исследователь М.В. Грачева: «Он упоминает смех только в положительном ключе, постоянно акцентируя внимание на том, что, будучи удовольствием телесным, почти животным, смех не может носить оскорбительный характер» [8].

Исследователь Дж. Бартон в своей работе критикует классические западные теории смеха и пытается обосновать, что эти существующие подходы к пониманию юмора обращаются к одному и тому же набору культурных и эпистемологических тем, таких как: насилие, человеческое/не-человеческое и ошибка. Понимание смешного Канта тоже сопряжено с насилием: да, здесь не идет речь о прямой конфронтации между шутниками и объектом шутки, но по Бартону получается, что снятие и превращение ментального напряжения в ожидании развязки в шутке в ничто есть акт вытеснения потенциально насильственного опыта [9].

Известный исследователь философии Канта Роберт Р. Ключис предлагает применять, по аналогии с правилами Канта в § 88. О высшем морально-физическом благе из «Антропологии с прагматической точки зрения», правила для проверки корректности шутки:

1. Уточните контекст разговора, чтобы было прилично рассказать шутку. Помните о содержании шутки, аудитории, вашем намерении, а также времени и обстановке. Если тематические рамки разговора недостаточно плотные, не рассказывайте ее. Например, если вы считаете, что шутка не может быть комфортно рассказана незнакомцам или знакомым в обычном общественном месте, например, на рабочем месте, а они – ваша аудитория, воздержитесь.

2. Если первоначальные рамки воспроизводства кажутся достаточно широкими, спросите себя, можно ли будет потенциально удалить шутку, которую вам прилично рассказывать в нужной обстановке (и т. д.). Это особенно важно, если рассказываемый анекдот записывается, публикуется или транслируется в таких средствах массовой информации, как Instagram, Snapchat, Facebook, YouTube и Twitter (социальные сети Instagram и Facebook запрещены на территории РФ. Компания Meta признана экстремистской на территории РФ). Одна из проблем, связанных с шутками с помощью текстовых сообщений, чатов, электронных писем, записей, видео и твитов, заключается в том, что шутку или колкость можно легко вырвать из контекста. Если

неуместная шутка может быть таким образом удалена из изначально приемлемого контекста, вероятно, лучше просто воздержаться от ее рассказывания [10, p. 102].

Однако упомянутые выше правила невозможно применять к сетевой коммуникации. Несмотря на то, что комедия на сегодняшний день занимает одно из первых мест по популярности жанра во всех средствах массовой информации, новые медиа становятся пространством, где стало возможно появление новых функций юмора.

Американский исследователь Эллиотт Оринг считает, что юмористический сетевой фольклор можно концептуализировать тремя способами:

1. Фольклор – продукт традиционной или художественной коммуникации, который изначально зарождается в модусе личных взаимодействий в обществе, которые затем перемещаются в Интернет.

2. Фольклор создается процессами, не обязательно связанными с личным социальным взаимодействием. Он может возникать и в сети с помощью средств, создающих условия для взаимодействия. Это предполагает, что существуют веб-традиции или художественные коммуникации, созданные в веб-группах.

3. Фольклор – это «неофициальная» или «народная» культура Всемирной паутины. Это культура, отличная от корпоративных, бюрократических, правительственных или других институциональных культур, находящихся в киберпространстве» [11].

Современные пользователи социальных медиа (например, Телеграм, ВКонтакте и др.) как потребляют, так и одновременно участвуют в производстве смешного. Так, владелец собаки может случайно заснять на видео смешной поступок своего питомца и опубликовать в социальных сетях. Производство мемов можно назвать основной практикой социальной цифровой среды. Несмотря на то, что мем является юмористическим феноменом, он стал играть важную роль как в культурном, экзистенциальном, так и политическом измерении благодаря способности распространять идеи и оказывать влияние на разные

социальные группы [12]. Сегодня становится очевидно, что рассмотрение культуры мемов исключительно как производного от юмористического жанра не является полноценным. Нельзя не согласиться с исследователями, которые относят мемы к новому типу коммуникации, требующей как высокой цифровой, так культурной грамотности. Мемы как медиа-артефакты могут быть представлены и аналоговыми носителями, такими как книга, картина, здания и прочее, однако наиболее значимое влияние получили цифровые формы мемов. Современные исследователи обнаруживают, что такие социальные платформы как TikTok, Likee благодаря своему интерфейс-дизайну расширяют аудиторию создателей контента, присоединяясь к практикам имитации существующих мемов, то есть саму инфраструктуру данных платформ можно обозначить как меметическую [13].

Можно предположить, что общество крайней позитивности, которое критикует немецкий философ Б.-Ч. Хан, прибегает буквально к сублимации бесконечно воспроизводящегося однообразия. Создание мемов, потребление и обмен мемами выступает как созерцательная практика. В этом смысле мемы могут быть рассмотрены в контексте понимания юмора Кантом, в ситуации отсутствия смысловых горизонтов, когда декодирование мема становится утешением, а «денарративизация мира усиливает чувство тленности» [14, с. 85]. Мемы могут выступать началом погружения, точкой входа в актуальную новостную повестку, знакомства с философскими концепциями и прочее.

Литература

1. Мисюро А.Я. Личностные характеристики пользователей сервисов онлайн-знакомств сквозь призму притязаний быть и иметь / А.Я. Мисюро // *Annali d'Italia*. – 2020. – No. 11-3. – Р. 46–48.
2. Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений / С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова. – 4-е изд., доп. – М.: ООО «А ТЕМП», 2006. – 944 с.

3. *Гоббс Т.* Сочинения: в 2 т. / Т. Гоббс; пер. с лат. и англ.; сост., ред., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. – М.: Мысль, 1991. – Т. 1. – 731 с.

4. *Фрейд З.* Остроумие и его отношение к бессознательному / З. Фрейд. – М.: АСТ; Минск: Харвест, 2006. – 480 с.

5. *Kanbur S.* Why Laughing Heals? A Review on the Use of Humor in Therapy / S. Kanbur, B. Şule // *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*. – 2023. – No. 15.3. – P. 477–487.

6. *Кант И.* Критика способности суждения / И. Кант // Сочинения: в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 5. – 414 с.

7. *Аристотель.* Сочинения: в 4 т. / Аристотель; пер. и ред. А.И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – 830 с.

8. *Грачева М.В.* Рецепция теории смеха Иммануила Канта / М.В. Грачева // XII Кантовские чтения. Кант и этика Просвещения: исторические основания и современное значение – 12th Kant Readings. Kant and the Ethics of Enlightenment: Historical Roots and Contemporary Relevance. – 2019. – С. 149–150.

9. *Burton J.* The Animal That Laughs at Itself: False False Alarms about the End of “Man” / J. Burton // *Errans: Going Astray, Being Adrift, Coming to Nothing* / ed. by C.F.E. Holzhey, A. Wedemeyer // *Cultural Inquiry*. – Vol. 24. – Berlin: ICI Berlin Press, 2022. – P. 49–74. – URL: https://doi.org/10.37050/ci-24_2.

10. *Clewis R.R.* Kant’s Humorous Writings / R.R. Clewis // *Kant’s Humorous Writings: An Illustrated Guide*. – Bloomsbury Publishing, 2020.

11. *Oring E.* Joking asides: The theory, analysis, and aesthetics of humor / E. Oring. – Denver: University Press of Colorado, 2016.

12. *Rogers R.* What is a meme, technically speaking? / R. Rogers, G. Giulia // *Information, Communication & Society*. – 2024. – No. 27.1. – P. 73–91.

13. *Zulli D.* Extending the Internet meme: Conceptualizing technological mimesis and imitation publics on the TikTok platform / D. Zulli,

D.J. Zull // New Media & Society. – 2020. – URL: <https://doi.org/10.1177/1461444820983603>.

14. Хан Б.-Ч. Общество усталости. Негативный опыт в эпоху чрезмерного позитива / Б.-Ч. Хан; пер. с нем. А.С. Салина. – М.: АСТ, 2023. – 160 с.

УДК 1

ФИЛОСОФИЯ КАНТА И БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Нуруллин Рафаиль Асгатович

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Аннотация. В статье рассматриваются положения философии И. Канта, которые предвосхитили на сотни лет развитие науки и продолжают удивлять современных мыслителей актуальностью поднимаемых им проблем.

Ключевые слова: принцип системности, априорные формы, восприятие, рассудок, разум, трансцендентальный субъект, нравственность.

KANT'S PHILOSOPHY AND THE FUTURE OF HUMANITY

Nurullin R.A.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

The article examines the provisions of I. Kant's philosophy, which anticipated the development of science by hundreds of years and continue to surprise modern thinkers with the relevance of the problems he raised.

Keywords: principle of systemicity, a priori forms, perception, reason, intellect, transcendental subject, moral

Философия И. Канта (1724–1804) имела революционное значение в развитии европейской мысли в прошлом, а также продолжает определять многие положения современности, связанные с научным отражением явлений природы и философским определением места человека в обществе и мире. Начал он с критики традиционных моделей бытия и показал, что все эти созданные за всю историю человечества умозрительные трансцендентные метафизические конструкции бытия далеки от идеалов научности. На то время идеалы научности определялись математикой [1]. Во времена Канта всеобщими и достоверными считались аналитические суждения логики, основанные на априорных знаниях. Поэтому математика была самой достоверной из наук. Что же касается апостериорных знаний, которые основаны на эмпирических наблюдениях, то они всегда носили лишь вероятностный характер.

К тому времени спор на основе резкого противопоставления друг другу эмпирического и рационального способов научного отражения мира исчерпал себя и подошел к концу. Стало очевидно, что оба подхода со своими плюсами и минусами и ограниченными возможностями по отдельности имеют право на существование. Все это требовало своего обоснования, как сегодня сказали бы, на принципах дополнительности друг к другу. Открытие Канта состоит в том, что он основу познания усмотрел не в созерцании человеческим разумом метафизической идеальной сущности предмета, а в деятельности ума по конструированию (моделированию), приводящей к идеализированному объекту. Причем этот идеализированный объект не следует отождествлять с объектами идеального мира «вещей в себе» на манер объективно существующих идей Платона или монад – как дифференциалов высших порядков Лейбница в качестве телосов вещей. Идеализированный объект – это лишь конструкция человеческого ума, отражающего вещи не такими, какие они есть сами по себе, а такими, какими они отражаются (как сказал бы Э. Гуссерль) в феноменальном мире в голове человека. Здесь следует отметить, что большое влияние на становление феноменологии Э. Гуссерля (1859–1938) оказала

именно трансцендентальная философия И. Канта, у которого Гуссерль позаимствовал концепцию о мыслительном творчестве по целевому моделированию идеализированных объектов мира [2, с. 321].

Итак, возвращаясь к Канту отмечаем, что при таком рассмотрении у него меняются представления о чувственном и рациональном. Если для представителей философов науки Нового времени Р. Декарта, Б. Спинозы, П.-С. Лапласа, Г. Лейбница и др. чувственное восприятие всегда выступало в виде смутного, низшего субъективного знания по сравнению с ясно и отчетливо мыслящим разумом, то у Канта чувства и рассудок – это два канала, которые необходимо рассматривать в единстве. Он ставит вопрос возможного синтеза двух вопросов. Первый – «Как возможны всеобщие знания, не опирающиеся на опыт, а опирающиеся лишь на веру в исходные положения математики?» Второй – «Как соединить в едином понятии индуктивные суждения, не связанные между собой логически, и чтобы эта связь носила всеобщий и необходимый характер?» [3, с. 37–40].

Канту, действительно, удалось обосновать основные эмпирико-теоретические методы научного познания на основе введения априорных форм мышления: чувственности, рассудка и разума. По Канту, именно интуиция позволяет человеку выходить к осмыслению (наделению смыслами) ощущаемых вещей как «знания для себя». Человек оказывается способным к восприятию, то есть он имеет возможность выходить к созерцанию смысла единиц явлений, имея в арсенале лишь сумму чувственного материала. Известно, что долгое время, начиная с Ньютона, в системном отражении объектов науки господствовал механицизм. Да, механицизм имеет место при отражении системных объектов, но с усложнением объектов, и с увеличением значимости в объектах исследования индивидуальных факторов, например, при отражении бытия живых систем, человека и социума, определяющее значение в описании характеристик их поведения все более смещается в область эмерджентных свойств, которые определяются не составляющими единицами-элементами системы, а ее структурной организацией.

Таким образом, с расширением познавательной базы науки в сторону исследования целесообразных объектов живого мира, человека и общества механицистски построенные представления явно не давали исчерпывающего отражения. Попытки защиты механицистских подходов в науке, конечно же, имели место: как в биологии, так и при отражении социальных систем. Так, в биологии долгое время господствовала идея механоламаркизма. Механоламаркизм – концепция эволюции, согласно которой целесообразная организация создается путем прямого приспособления, то есть упражнения. Основоположник этого направления Г. Спенсер (1820–1903) пытался всю сложность эволюционного процесса свести к простой теории равновесия сил, подобно ньютоновской механике. Конечно, механоламаркизм никуда не исчез, и сегодня существует в системе Синтетической теории эволюции (СТЭ), которая объединила собой дарвинизм, ламаркизм, генетику, экологию и машинное моделирование [4, с. 103–170]. Что касается использования ньютоновских представлений в объяснении социальных процессов ярким примером выступали социальные концепции развития А. Сен-Симона (1760–1825) и О. Конта (1798–1857), которые пытались всю сложность функционирования таким систем свести к механике Ньютона [5, с. 103–105].

Ближе всего к отражению специфики целесообразных систем подошел Г. Лейбниц (1646–1716). В каком-то смысле надо было бы именно Лейбница назвать родоначальником Немецкой классической философии, а не Канта. Он создал оригинальную метафизику – Монадологию, но ему все же не удалось обосновать качественное разнообразие все усложняющихся систем бытия. Он просто их декларировал как субстанциональные начала конца вещей – монад действительного бытия. Все идеальные представления вещей, существующих под синхронизирующим началом монады Всеблагостного Бога в лучшем из миров, Лейбниц ранжировал по степени их осознанности [6, с. 94–98].

Что касается любого философа-первооткрывателя, то он всегда оказывается удивлен своим открытием и, как правило, подвергает свои

находки абсолютизации. Кант в этом плане не явился исключением и свой принцип системности (как он сам называет – систематичности) возвел в ранг достаточных оснований критериев научности [3, с. 487]. Но, как мы сегодня знаем, любые человеческие измышления на уровне любых форм общественного сознания (мифа, религии, искусства, науки, философии и др., и даже представления паранауки) в общем-то оказываются системными, а потому системность не может претендовать на достаточный критерий научности, а может выступать лишь необходимым условием любого познания. Это положение Канта было замечено и раскритиковано еще при его жизни И. Фихте [7, с. 11–33].

Таким образом, Кант предлагает философии не заниматься моделированием мира как такового, познание которого, по его мнению, в принципе невозможно исходя из мышления человека. Он предлагает сосредоточить внимание на познании реально-возможного бытия путем ментального конструирования явлений, а не заниматься бесплотными отражениями формально-возможного бытия «вещей в себе» [8, с. 264–272]. Кант решил вопросы методологического синтеза эмпиризма и рационализма, но одновременно получил два недостаточно обоснованных понятия – это «вещи в себе» и «априорные формы мышления». Однако именно попытки их обоснования имели эвристическое значение и оказали наибольшее влияние на дальнейшее развитие философской мысли в Европе. Так, попытки обоснования априорных форм мышления: чувственности, рассудка и разума – способствовали становлению Немецкой классической философии в лице И. Фихте, Ф. Шеллинга и Г. Гегеля и др.

Действительно, исходя лишь из свойств самого человека было бы трудно определить, каким же образом ему удастся выйти к созерцанию смыслов вещей, имея в арсенале лишь спектр своих ощущений. Другими словами, «Как человеку удастся найти в сознании то, чего у него нет и не может быть в информации, полученной из чувственных отношений с окружающим миром?» или «Как человек научится придумывать, не умея это делать?» Как бы тщательно ни описывались

ощущения, полученные от наблюдения вещей, человек в принципе не смог бы найти ничего, что указывало бы на эмерджентные свойства. Например, как бы тщательно ни описывать свойства водорода и кислорода как составляющих частей воды, субъект в них, исходя из механицистских представлений, в принципе не смог бы обнаружить свойства целостности самого соединения, потому что их там просто не может быть. Свойство воды – это свойство структуры, а не элементов. Однако человеку как-то удастся выйти к созерцанию сущности сложных вещей и в своем мышлении при помощи априорных форм чувственности сформировать восприятие. Именно восприятие выступает первым условием для понимания явлений и индивидуального творчества как достижения «знаний для себя». Далее субъект, благодаря вере в познавательные возможности своего рассудка, суть которых заключается в том, что законы человеческого мышления тождественны законам бытия, оказывается способным свои субъективные восприятия вывести на интерсубъективный или объективный, по Канту, уровень отражения. Таким образом, субъект при помощи априорных форм рассудка оказывается способным свои субъективно понятые восприятия – «знания для себя» преобразовать в «знания для других» и путем создания научных понятий, теорий, моделей, концепций выйти уже на трансцендентальный уровень отражения вещей мира.

Системный подход, по Канту, в качестве исключительного признака научности, при всей, казалось бы, своей преувеличенной значимости, действительно оказал сильное влияние на дальнейшее развитие научного мышления. Сегодня системные методы и подходы определили третий этап в развитии идеалов новой постнеклассической научной рациональности. Это позволило с единых позиций выйти к исследованиям многомерных объектов, составленных из сложных структур отношений человека, общества и машин. Именно системные подходы сегодня определяют передний край современной постнеклассической науки, который предполагает широкое распространение междисциплинарных исследований.

Исходно становление системного подхода происходило даже не столько благодаря идеям Канта, сколько на основании критики его положений. На самом деле Кант выход субъекта к системному видению просто декларирует априорными формами мышления. Это явно требовало своего более строгого и масштабного обоснования. Но и здесь Кант правильно предвосхитил дальнейшее развитие философской мысли в том плане, что творческие способности человека и его нравственное поведение не могут проистекать исключительно из самого человека, а обусловлены связью человеческого разума с системами высших порядков. Выдвижение априорных форм разума в виде идей Космоса, души и Бога, направляющих наш рассудок через осознание своих границ познания к построению все более новых ментальных конструкций явлений окружающего мира, по сути, определяет одновременно и творческий потенциал человека, и его пределы. Такое функционирование разума соотносится с утверждением Сократа: «Я знаю, что ничего не знаю». Так разум в понимании Канта перманентно сообщает рассудку о тех моментах, когда он в попытке познать безусловное впадает в заблуждения. Рассудок выходит за свои границы, где знания в попытке на прежних основаниях выразить абсолютное, переходят в свою противоположность. Разум, таким образом, направляет рассудок, ставя его в положение «знания своего незнания», которое будет направлять трансцендентальный субъект по пути достижения относительной истины на любом уровне познания.

Также следует отметить, что критике подвергался неисторический характер кантовского трансцендентального субъекта, что, в свою очередь, способствовало видению принципиального различия мира вещей и мира человека. Попытки модификации концепции Канта в лице Баденской школы неокантианства В. Виндельбанда (1848–1915) и Г. Риккерта (1863–1936) в дальнейшем способствовали становлению полноценного научного гуманитарного знания как учения о ценностях. Долгое время гуманитарные науки рассматривались как «не совсем научные», они выступали лишь описательными формами

отражения, так как исследование индивидуальности часто не поддается законам логики, а потому использование математики в гуманитарном познании было сильно ограниченным и неэффективным. Следует также сказать, что именно на критике философии Канта произошло осознание ограниченности методов естествознания в исследовании целесообразных систем. С возникновением философии Канта произошло четкое разделение бытия на мир природы и мир человека, возникло представление, что природа и культура являются принципиально различными мирами. Если область природы подчинена законам причинности и необходимости, то область культуры имеет дело с сознанием человека, который стремится к осуществлению своих целей. Отсюда возникает потребность в различных методах исследования – естественно-научном и культурно-историческом [9, с. 98–108].

Следует также отметить, что вся немецкая классическая философия – это попытка подвести под философию Канта основание. Представители объективного идеализма пытались обосновать способность человеческого сознания к творчеству, в основе которой лежит связь человеческого мышления «я» с высшим миром «Я» (И. Фихте), единством системы «Я – не-Я» (Ф. Шеллинг) или с Абсолютным Духом (Г. Гегель). Также появились концепции развития человека, творческие возможности которого обуславливались связью сознания человека с развитием более сложных материальных структур – обществом и природой (К. Маркс, Ф. Энгельс) [10, с. 323–334].

В начале XX в. идея системности стала проникать в естествознание, что связано с появлением работ по общей теории систем В.В. Богданова [11, с. 92–95.] и Л. фон Берталанфи [12, с. 5–17]. Создание теории систем определило начало становления междисциплинарного уровня развития науки. На базе теории систем в конце 1940-х гг. возникает кибернетика как теория систем управления Н. Винера [13], а в 1980-е гг. – синергетика как теория саморазвивающихся систем в работах Г. Хакена [14, с. 70–75] и И. Пригожина [15]. Достижения в области междисциплинарных наук привели в конце XX в.

к становлению нового постнеклассического идеала рациональности, без которого сегодня не обходится ни одно научное представление о мире [16, с. 163–207]. Синергетика открывает созидательную ценность случайности при возникновении нового как в области систем реального мира, так и в сфере мышления [17, с. 42–68].

По сути, все эти системные изыскания определили научные и политические отношения всего XX в., которые характеризуются установлением приоритетов общих ценностей над частным, или системным подходом в организации общества.

Со становлением информационной цивилизации прежние системы духовности, или объединения различных субъектов на основе идейного единства, приходят к кризису. Человек все более ощущает себя, с одной стороны, представителем частной культуры, а с другой – всего человечества. Однако общий духовный уровень всего человечества не сформировался и на сегодня находится лишь на начальном этапе своего становления. Он заражен ценностями цивилизации, в основе которой лежат ценности материального потребления и денег, а не духовной культуры. Это положение, по сути, сегодня ведет мир к глобальному кризису. Вблизи точки бифуркации возрастает угроза ломки всех существующих глобальных идеологических систем. Время больших нарративов проходит. Именно в эти переходные моменты, когда целостное существование одного мирового порядка сменяется целостными структурами порядка другого уровня мирового бытия, на первое место по значимости выходит качество самой личности как основного элемента человечества. Именно на личностном уровне происходит резкая дифференциация людей, осуществляется моральный выбор человека идти по пути послушного социального «зомби» или реализовать себя в качестве личности со своими принципами и представлениями о справедливости и несправедливости, добре и зле, прекрасном и безобразном и т. д. Но и тут Кант в своей философии опередил свое время. Сегодня именно нравственные ценности претендуют на

главный критерий в оценке отношений людей на всех уровнях общественного сознания, включая и науку.

Долгое время демаркация науки и не-науки осуществлялась при помощи критериев научности, но поиск четких границ между ними был свойственен лишь науке XIX в. Затем начались разногласия по вопросу о значимости между самими критериями научности (верификация, фальсификация, простота, красота, прагматизм, конвенционализм, этика и др.). И к середине 70-х гг. XX в. возможность однозначного определения критерия подлинной науки стала анахронизмом. Понятие научности перестали связывать с каким-либо одним критерием или даже с целым набором критериев. Появилось представление о том, что границы научности должны быть заданы социально-культурными параметрами. Динамика развития науки неизбежно разрушает классические каноны. Наука развивается, и критерии научности должны соответствовать ее изменчивости. Сегодня среди них – этика. Именно нерешенность этических проблем, завязанных на решении глобальных проблем человечества, тормозит развитие не только науки, но и вообще развитие современного человечества.

В эпоху становления информационной цивилизации, а сегодня еще и с изобретением квантовых компьютеров, и, как следствие, с нелинейным развитием систем искусственного интеллекта (ИИ), складывается ситуация, когда «в одних руках» могут быть сконцентрированы гигантские объемы энергии и информации, способные влиять на целостные структуры существования всего человечества. Это обстоятельство превращает все процессы на Земле в человекоразмерные и более зависимые не от характера общественных отношений или этапа развития цивилизации, а от духовных качеств самой личности. Все это делает социальные структуры хрупкими и сильно зависящими как от случайных факторов и индивидуальных ошибок той или иной отдельной личности, так и от целенаправленных действий отдельных маргиналов: террористов, фанатиков, ученых, психов и т. д. Сегодня неразрешенность многих этических проблем просто тормозит

научно-технический прогресс. Что бы человек ни придумал, все чревато превращением в орудие уничтожения, и системы ИИ не являются исключением.

Искусственному интеллекту, каким бы мощным он ни был и какими бы объемами информации ни располагал, все же, думается, не дано что-то придумывать, наделять новые отношения смыслами, любить, рождать, обманывать и т. п. Машина может работать намного лучше и быстрее человека во много раз, но она это может делать только с готовыми реально возможными смыслами, заранее прописанными в памяти машины при инсталляции программы. С развитием и быстрым внедрении систем ИИ может оказаться так, что традиционный бизнес будет полностью алгоритмизирован и автоматизирован. У человека, высвобожденного из рутинного как физического, так и умственного труда нет другого выхода как заниматься творчеством, то есть заниматься созданием нового – того, чего никогда еще не было. Именно по этим критериям, думается, будет выстраиваться новая стратификация общества будущего. Труды Канта показывают то исключительно человеческое качество – интуицию, которое никогда и ни при каких условиях не может быть отнято у человека. Человек без интуитивного творчества перестает быть человеком, он становится просто роботом. Все это поднимает на новый уровень этику отношений между субъектами всех уровней. Сегодня существующий уровень нравственности оставляет желать лучшего и становится самым главным препятствием к дальнейшему развитию как науки, так и к достижениям технологической цивилизации на Земле. Заслуга обозначения этих проблем также принадлежит Канту. Именно работы Канта поставили перед философами и всем человечеством проблему необходимости соответствия развития научной мысли и нравственности [18, с. 18–33].

В заключение – ценность кантовской концепции познающего мышления человека заключается даже не столько в решении каких-то философских проблем системности и определения границ познавательных возможностей человека, сколько в содержащемся в его

философии эвристическом потенциале для последующих исследований. После своего возникновения философия Канта часто подвергалась критике современниками, что позволило положить начало генерации множества направлений в философии и методологии науки. Философия Канта дала начало множеству философских направлений. Во-первых, утвердился системный подход в науке на основе синтеза эмпиризма и рационализма, а также идея априорных форм мышления (чувственности, рассудка и разума), которая на сегодняшний день в своем развитии прошла уже три модификации. Во-вторых, на основе критики трансцендентального субъекта Канта возникает теоретическое гуманитарное знание. В-третьих, корпус идей Канта содержит основные положения будущей феноменологии, и многое другое. Также следует отметить те установки, которые Кант определил за два с лишним столетия до нас и которые стали очевидными только сейчас. Эти положения касаются должного развития нравственности, становления информационной цивилизации и развития систем искусственного интеллекта. Наука сегодня стала определяющей силой в развитии информационно-техногенной цивилизации, уровню развития которой должен соответствовать и определенный уровень развития духовной культуры, в частности, уровень нравственности. Сегодня невозможность решения этических вопросов на уровне всего человечества становится тормозом и основной преградой для развития науки. Без этого соответствия знаний и уровня нравственного развития, а значит и «качества личности», все, что бы ни делал человек, превращается в оружие его самоуничтожения.

Литература

1. *Мороз В.В.* Взаимосвязь философии и математики в учении И. Канта / В.В. Мороз // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. – 2014. – № 3 (31). – URL: <http://scientific-notes.ru/magazine/archive/number/36>.

2. *Бессонов Б.Н.* История и философия науки: учебное пособие / Б.Н. Бессонов. – М.: Юрайт, 2010. – 395 с.
3. *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант. – М.: Мысль, 1994. – 591 с.
4. *Трапезов О.В.* Судьба дарвинизма / О.В. Трапезов // Философия науки. – 2009. – № 4 (43). – С. 103–170.
5. *Подвойский Д.Г.* Предметно-методологическое самоопределение новой науки о человеческом обществе: Огюст Конт и его теория // Д.Г. Подвойский // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. – 2002. – № 1. – С. 100–115.
6. *Нарский И.С.* Готфрид Лейбниц / И.С. Нарский. – М.: Мысль, 1972. – 239 с.
7. *Гайденок П.П.* Парадоксы свободы в учении Фихте / П.П. Гайденок. – М.: Наука, 1990. – 128 с.
8. *Нуруллин Р.А.* Метафизика виртуальности / Р.А. Нуруллин. – Казань: Издательство Казанского государственного технологического университета, 2009. – 544 с.
9. *Липский Б.И.* Науки о природе и науки о духе / Б.И. Липский // Философские науки. – 2015. – № 7. – С. 98–108.
10. *Татаренко Н.А.* Классическая философия немецкого идеализма / Н.А. Татаренко // Историко-философский ежегодник. – 2020. – Т. 35. – С. 323–334. – DOI: 10.21267/AQUILO.2020.66.30.001. – URL: <https://iphras.ru/uplfile/histph/2020/323-tatarenko.pdf>.
11. *Руди А.Ш.* Теория равновесия как механизма устойчивости / А.Ш. Руди // Омский научный вестник. – 2012. – № 3 (109). – С. 92–95.
12. *Соколов М.А.* Системный подход как исследовательская программа в творчестве Л. Берталанфи / М.А. Соколов // Вестник Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета. Серия 3. Гуманитарные и общественные науки. – 2022. – № 2. – С. 5–17.
13. *Винер Н.* Кибернетика, или Управление и связь в животном и машине / Н. Винер; пер. с англ. И.В. Соловьева. – М.: Советское радио, 1958. – 216 с.

14. *Кореневская М.Г.* Герман Хакен как основатель синергетики / М.Г. Кореневская // Сборник статей. – Воронеж: Воронежский государственный университет, 2017. – С. 70–75.

15. *Пригожин И.* Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс; под общ. ред. В.И. Аршинова, Ю.Л. Климонтовича, Ю.В. Сачкова. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.

16. *Степин В.С.* История и философия науки / В.С. Степин. – М.: Высшая школа, 2011. – 423 с.

17. *Нуруллин Р.А.* Субъектность как центральное понятие сближения естественного и гуманитарного знания / Р.А. Нуруллин // Постнеклассическая наука и вызовы современности. – Тольятти: ИССТЭ, 2024. – 118 с. – URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=61906798>.

18. *Нуруллин Р.А.* Гуманизм как необходимое условие становления планетарной интеграции человечества / Р.А. Нуруллин // SocioTime / Социальное время. – 2018. – № 2 (14). – С. 18–33.

УДК 1:304.2

КЛАССОВЫЙ АНАЛИЗ ОТВЕТА КАНТА О ПРОСВЕЩЕНИИ

Петросов Даниил Максимович

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Аннотация

Статья представляет собой попытку применения классового подхода к философским работам на примере анализа статьи И. Канта. С одной стороны, работа Канта отсылает к интересам поднимающегося класса буржуазии, с другой – в тексте сглаживаются противоречия первого с правящим классом феодалов. Рассмотрено влияние базисных отношений общества, в котором жил Кант, на некоторые его философские идеи. Проведено сравнение кантовского понимания

человека и государства и марксистского толкования, установлены принципиальные расхождения. Определены условия написания текста, наиболее значимые с точки зрения классового подхода.

Ключевые слова: классовый подход, габитус, Кант, Просвещение, текст, классовые интересы.

CLASS ANALYSIS OF KANT'S RESPONSE TO ENLIGHTENMENT

Petrosov D.M.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

The article is an attempt to apply the class approach to philosophical works on the example of analyzing I. Kant's article. On the one hand, Kant's work refers to the interests of the rising class of the bourgeoisie, on the other hand, the details in the text smooth out the contradictions of the former with the ruling class of feudals. The influence of the basis of basic relations of the society in which Kant lived on some of his philosophical ideas is considered. The comparison of Kant's understanding of man and state and Marxist interpretation is carried out, the principal divergences are established. The conditions of the writing of the text, most significant from the point of view of the class approach, are determined.

Keywords: class approach, habitus, Kant, Enlightenment, text, class interests.

Мы рассмотрим отдельную работу «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?», где И. Кант предлагает собственный взгляд на то, кто является просвещенным человеком. Наша цель – исследовать классовую компоненту этого текста. В применении классового подхода мы будем ориентироваться на объяснение принципа партийности через габитус, то есть через влияние опыта, усвоенного индивидом в его

предметно-практической деятельности. Сам подход состоит из четырех последовательных операций, выстроенных в логике восхождения от абстрактного к конкретному. Содержание этих операций мы реконструировали на основе анализа классовых исследований других марксистских авторов в нашей магистерской диссертации. Перейдем последовательно к этим четырем операциям:

1. Выяснить роль и место текста внутри конкретной теоретической системы.

На язык какого класса похож язык исследователя. Из явных особенностей – назидательный тон текста, так как Кант объясняет (не всегда подкрепляя аргументами) как должно выглядеть общество. Это можно связать как с его статусом университетского профессора, так и с ролью интеллектуала в обществе (о чем будет сказано позже).

Какие проблемы ставит интеллектуал. Что такое Просвещение, какой человек является просвещенным, как осуществить Просвещение, какой монарх является просвещенным и в чем его роль.

Какие идеи содержатся в тексте. Просвещение выводит человека из несовершеннолетия, то есть состояния неспособности самостоятельно «пользоваться рассудком». В своей непросвещенности человек повинен сам из-за лени и трусости [1, с. 29]. Свобода человека публично пользоваться разумом тянет за собой рост просвещения. При этом человек существует в двух модусах: как «ученый перед всей читающей публикой» он пользуется разумом публично, как служащий/рабочие – частно [1, с. 31]. Назначение человеческой природы – развитие Просвещения, поэтому предыдущие поколения не имеют права мешать последующим [1, с. 33]. Количество препятствий просвещению уменьшается.

Монарх объединяет всеобщую волю народа и следит за порядком [1, с. 34]. Просвещенный государь не предписывает подданным в области публичного разума ничего в делах религии, науки, искусства и законодательства [1, с. 35–36]. Просвещенный монарх лучше, чем республика или большая степень гражданских свобод, может помочь

народному духу развернуть свои способности. Правители не заинтересованы опекать подданных в вопросах науки и искусства [1, с. 36].

Позиция Канта явно говорит о том, что сам он находится внутри Просвещения, поскольку совпадает с программой Просвещения как движения.

Как марксистская теория соотносится текстом. Марксистскую теорию идеологии можно считать одной из реакций на успехи и неудачи Просвещения, поскольку обращение человека к религии марксисты объясняли не ленью человека, а «самопротиворечивостью его земной основы» [2, с. 2]. Возможность публично пользоваться разумом лишь до определенной степени приводит к самостоятельности мышления. Согласно марксистской теории, государство (и монарх в частности) представляет не всеобщую волю народа, а иллюзию этой воли [3, с. 32]. При этом, если у Канта роль государства – не мешать человеку освобождаться, то среди марксистских авторов мы можем найти полярные мнения, вплоть до того, что только сверху можно взрастить просвещенного (в кантовском смысле) человека [4, с. 52–53].

Нельзя однозначно сказать, что количество препятствий, согласно марксизму, уменьшается, скорее эти механизмы меняются, например, возникает культуриндустрия [5, с. 149]. Это же объясняет заинтересованность правителей в вопросах науки и искусств.

Если использовать несколько упрощенную трактовку марксистской теории, то текст Канта можно было бы рассмотреть как пример буржуазных идей. Но этот ход кажется неуместным, поскольку вульгаризирует проблему.

Интересно, что конечная формула, к которой приходит Кант, – «рассуждайте сколько угодно, только повинуйтесь» – это одна из возможных расшифровок демократического централизма – принципа, который был артикулирован марксистом В.И. Лениным. Однако эта формула применяется по отношению к разным объектам: к становящемуся

гражданскому обществу в случае Канта и к партийной работе в случае Ленина⁶.

Чьи интересы / представления выражает / служит / кому интересна. Несмотря на то, что мы связали работу Канта с движением и идеологией Просвещения, стандартный ответ про интересы поднимающегося класса буржуазии [6, с. 164–165] вводит в заблуждение. Кант – выходец из мелкой буржуазии, но всю жизнь проработал преподавателем прусского университета, то есть был, если можно так сказать, «госслужащим». Необходимо учитывать специфику Пруссии в этот период, где мотором Просвещения оказался король Фридрих II. Советский литературовед П.Н. Берков отмечает, что просвещенный абсолютизм – реакция правящего феодального класса на Просвещение. Принимая некоторые его требования, он лишает последнее революционного характера [7, с. 10]. О том, чьи интересы выражены в тексте, можно судить не только по аргументам о предпочтении просвещенного монарха для республики, но и по тому оммажу, который делается Фридриху II: «В этом отношении наш век есть век просвещения, или век Фридриха» [1, с. 35]. Поэтому, на наш взгляд, не совсем корректно говорить о договоре, предлагаемом Фридриху II Кантом (о чем пишет М. Фуко [8, с. 127]).

2. Выяснить особенности, благодаря которым этот текст играет такую роль в составе теоретической системы.

На кого и как влияет интеллектual. Несмотря на то, что Кант относился к «провинциальной» философии, он имел крепкие связи с литературной сетью Германии того периода – И. Гете, Ф. Шиллером, Ф. Якоби [9, с. 815], которая популяризировала его. Хотя Р. Коллинз указывает, что популярность к Канту приходит ближе к концу 1780-х гг. [9, с. 814], а статья опубликована в 1784 г. Например, Гегель во многом двигается в русле идей Канта, изложенных в этой работе

⁶ Демократический централизм рассчитывает на просвещенного человека, и в этом можно искать причины неудач его поздней реализации: не является ли самоопровержением тот факт, что при формальном соблюдении самостоятельность мышления партийцев была нивелирована.

(которую он не мог не знать) [10, с. 178], когда описывает историю человечества как движение к свободе.

3. Проанализировать условия возникновения текста.

Как прямо и опосредованно влияет базис на развитие идей. Здесь уместно говорить об общих чертах философии того периода, которые складывались под действием базиса. Например, Д. Лукач рассматривает, как феномен калькуляции в рассматриваемый период переходит из сферы товарно-денежных отношений в сферу мышления [11, с. 221]. Калькуляция превращается в оголтелый рационализм и механицизм. Т. Адорно и М. Хоркхаймер акцентируют внимание на другом аспекте того же феномена – тотальность принципа эквивалентности [5, с. 21] – Просвещение антропоморфизует природу, что упрощает ее освоение. Поэтому предписание Канта «пользоваться собственным разумом» имеет здесь конкретный смысл – систематизировать, упорядочивать факты [5, с. 104–105].

Наконец, интеллектуалы в этот период исключены из непосредственности общественного производства, и эта свободная позиция накладывает ряд особенностей на их идеи (абсолютность самосознания, вневременность субъекта и т. д.) [12, с. 145].

4. Понять способ возникновения и «правило» его свершения с необходимостью, заложенной в его условиях.

Несмотря на то, что мы упомянули статус Канта как «госслужащего», было бы упрощением говорить, что Кант лишь выслуживается этим текстом перед прусской короной. На абстрактно-всеобщем уровне идеология Просвещения – имманентное свойство позиции интеллектуала Нового времени. Поэтому нет причин сомневаться в искренности слов про выход из несовершеннолетия и просвещение через освобождение. Однако на более конкретном уровне, в определенной конфигурации общественных отношений, это свойство интеллектуала получает спецификацию. В Пруссии это сразу два фактора: 1) государственная служба интеллектуалов и 2) просвещенный характер абсолютизма Фридриха II. Противоречие между абстрактным и конкретным

разрешается внутри философии Канта посредством уступки, которую Кант делает для власти: рассуждайте, но повинуйтесь. Поэтому было бы непросто определить его партийность: через текст выражаются интегральные интересы⁷.

Таким образом, классовый подход можно использовать не только для определения партийности, но и для создания объяснительных моделей теоретической практики в целом.

Литература

1. *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение? / И. Кант // Собрание сочинений: в 8 т. – М.: 1994. – Т. 8. – С. 29–37.

2. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения / под ред. Я.Б. Турчиса. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 3. – С. 1–4.

3. *Маркс К.* Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения / под ред. Я.Б. Турчиса. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т. 3. – С. 7–544.

4. *Маркузе Г.* Одномерный человек / Г. Маркузе; пер. с англ. А. Юдина. – М.: REFL-book, 1994. – 368 с.

5. *Адорно Т.* Диалектика Просвещения / Т. Адорно, М. Хоркхаймер; пер. с нем. М. Кузнецова. – М.; СПб.: Медиум-Ювента, 1997. – 312 с.

6. *Лукач Д.* Кризис буржуазной философии / Д. Лукач // Философия и общество. – 2005. – № 3 (40). – С. 160–188. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/krizis-burzhuaaznoy-filosofii/> (дата обращения: 13.09.2024).

7. *Берков П.Н.* Основные вопросы изучения русского просветительства / П.Н. Берков // Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII века; под ред. П.Н. Беркова. – М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1961. – С. 5–27.

⁷ Аналогичный случай противоречия, которое из области практики переносится в область теории, анализирует Ф. Энгельс. Это противоречие между методом и системой Гегеля, где он занимает сторону последней [13, с. 277].

8. *Фуко М.* Что такое Просвещение? / М. Фуко // Образовательная политика. – 2012. – № 3 (59). – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/chto-takoe-prosveschenie/> (дата обращения: 16.09.2024).

9. *Коллинз Р.* Социология философии / Р. Коллинз; пер. с англ. Н.С. Розовой, Ю.Б. Вертгейма. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. – 1283 с.

10. *Ойзерман Т.И.* Кант и Гегель: опыт сравнительного исследования / Т.И. Ойзерман // Избранные труды: в 5 т. – М.: Наука, 2014. – Т. 4. – 511 с.

11. *Лукач Д.* Овеществление и сознание пролетариата / Д. Лукач // История и классовое сознание / пер. с нем.; предисл. С.Н. Земляного. – М.: Логос-Альтера, 2003. – С. 179–302.

12. *Мамардашвили М.К.* Классическая и современная буржуазная философия / М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьев, В.С. Швырев // Классический и неклассический идеалы рациональности / под ред. Е.М. Мамардашвили, А.А. Парамонова. – СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2010. – С. 125–183.

13. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / Ф. Энгельс, К. Маркс // Сочинения / под ред. Л.И. Гольмана, О.К. Сенекиной. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1961. – Т. 21. – С. 269–317.

ОБРАЗЫ СОВРЕМЕННОСТИ: МОДЕРН И ПОСТМОДЕРН⁸

Потапов Егор Романович

*Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия*

Аннотация

Автор предлагает сравнительный анализ образа современности эпохи модерна, достигшего высшей точки оформленности в немецкой классической философии, и образа современности эпохи постмодерна на примере философии Жана Бодрийяра, а также их переходный этап, воплотившийся в мыслях Фридриха Ницше. Центральным мотивом при этом оказываются различия в способах концептуализации и восприятия реальности.

Ключевые слова: образ современности, модерн, постмодерн, «коперниканский переворот», интерпретация, симулякр, реальность.

IMAGES OF MODERNITY: MODERN AND POSTMODERN

Potapov E.R.

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

Abstract

The author offers a comparative analysis of the image of modernity of the modern era, which reached the highest point of formalization in German classical philosophy, and the image of modernity of the postmodern era on the example of the philosophy of Jean Bodriyar, as well as their transitional

⁸ Статья выполнена в рамках проекта РНФ (проект № 24-18-00895 «Концептуализация современности в философском дискурсе»). The article was prepared with the support of a grant from the Russian Science Foundation no. 24-18-00895 “Conceptualizing of the modernity in the philosophical discourse”.

stage, embodied in the thoughts of Friedrich Nietzsche. The central motive in this case is the differences in the ways of conceptualization and perception of reality.

Keywords: the image of modernity, modernity, postmodernity, “Copernican revolution”, interpretation, simulacrum, reality.

Экспозиция вопроса

Проекты концептуализации современности имеют определяющее значение в рамках формирования образа современности, характерного для того или иного исторического периода. Образ современности же, в свою очередь, позволяет установить господствующую парадигму мышления, на основании которой становятся явными различия между историческими периодами. Таким образом, необходимо заключить, что определение образов современности является одной из наиболее важных задач философии. Именно поэтому целью данной работы является сравнительный анализ образа современности эпохи модерна, достигшего высшей точки оформленности в немецкой классической философии, и образа современности эпохи постмодерна на примере философии Жана Бодрийяра, а также их переходный этап, воплотившийся в мыслях Фридриха Ницше. Также важно отметить, что для формирования образа современности определяющими являются именно эпистемологический и гносеологический аспекты философии, и, исходя из этого, наибольшее внимание в работе будет посвящено именно им, а в качестве образа современности эпохи модерна будет выбрана философия Иммануила Канта, «коперниканский переворот» которого оказал наибольшее влияние на эпистемологический и гносеологический аспекты философии этого периода времени.

Для истории европейской мысли характерно выделение нескольких этапов, в каждом из которых наличествует господствующая система представлений о мире, о чем писал еще Мартин Хайдеггер в своей работе «Время картины мира». Каждая из таких систем предполагает набор идей, конституирующих картину мира определенного

этапа, или, другими словами: образ современности. Важно также отметить, что каждая из подобных систем содержит в себе потенциал выхода за ее пределы, который зачастую воплощается в виде критики данной системы представлений о мире и впоследствии приводит к изменению господствующей парадигмы мышления. Именно такую роль современные мыслители отводят философии Фридриха Ницше, критический аспект которой, будучи направленным на модернистскую парадигму мышления, явил собой предтечу образа мысли, свойственного для эпохи постмодернизма. Однако, прежде чем перейти к анализу идей Ницше, необходимо подробнее рассмотреть «коперниканский переворот» Иммануила Канта.

«Коперниканский переворот» Канта как оформление образа современности эпохи модерна

Изначально необходимо отметить, что «Коперниканский переворот» в метафизике Иммануила Канта заключается в изменении вектора направленности познавательной способности субъекта с внешнего мира на себя и собственную познавательную способность. До Канта, то есть в прошлом, метафизика носила исключительно догматический характер, что свидетельствовало о ее недостаточности, которую справедливо подмечали скептики. В настоящее же время для избавления от догматического характера метафизика должна до вопроса относительно истинности знания поставить вопрос о способности познания. Таким образом, Кант делает вывод: для того, чтобы получить объективные знания, прежде всего необходимо исследовать саму возможность их получения, то есть субъекта и его познавательную способность. При этом важно отметить, что предметы признаются объективно существующими, исходя из чего постулируется возможность объективного познания.

В своей работе «Критика чистого разума» Кант утвердил, что эмпирическая познавательная способность человека проистекает из предметов, действующих на наши чувства, а уже затем, рассудок сравнивает полученное и преобразует материал чувственного восприятия

в познание. Таким образом, необходимо заключить, что опыт предшествует апостериорному знанию, источник которого находится именно в опыте. Однако Кант делает акцент на том, что познавательная способность человека не исчерпывается апостериорным знанием, ведь существует еще и априорное знание, которое как раз и делает возможным существование опытного знания: «В самом деле, откуда же сам опыт мог бы заимствовать свою достоверность, если бы все правила, которым он следует, в свою очередь, также были эмпирическими, стало быть, случайными, вследствие чего их вряд ли можно было бы считать первыми основоположениями» [1, с. 109]. Так как метафизика, согласно мнению Канта, представляет собой «изолированное спекулятивное познание разумом, которое возвышается над знанием из опыта» [1, с. 87], то разум становится единственным собственным учеником, что свидетельствует о центральной роли, занимаемой субъектом в процессе познания. Исходя из этого, необходимо заключить, что следствием «коперниканского переворота», заключающегося в обращении познавательной способности на саму познавательную способность ради познания возможности любого знания, явилось полное превращение метафизики в философию субъекта.

Важно отметить, что «коперниканский переворот» Канта, следствием которого явилось превращение метафизики в философию субъекта, оказал решающее влияние на формирование образа модерна, сделав его невольным заложником рационального гуманизма, в котором *ratio* отражает инструментальный, а *homo* – мировоззренческий аспект. Таким образом, модернистский образ современности можно свести к следующим положениям: 1) в своем поведении человек должен руководствоваться разумом, сдерживая порывы и аффекты; 2) предметы признаются объективно существующими, что исключает возможность их интерпретации; 3) механистическая картина мира постулируется фактически как универсальная.

Однако менее, чем через век, модернистский образ современности, достигнув высшей точки своего развития и оформления

в немецкой классической философии, не в последнюю очередь благодаря «коперниканскому перевороту» Канта, оказывается под катком философии Ницше.

Философия Ницше как переход от модерна к постмодерну

Изначально стоит отметить, что Ницше отвергает центральное место субъекта в процессе концептуализации: «Это почти комично, когда наши философы требуют от философии начать с критики способности познания... Критика познавательной способности бессмысленна, если для критики используется само познание. Познавательный аппарат, желающий познать самого себя! Это абсурд» [2, с. 325].

Желая разрушить модернистский образ современности, Фридрих Ницше прибегает к критическому подходу по отношению ко всякому знанию. Причину такого подхода можно проследить на примере морали в его работе «К генеалогии морали». В ней Ницше приходит к неутешительному выводу – истоки модернистской морали явно свидетельствуют, что сама эта мораль являет собой прагматический расчет, а за ее стремлением к истине скрываются властные игры, превращая саму мораль в язык аффектов и потребностей, продукт борющихся друг с другом интересов. Следовательно, истинно познанного схватывания какого-либо константного бытия быть не может, а теория познания невозможна: «Вся область «истинно-ложного» имеет в виду только отношение между сущностями, а не «вещь в себе»» [4, с. 625]. Таким образом, мораль, как и любое другое знание, с помощью которого происходит формирование образа современности, предстает в качестве интерпретации, основанной на субъективных ценностях, и не является отражением законов бытия, что позволяет выработать критический подход к ней. Этим объясняется отношение Ницше к любому знанию, которое не является святыней и высшим достоянием человечества, а потому может быть свободно интерпретировано.

Таким образом, модернистский образ современности, утверждающий объективное существование вещей и возможность их познания с помощью разума, и превращенный из метафизики в философию

субъекта, низвергается и оказывается неспособным преодолеть идею возможной всеобщей интерпретации Ницше: «Ценности ниспровергаются раз и навсегда утверждением о том, что все на свете – интерпретация» [3, с. 96]. Однако философия Ницше сама по себе не может дать больше, чем критическое отношение к существующему модернистскому образу современности; она оказывается не в силах создать новый образ, а потому, является лишь предзнаменованием наступления новой эпохи.

Постмодернистский образ современности на примере философии Жана Бодрийяра

В одной из своих работ Фридрих Ницше пророчил наступление следующей за модерном эпохи, когда все предыдущие ценности и идеалы будут разрушены. Так и получилось. Постмодерн представляет собой радикальную критику всех предыдущих ценностей, даже больше, он есть критика самой идеи ценности. Так, например, один из наиболее ярких представителей эпохи постмодерна – Жан-Франсуа Лиотар в качестве характерной черты эпохи утвердил наступление смерти для всех метанарраций – концепций, претендующих на всеобщность и универсальность, и основывающихся на главенстве разума. Помимо этого, необходимо заключить, что исторический период, к которому причастны мы, характеризуется дегуманизацией: человек изгоняется из центра мироздания, так как нет больше ни человека, ни мира как системы, что свидетельствует о смерти метанаррации гуманизма, что предрекал Лиотар.

Возможность всеобщей интерпретации, утвержденная Ницше, в свою очередь находит свое следствие в постмодернистском образе современности: «Мир стал выдумкой, мир как таковой – лишь выдумка: выдумка означает нечто, о чем рассказывают и что существует лишь в повествовании... религия, искусство, наука, история – столько разных интерпретаций мира, или, точнее, столько вариантов выдумки» [5, с. 362]. Таким образом, необходимо заключить, что возможность всеобщей интерпретации привела к тому, что весь мир стал

пониматься как симулякр, согласно постмодернистскому образу современности.

Здесь необходимо обратиться к философии Жана Бодрийяра как одного из наиболее важных мыслителей эпохи постмодерна. Крайне важным понятием для характеристики образа современности у Бодрийяра является понятие симулякра. Симулякр представляет собой знак, схему или модель, за которыми нет ничего реального; это искусственное образование, которое заменяет собой реально существующие предметы и отношения: «Симулякр есть то, что мы можем знать об опыте; понятие в этом отношении есть лишь жалкий отброс, вызывающий к другим отбросам» [6, с. 82].

Бодрийяр утверждал, что в современной Европе еще сильна тенденция, начатая Кантом, которая выражается в поиске истины и попытках преодоления всех видимостей и иллюзий. Однако мир изменился, и культура стала ориентироваться не на истину, а на игру символов: «Все видимости составляют заговор, чтобы дать бой смыслу, чтобы искоренить всякий смысл, преднамеренный или же нет, и обратить его в игру» [7, с. 107]. Такой же участи не избежал и человек, тоже превратившись в симулякр, так как его «ценность» больше не обеспечивается ни Богом, ни производством, а значит, никакого человека больше нет.

Также необходимо отметить, что, согласно мнению Бодрийяра, симулякры поглотили собой все предметы, то есть реальность, и сформировали собой единственную новую реальность. Именно поэтому в постмодернистском образе современности нельзя четко разграничить реальное и фиктивное, что делает сегодня невозможным познание модернистского толка. Таким образом, характерной чертой постмодернистского образа современности является гиперреализация, то есть упразднение реальности через возведение ее в ранг модели: «Гиперреальность – это разубеждение в возможности хоть какой-то реальности. Реального как системы координат больше нет, оно живет жизнью модели» [9, с. 93].

В заключение необходимо отметить разительное различие между образами современности в эпоху модерна и постмодерна: если в эпоху модерна постулировалось существование объективных вещей, доступных для познания, то в эпоху постмодерна сама реальность уже перестала существовать и присутствует только в ранге модели.

Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант; пер. с нем. Н.О. Лосского. – М.: Neoclassic, 2024. – 784 с.
2. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше // Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – 829 с.
3. *Дьяков А.В.* Очки для Ницше / А.В. Дьяков, Б.Г. Соколов. – Курск: Курский государственный институт, 2011. – 242 с.
4. *Ницше Ф.* Воля к власти / Ф. Ницше. – М.: Эксмо, 2023. – 704 с.
5. *Грицанов А.А.* Постмодернизм: энциклопедия / А.А. Грицанов, М.А. Можейко. – Минск: Интерпрессервис, 2001. – 1038 с.
6. *Клоссовски П.* Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX в. / П. Клоссовски. – СПб.: Мифрил, 1994. – 346 с.
7. *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
8. *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. – 96 с.

ЭСТЕТИКА КАНТА ДЛЯ ФИЛОСОФИИ КИНО

Сабрекова Анастасия Дмитриевна

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Аннотация

В статье ставится вопрос о возможности, перспективах и границах применения кантовской эстетики к анализу кино как современного вида искусства. Автор пытается понять, насколько применима эстетика Канта к анализу художественной формы философских идей, содержащихся в современных кинофильмах. Ставится вопрос о специфике восприятия кино сквозь призму философской рефлексии. С этой целью в статье раскрывается смысл ключевого понятия эстетики Канта «рефлектирующей способности суждения», уделяется внимание двойственной природе красоты, живущей на экране.

Ключевые слова: эстетика, философия кино, прекрасное, суждение вкуса, интерес, Иммануил Кант.

KANT'S AESTHETICS FOR THE PHILOSOPHY OF CINEMA

Sabrekova A.D.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

The article raises the question of the possibility, prospects and limits of applying Kantian aesthetics to the analysis of cinema as a modern art form. The author tries to understand how applicable Kant's aesthetics is to the analysis of the artistic form of philosophical ideas contained in modern films. The question of the specifics of film perception through the prism of philosophical reflection is raised. To this end, the article reveals the meaning

of the key concept of Kant's aesthetics "reflective capacity of judgement", and pays attention to the dual nature of beauty living on the screen.

Keywords: aesthetic, philosophy of cinema, beautiful, aesthetic experience, interest, Immanuel Kant.

Для Иммануила Канта эстетика – наука философская, в его системе познания она занимает весьма значимое место: по форме она соединяет две первых «Критики», а по содержанию – «царство необходимости» и «царство нравственной свободы». Содержание самого термина *эстетика* изменялось в своем значении по мере выхода «Критик». В «Критике чистого разума» под эстетикой И. Кант подразумевал учение об априорных формах чувственности, то есть о пространстве и времени, а в «Критике способности суждения» эстетика явилась философией прекрасного и критическим исследованием возвышенного, другими словами, эстетика оказалась «критикой вкуса». В ней И. Кант исследует то, *что* мы называем прекрасным и *почему*, и заключает, что *эстетическое* весьма специфично, потому как его невозможно свести к знанию или морали. Однако в то же время возникает и антитезис: получается, что эстетическое и есть золотая середина между добром и истиной в силу того, что именно в эстетическом соединяются теория и практика. От знания эстетическое вбирает в себя *прекрасное*, а от морали – *возвышенное*.

Прекрасное и возвышенное у Канта неразрывны, и эта неразрывность проявляется и в современной эстетике: мы совершенно спокойно используем эти термины как синонимы. Что же подразумевал под прекрасным и возвышенным сам Кант?

Прекрасное – это явление, которое причастно к чувственности, а также является символом нравственного и доброго. Душа переживает «некое облагораживание и возвышение над одной лишь восприимчивостью к удовольствию посредством чувственных впечатлений» [1, с. 228]. Однако Кант не отождествляет прекрасное с приятным и добрым. Каждое из этих явлений для нас хорошо (представляет

собой благо), но по-разному: это три различающиеся *отношения*, которые возникают во время процесса представления и которые связаны с чувством удовольствия или неудовольствия, посредством которых мы также можем отличать предметы друг от друга. «Приятное для человека то, что доставляет удовольствие» [1, с. 77], когда человеку становится хорошо «от ощущений». Приятное – предметно, оно доставляет субъективное наслаждение, когда человек питает личный интерес к предмету и находит «удовольствие в его существовании». Это своего рода *склонность*. Доброе, в свою очередь, это то, «что ценят, одобряют, то есть то, в чем видят объективную ценность» [1, с. 77–78], оно значимо для всякого разумного существа вообще. А прекрасным называется то, что «просто нравится». Предмет может быть назван прекрасным, когда о нем судят независимо от всякого интереса, непредвзято, и именно поэтому эстетическое суждение бескорыстно.

Не будет лишним добавить, что И. Кант сравнивает бескорыстный интерес к природе с корыстным интересом к произведениям искусства. «Красота либо должна быть природой, либо должна походить на природу, чтобы ей можно было любоваться» [2, с. 317]. Согласно Канту, в природе нам кажется прекрасным то, что по своему совершенству напоминает искусство, а в искусстве – то, что напоминает природу в том смысле, что воспринимается как что-то естественное. В человеке также красиво то, что соответствует его природе и именно в этом смысле «природно», то есть то, что для этого человека – естественно. Однако такая «природность» (естественность) на самом деле искусственна. Она создана обществом, конкретной культурой, самим человеком. И в другое историческое время или даже просто в другой культуре это естественное вполне может перестать быть таковым. Человеческая «естественность» исторична, социальна. Кант считает, что подлинное наслаждение прекрасным возможно лишь по отношению к такой «естественной» красоте. Но если в человеке обнаруживается искусственность, нарочитость, если мы понимаем, что здесь имеет

место *искусство*, мы теряем к такому человеку бескорыстный интерес, и эстетическое умирает.

И. Кант не только развивает учение о прекрасном, но и учение о возвышенном, которое тесно связано с высокой этической культурой. Однако это не совсем про «образованность», «начитанность» и «этикет», это скорее про задатки морального в человеке, про осмысленную нравственную самоценность, когда нужно поступать так, чтобы относиться к другому (и, в том числе, к себе-другому) как к цели и никогда – только как к средству. Суждение о возвышенном основывается в самой человеческой природе, в том, что как бы изначально должно быть у каждого, и поэтому отношения к себе и другому как к цели можно требовать от любого человека, находящегося в здравом уме.

Посмотрим, как работают эти известные кантовские позиции на современном материале, где «главным для нас сейчас является искусство кино» (А.В. Луначарский – В.И. Ленин). Получается, что назвать фильм прекрасным мы можем тогда, когда он нам понравился, хотя мы изначально от него ничего не ожидали. То есть у нас не было к нему личного «интереса», например, мы не относимся к фильму заранее предвзято, потому что там играет наш любимый или, наоборот, нелюбимый актер или же фильм относится к жанру, который нам нравится.

А вот что есть возвышенный фильм исходя из позиции Канта? Может быть, фильм считается возвышенным только тогда, когда он соответствует моральным ценностям ментально здорового человека? Или только когда «побеждает добро»? Здесь не все так однозначно и для начала нужно разобраться с термином «целесообразность».

Целесообразность – соответствие вещи ее сущностному назначению, мыслимое нами понятие о предмете, заключающее в самом себе основание его действительности. Ее мы можем мыслить с помощью «рефлектирующей» способности суждения и имеем дело с этой способностью, если сталкиваемся не с общим, а с особенным, и если общее для такого особенного еще предстоит найти. И чтобы его найти, нужен принцип, который по мнению Канта невозможно выявить ни из

опыта (для этого нужны будут высшие эмпирические принципы), ни из рассудка (потому что тогда «рефлектирующая» способность будет уже «определяющей»).

Рефлектирующая способность суждения связана с эстетическим удовольствием от произведений искусства. Поэтому, как нельзя кстати, нам на помощь придут три лаконичных вопроса, сформулированных И. Кантом в конце «Критики чистого разума». Их можно отнести к любой форме современного искусства, в том числе они будут актуальны и для философии кино: «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться?» – это три основных вопроса, которые, по мнению Канта, исчерпывают все духовные проблемы человека. Мне кажется, такими вопросами интересно было бы задаться после просмотра любого интересного фильма. «Что я могу знать, после того как посмотрел этот фильм?» Ответом будет то, какой философский смысл обнаружил зритель. «Что я должен делать?» – так мы узнаем, какие мысли фильм предложил ему обдумать, возможно, эти идеи могут поменять что-то в мироощущении человека или даже в его мировоззрении, возможно, он хотя бы решит для себя, что *должно*. «На что я смею надеяться?» и могу ли я надеяться на самого себя? – это вопрошание после проведенной рефлексии.

Конечно, никаких гарантий, что один фильм произведет глубокие изменения во внутреннем мире человека, не существует. Кино, как и любое другое искусство, оказывает на человека воздействие мягкое, едва ли даже вообще заметное. Насколько действенен был тот мыслительный процесс, который «запустил» фильм? Внесет ли человек в свою жизнь что-то новое после полученных эмоций? Задавая эти вопросы, мы сможем понять, как фильм подействовал на человека.

А далее можно задаться уже следующим вопросом: почему некоторые фильмы приходятся нам «по вкусу», а некоторые отталкивают с первых же минут? Есть ли какой-то критерий хорошего фильма и может ли фильм быть объективно хорошим?

Попробуем ответить на эти вопросы.

Человек воспринимает искусство с помощью априорных принципов: *рассудок* дает законы природы, *разум* дает законы свободы, а вот *суждение* состоит из двух частей, объединяя природу и свободу. Поэтому искусство называют венцом человеческого духа, в нем человек, как творец, реализует собственную свободу. При этом произведение искусства «свободно от интереса», то есть нам, как зрителям, должно быть безразлично: существует ли в реальности изображенный в искусстве предмет. Кант как раз это и подразумевает под «незаинтересованностью». Не то чтобы мы должны быть равнодушны в том *каков* предмет, мы должны быть равнодушны в том, существует ли он вообще. По этой причине, «суждение вкуса» считается суждением созерцательным, потому что ему важно связать свойства предмета с чувством удовольствия и неудовольствия. Суждение вкуса не познает предмет, поэтому оно не формулируется в *понятиях*. Эстетическая способность суждения определяет соответствие формы продукта и познавательной способности человека, опираясь именно на вкус. А решается такая задача через *чувство*. Человек чувствует действие, которое производит на него представление о воспринимаемом предмете. И таких эстетических суждений выделяется два вида: 1) эмпирические (приятен или неприятен предмет) – суждения вкуса, 2) чистые (о красоте предмета или о способе его представления) – подлинные суждения вкуса. Конечно, для анализа кинофильма применимы, в первую очередь, именно чистые, подлинные суждения вкуса. Судящему о фильме (или даже судящему фильм) полагается обладать хотя бы некоторой способностью к рефлексии относительно того, что такое красота или возвышенное вообще, чтобы увидеть, вызывает ли фильм эти чувства.

Еще один интересный фрагмент из эстетики Канта может быть применен к философскому анализу кино. Это положение о двойственности красоты. Кант пишет, что существуют два вида красоты: красота свободная и красота, которая лишь сопутствует предмету. Свободная красота не определяет то, каким должно быть предмету, а для сопутствующей красоты предмет должен быть совершенен в самом себе и,

выполняя отведенные конкретно ему функции, соответствовать своему назначению.

«Пребывающая для самой себя» – красота свободная, без цели, просто так. Кант приводит в пример цветы, и получается, что для человека обычного, испытывающего удовольствие при взгляде на цветок, – это свободная красота. А для человека, изучающего ботанику, красота цветка станет лишь сопутствующей, потому что он знает, каким цветок должен быть и какая у него «цель» в природной среде. Эту логику можно применить и по отношению к кино. Например, красота актрисы для зрителя, пришедшего в кинотеатр, – свободная, а для режиссера – лишь сопутствующая, потому что он знает, какую роль она сыграет в его фильме, знает ее способности, знает, почему выбрал именно ее и почему именно ее внешность подходит на эту роль, знает, как можно достоинства актрисы применить, использовать для создания данного фильма. Получается, что в кинозале для зрителя живет свободная красота, а у режиссера она – сопутствующая, это материал для его работы. Восприятие кинофильма зрителем предполагает, по Канту, эстетическое свойство представления, связанное с получаемым нами удовольствием или неудовольствием. Как раз то самое «на вкус и цвет товарища нет». Кант полагал, что «каждый имеет свой вкус», и, вероятно, он имел в виду под вкусом примерно то же самое, что и современный человек. И поэтому не страшно, когда фильм из подборки «золотая коллекция» или «лучшие фильмы, которые должен увидеть каждый» пришелся не по душе. Такое бывает, поэтому «было бы нелепо спорить, имея намерение заклеить как неверное суждение других, которое отличается от нашего суждения, как если бы оно было логически противоположно последнему» [2, с. 213]. Эстетическое суждение не требует согласия всех, однако, когда встречается единодушие между мнениями людей, то при этом речь идет не о наличии некоторого органического единого чувства, а скорее, о *способности судить* о приятном вообще: о вкусах, конечно, не спорят, но вполне может «поспорить» вкус с безвкусицей.

Литература

- 1 *Кант И.* Критика способности суждения / И. Кант. – М.: Искусство, 1994. – 367 с.
- 2 *Кант И.* Сочинения: в 6 т. / И. Кант. – М.: Мысль, 1966. – Т. 5. – 564 с.

УДК 130.3

«МЕНЯ ЕЩЕ НЕ ПОКИНУЛО ЧУВСТВО ПРИНАДЛЕЖНОСТИ К ЧЕЛОВЕЧЕСТВУ» (И. КАНТ О СТАТУСЕ ЧЕЛОВЕЧНОСТИ И ДОСТОИНСТВЕ)

Сайкина Гузель Кабировна

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Аннотация

Цель статьи – показать отношение Иммануила Канта к статусу человечности через обращение к его биографии и личностным чертам, с одной стороны, и через ряд его философских идей, с другой. Показано, что космополитическая позиция Канта была концептуализирована им в принципе уважения к человеческому достоинству. Анализируя жизнь и творчество Канта, выявлено, что «принадлежность к человечеству» была для него не данностью, а метафизическим принципом и целью нравственной жизни, требовала вменения обязательств к себе и к человечеству, подразумевая работу над преодолением естества и феноменальности. Фактически Кант осмыслил человеческую сущность через трансценденцию, так как постоянно отмечал необходимость возвышения человека над собой. Показано наполнение Кантом концепта человечности этическим содержанием через его отождествление с категорией достоинства: концепт «принадлежности

к человечеству» внутри себя подразумевает обретение человеком внутренней свободы и достоинства (такой самооценности, которая не имеет цены).

Ключевые слова: И. Кант, человек, человечность, антропная идентичность, достоинство, нравственность, категорический императив, личность.

“THE FEELING OF BELONGING TO HUMANITY HAS NOT YET LEFT ME” (I. KANT ON THE STATUS OF HUMANITY AND DIGNITY)

Saykina G.K.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

The purpose of the article is to show Immanuel Kant's attitude to the status of humanity by referring to his biography and personal traits, on the one hand, and through a number of his philosophical ideas, on the other. It is shown that Kant's cosmopolitan position was conceptualized by him in the principle of respect for human dignity. Analyzing Kant's life and work, it is revealed that “belonging to humanity” was not a given for him, but a metaphysical principle and the goal of moral life, requiring the imposition of obligations to oneself and to humanity, implying work on overcoming nature and phenomenality. In fact, Kant understood human essence through transcendence, since he constantly noted the need for man to rise above himself. It is shown that Kant filled the concept of humanity with ethical content through its identification with the category of dignity: the concept of “belonging to humanity” within oneself implies the acquisition by man of inner freedom and dignity (such self-worth that has no price).

Keywords: I. Kant, man, humanity, anthropic identity, dignity, morality, categorical imperative, personality.

О творчестве И. Канта писать достаточно ответственно и сложно: легко можно дать не ту интерпретацию его идей, привести свое, выдав за кантовское.

Кант – великий классик, многосложный, трудно понимаемый, противоречивый. Противоречивый прежде всего в плане восприятия его личности, создания целостного образа. Так, Канта все знают как серьезного «книжного» философа, пишущего в сложном академическом стиле, но он *живо* откликался на повседневные события, волновавшие людей того времени, что отразилось в ряде работ.

В общественном сознании, с легкой подачи Г. Гейне, существует образ Канта как педантичного человека, по которому горожане сверяли часы. При этом, как с удивлением отмечает М.К. Мамардашвили [1, с. 15–16], при жизни многие называли Канта «красавчиком-магистром» (за его правильное одухотворенное лицо с красивыми голубыми глазами, обаяние, несмотря на несуразные пропорции тела или, как отмечал А.В. Гулыга, «тщедушное телосложение» [2, с. 62]). Существуют упоминания о нем как о «галантном или элегантном магистре» (заботившемся о модном внешнем виде), живом собеседнике и «душе общества», человеку, которому не чужды были вино, игра в бильярд, карты [2, с. 58–63]. Гулыга отмечал: «Ничто человеческое не было ему чуждо, и о человеке он писал, руководствуясь сведениями, почерпнутыми не только из книг» [2, с. 63]. Трудно совместить сказанное с образом «сухаря-педанта», философа, разработавшего «этику долга». Между тем у Канта было очень сильно развито воображение, он был впечатлительным, чувствительным человеком, скромным, вежливым, верным. Канта не только уважали, но и любили люди. Для кого из нас горожане срубят дерево под окном, чтобы оно не загораживало городской вид? Для Канта это сделали.

Но и в идейном плане Кант – достаточно противоречивый. Если вдуматься: как агностик мог одновременно считаться классиком и наоборот? Как философ, который с благодушием принял идеи французского Просвещения, ставит границы познанию, смыкается

с агностицизмом? Исследователи строят определенную периодизацию его творчества, представляют его философию в виде системы. Однако Мамардашвили отмечает еще одну парадоксальную вещь: у Канта не было системы, в том смысле, что не было некоего онтологического и универсального объяснительного принципа, из которого бы все выводилось [1, с. 14].

На лекции Канта приезжали слушатели из разных городов. Как отмечал Гулыга, его лекции имели «характер приятной беседы» [2, с. 58]. Н.В. Мотрошилова объясняет причину популярности и «необычности» его лекций следующим образом: «Ибо ведь лекции тогдашних заурядных философов обычно были смесью религиозных догматов, предрассудков, всяческих полуистин... Тем большую редкость являл строгий к себе философ, который не рассказывает о том, в чем сам не вполне уверен, что многократно не доказал самому себе и не способен доказать своим слушателям. Вот почему лекции Канта все более привлекают пытливые умы Германии» [3, с. 325–326]. Он был «лектором-исследователем», достигшим «высшей точки знаний своего времени» [3, с. 326]. Мотрошилова делает радикальный вывод: «Естественный подход к исследованию природы возникает в Германии, по сути дела, вместе с сочинениями Канта» [3, с. 325].

Возможно, именно естественный подход сближал Канта с идеями Просвещения, вследствие чего его иногда относили к представителям не только немецкой классической философии, но и эпохи Просвещения. Однако у Мамардашвили, например, есть особая позиция по этому вопросу, и она имеет веские основания, на наш взгляд. Он считает, что только после Канта начинается собственно *немецкая* философия (при жизни Канта не было еще понятия «нация» и «национал-философов» [1, с. 11]). К тому же, Канта «нельзя поместить в некую клеточку». Мамардашвили считает формулу определения Канта в качестве родоначальника немецкой классической философии и идеализма предрассудком, так как Кант «не занимает место, как бабочка, на какой-то ступеньке эволюции» [1, с. 11].

Мамардашвили пишет, что ему помогло понять творчество и склеить идеи Канта воедино одно слово: «космополит». Вероятно, эта идейная позиция так же может быть аргументом в пользу уникальности философского учения Канта, которое трудно определить в конкретную нишу. Статус космополита, гражданина мира был проявлен Кантом и в жизни, причем, по-разному: прежде всего в вежливости и скромности (он не любил привлекать к себе внимания), но также и в его неприятии себялюбия и отдаленно даже в том, что «Кант был человеком, который никогда не излагал свою философию, не пользовался знанием и трибуной для того, чтобы вербовать окружающих в свою философию» [1, с. 16], читал лекции по чужим учебникам [2, с. 67].

Но ярче всего позиция «гражданина мира» проявилась во всем известных словах Канта, сказанных им уже фактически в смертельно больном состоянии: «Меня еще не покинуло чувство принадлежности к человечеству» (в воспоминаниях Э.А.К. Васянского, который ухаживал за Кантом, пишется о «чувстве человечности» [4, с. 87], а не о «чувстве принадлежности к человечеству»). Иногда эти слова встречаются в следующей формулировке: «Я еще не потерял принадлежности ко всему человечеству». Кант сказал эти слова своему врачу: набрав сил встретить врача стоя в знак вежливости, уважения и приличия. Так он в действии показывал, что принадлежность к человечеству утверждается через принцип уважения человеческого достоинства (а не формальное носительство человеческих черт).

Кто из современных людей идентифицирует себя через «чувство принадлежности к человечеству» и соответственно себя ведет? Мы в лучшем случае идентифицируем себя через гражданственность, профессию... Эти слова – не завершающий аккорд жизни Канта, это лейт-мотив всей его жизни и его творчества. Иначе говоря, определяющей для Канта была антропная идентичность, и она – что важно – *обязывала*... Обязывала не только в предсмертный час, но на протяжении всей его жизни. Следовательно, статус носителя человеческого не

определялся Кантом формально – как нечто от природы данное, естественное, а мыслился как нечто метафизическое, прежде всего как конкретная задача и нравственная цель.

И вся жизнь Канта – это работа над собой, «делание себя». Так, Гулыга отмечает, что он был болезненным человеком, а прожил почти 80 лет, и это благодаря определенной выработанной системе питания и упражнений. Кант писал, что учится уважать людей, и он уважал людей, ни о ком не говорил зло, был вежлив, работал над своим характером.

В принципе вежливость для него была способом доказательства «принадлежности к человечеству». Мотрошилова отмечает: «Самое главное для Канта – то, благодаря чему человек и становится человеком: он принимает в расчет другое человеческое существо» [3, с. 340–341]. По сути, противоположностью этому является себялюбие, естественное, по Канту, свойство человека, от которого нужно освободиться. Поэтому необходимо, на наш взгляд, сделать один акцент. Кант всегда выступал против всего природного, стихийного и спонтанного в человеке (см., например, решение этической проблемы соотношения склонности и долга). Фактически предоставление себя стихийному ходу дела, распушенность составляли для Канта содержание категории зла. Преодолеть в себе естество, природу, стихийное – вот что он еще считал «человеческим». Сообразно такому пониманию Кант определял антропологию с прагматической точки зрения как дисциплину, которая изучает человека, каким он сделал себя сам (ее в противопоставлении антропологии с физиологической точки зрения, которая изучала человека таким, каким его сделала природа, можно считать философской антропологией). «Человек, по Канту, становится человеком как раз благодаря тому, что побеждает в себе животное начало, устанавливает правила человеческой жизни и человеческого поведения» [3, с. 340].

Именно моральный закон, по Канту, открывает «жизнь, независимую от животной природы и даже от чувственно воспринимаемого мира...» [5, с. 500], «возвышает человека над самим собой (как частью

чувственно постигаемого мира)» [5, с. 413]. Надо сказать, что фраза «возвышает человека над самим собой» – достаточно часто встречающаяся в текстах Канта; по существу, она предвосхищает содержание термина «трансценденция» в экзистенциалистской трактовке.

Одновременно избавление от естества дает возможность обрести внутреннюю свободу: «Для внутренней свободы требуются, однако, две вещи: в каждом данном случае *справляться* с самим собой... и *владеть* собой..., то есть *обуздывать* свои аффекты и *укрощать* свои страсти» [6, с. 217]. При этом только человек, внутренне свободный, согласно Канту, и есть по существу человек как ноуменальная сущность, человек-личность, обладающий достоинством. Человеческое достоинство, по Канту, определяет человека в ракурсе «цели самой по себе», что в принципе и отличает человека от всех других существ. Кант фактически приходит к тождеству человечности и достоинства. В результате оказывается, что человек, выше всякой цены, возможен только в ноуменальном мире, только как метафизическое существо, но не в мире природы, не как феноменальное существо. И путь обретения статуса человечности, человеческого достоинства, внушающего гордость от «принадлежности ко всему человечеству», лежит только через возвышение над самим собой, преодоление себя в актах свободы воли.

Принцип уважения человеческого достоинства оформляется в выдвинутом Кантом категорическом императиве: он требует относиться к себе и к другому как к цели, а не как к средству, как к высшей ценности, относиться универсально – вне зависимости от статуса, пола, возраста и других частных моментов. Суть категорического императива Н.В. Мотрошилова сформулировала так: «человек должен ощущать себя носителем человечности, отвечать за себя так, как если бы он отвечал за все человечество» [3, с. 338]. Но здесь, по нашему мнению, необходимо существенное дополнение: «и относиться и отвечать за другого как носителя человечности». Тем самым категорический императив выдвинут с учетом «чувства принадлежности к человечеству» – на основании антропной идентичности (вспомним –

«поступай по отношению к *человечеству*, и в своем лице, и в лице всякого другого»).

У Канта человек живет в родовом пространстве совместности со всем человечеством: «человек, рассматриваемый как *лицо*, то есть как субъект морально практического разума, выше всякой цены; ведь как такового (*homo noumenon*) его должно ценить не просто как средство для целей других, да и своих собственных целей, но как цель самое по себе, то есть он обладает некоторым *достоинством* (некоей абсолютной внутренней ценностью), благодаря которому он заставляет все другие разумные существа на свете *уважать* его, может сравнить себя с каждым другим представителем этого рода и давать оценку на основе равенства» [6, с. 241–242]. Можно сделать следующий вывод: в ноуменальном нравственном мире нет частного, нет единичного, нет естественного; человек в него включен в состоянии универсального родового измерения.

Однако не будем забывать, что категория достоинства – очень хитрая: требует ценить любого человека просто так, по факту принадлежности к человеческому роду, ценить с универсальных позиций, но одновременно и ставит задачу быть достойным чести называться человеком. Следовательно, достоинство все же должно иметь под собой основания в виде поступков и образа жизни. А.Н. Круглов обращает внимание на тонкое различие между «достоинством человечества в нас», присущим любому человеку – как базовое достоинство (и потому «даже в личности самого отъявленного преступника мы должны уважать человечество» [7, с. 66]), и достоинством человека, которое уже зависит от наших поступков.

Говоря о сути человека и человечности, можно заключить: «уникальное, по мнению Канта, заключается в двух основных слагаемых: человек делает самого себя человеком тем, что уважает в себе человека и уважает человека в другом» [3, с. 341]. В этой связи отметим, что антропная идентичность (принадлежность к человечеству) в учении

Канта получает этическое содержание. И все благодаря категории достоинства, соединяющей этику и антропологию.

Философские размышления Канта об антропной идентичности и человеческом достоинстве заставляют задуматься, почему современный человек редуцирует идентичность до области частного «Я» и не может иметь родовое измерение и чем это чревато.

Литература

1. *Мамардашвили М.К.* Кантианские вариации / М.К. Мамардашвили. – М.: Аграф, 2002. – 320 с.
2. *Гулыга А.В.* Кант / А.В. Гулыга. – М.: Молодая гвардия, 2019. – 286 с.
3. *Мотрошилова Н.В.* Новаторская философия Иммануила Канта / Н.В. Мотрошилова // Рождение и развитие философских идей: историко-философские очерки и портреты. – М.: Политиздат, 1991. – С. 303–462.
4. *Васянский Э.А.К.* Иммануил Кант в последние годы жизни / Э.А.К. Васянский // Кантовский сборник. – 2013. – № 2 (44). – С. 83–92.
5. *Кант И.* Основы метафизики нравственности / И. Кант // Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. 1. – С. 219–310.
6. *Кант И.* Метафизика нравов / И. Кант // Немецкая классическая философия. – М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 2000. – Т. 1. И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, Ф.В.И. Шеллинг. – С. 9–300.
7. *Круглов А.Н.* О кантовском понятии человеческого достоинства сегодня / А.Н. Круглов // Кантовский сборник. – 2024. – Т. 43. – № 1. – С. 47–75. – DOI: 10.5922/0207-6918-2024-1-3.

КУЛЬТУРНАЯ СИТУАЦИЯ ПОСТМОДЕРНА И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ ИСКУССТВА

Севостьянов Дмитрий Анатольевич

*Новосибирский государственный медицинский университет,
Новосибирск, Россия*

Аннотация

В статье анализируется культурная ситуация постмодерна. Применительно к художественной культуре, она рассматривается как переходная (эклектическая) стадия развития искусств, согласно концепции П.А. Сорокина. За ней, по мнению этого автора, должна последовать идеациональная стадия. Однако существует ряд особенностей текущей стадии, которые позволяют говорить о качественных отличиях нынешней эпохи от аналогичных эпох, пережитых в историческом прошлом. В частности, для ныне переживаемой эпохи характерно определенное насыщение культурного контента, при котором практически любое новое произведение несет в себе аллюзии к ранее созданному. Происходящие ныне эксперименты в области художественной формы также, как правило, представляют собой повторения уже пройденного. Информационная эпоха, в которой мы живем в настоящее время, делает общедоступным практически весь огромный накопленный культурный контент. Данные особенности современной культуры создают определенные трудности в отношении прогнозов на будущее.

Ключевые слова: постмодерн, И. Кант, П.А. Сорокин, эклектическая стадия развития искусств, идеациональная стадия развития искусств, прогноз развития художественной культуры.

POSTMODERN CULTURAL SITUATION AND PROSPECTS FOR THE DEVELOPMENT OF ART

Sevostyanov D.A.

Novosibirsk State Medical University, Novosibirsk, Russia

Abstract

The article analyzes the cultural situation of postmodernity. In relation to artistic culture, it is considered as a transitional (eclectic) stage in the development of the arts, according to the concept of P.A. Sorokin. This, according to this author, should be followed by the ideational stage. However, there are a number of features of the current era that allow us to talk about qualitative differences between the current era and similar eras experienced in the historical past. In particular, the current era is characterized by a certain saturation of cultural content, in which almost any new work carries allusions to what was previously created. The current experiments in the field of artistic form also, as a rule, represent repetitions of what has already been done. The information age in which we currently live makes almost all of the vast accumulated cultural content available to the public. These features of modern culture create certain difficulties in making predictions for the future.

Keywords: postmodern, I. Kant, P.A. Sorokin, eclectic stage of development of the arts, ideational stage of development of the arts, forecast of the development of artistic culture.

Культурная ситуация постмодерна, характерная для нынешнего общества, включает в себя ряд различных аспектов. Чтобы представить себе дальнейшую перспективу культурного развития, требуется оценить и проанализировать эти аспекты. Наиболее иллюстративный характер данная ситуация приобрела в отношении изобразительных искусств (в самом широком толковании данного понятия); здесь имеются в виду все искусства, призванные нечто изображать, как

пространственные (живопись, графика, скульптура), так и пространственно-временные (сценическое искусство во всех его видах, кинематограф) и чисто временные (литература). Будут ли эти виды искусства рассматриваться в отношении их физической природы (как это делал Готхольд Эфраим Лессинг) [1], или с точки зрения их использования в художественной коммуникации (как это делал Иммануил Кант) [2, с. 194–197] – нам все равно приходится анализировать динамику искусств во времени, во-первых, и нынешнюю ситуацию в контексте этой динамики – во-вторых.

Нынешняя ситуация, если рассматривать ее на фоне исторической культурной ретроспективы, представляет собой закономерный этап поступательного культурного развития. Для ее оценки следует обратиться к концепции стадий развития изящных искусств П.А. Сорокина [3]. Актуальность ее не подлежит сомнению; многие исследователи – и в прошлом, и в настоящем – обращали и обращают на это внимание [4, 5, 6, 7]. Согласно данной концепции, существуют определенные стадии развития изящных искусств, которые в ходе развития художественной культуры последовательно сменяют друг друга, а затем повторяются; состоятельность данной циклической модели можно подтвердить множеством конкретных примеров.

Начало цикла соответствует идеациональной стадии. Искусство этой стадии имеет сугубо религиозную направленность; достойным изображения признается только сакральное (например, эпизоды из Священной истории). Цель достижения красоты в таком искусстве не преследуется; напротив, красота часто нежелательна, так как отвлекала бы зрителя от идеи возвышенного (божественного). Таково, например, искусство европейского Средневековья. Далее следует идеалистическая стадия. Здесь главным для всего изображаемого является соответствие эстетическому идеалу (это касается как сакральных по содержанию, так и вполне светских произведений). Эта стадия – переходная, за ней следует чувственная стадия, во время которой объектом изображения становятся, как следует из ее названия, чувственно

воспринимаемые стороны жизни, в том числе и непривлекательные (здесь можно встретить и изображение социальных низов – воров, бродяг и прочих деклассированных элементов, а также сумасшедших). Завершается данная стадия с наступлением переходной эклектической стадии, в которой представлено «искусство-мешанина», включающая в себя и идеациональные, и идеалистические, и чувственные элементы, причем в значительной мере это – псевдоискусство. Именно эту стадию, очевидно, мы переживаем сейчас.

Если следовать концепции П.А. Сорокина, то можно было бы удовлетвориться тем, что мы, очевидно, стоим на пороге очередной идеациональной стадии, которая наступит в ближайшее время (впрочем, сроки ее наступления точно определены быть не могут, так что вовсе нет гарантий, что нынешнее поколение ее застанет). Но переживаемая культурная ситуация несет в себе определенный набор взаимосвязанных и в то же время противоречивых кризисных тенденций, многими из которых человечеству до настоящего времени сталкиваться не приходилось. Это делает современную ситуацию достаточно уникальной, а прогноз на будущее – весьма сложным.

1. Накоплен огромный культурный контент, приобретший такие масштабы, которые не позволяют охватить сколько-нибудь существенную его часть посредством индивидуальной человеческой памяти. В настоящее время даже узкий специалист практически в любой культурной сфере не может, как правило, похвастаться исчерпывающими знаниями в своей предметной области.

2. Накопление культурной информации происходит одновременно с экспоненциальным развитием технических средств сохранения и передачи информации (то, что принято обозначать как «существование в информационном мире»); в результате этот невообразимый по масштабу культурный контент практически в любой своей части приобретает невиданную ранее общедоступность.

3. Культурный контент, важнейшим свойством которого стала общедоступность, вследствие такой метаморфозы изменил свое

качество; значительная его часть представляет собой теперь то, что принято относить к массовой культуре, то есть к культуре, необходимым условием существования которой является значительная примитивизация. Общедоступность культурного контента, о которой только что упомянуто, находится в очевидном противоречии со степенью его востребованности. Подавляющее большинство потребителей культурных ценностей обращаются именно к массовой культуре, а не к культуре как таковой.

4. Фактическое исчерпание формального разнообразия, присущего изобразительному искусству во всех его видах, вследствие чего в значительной мере утрачена возможность проявления творческой оригинальности. Настоящее в основном представляет собой перелицованное прошлое. Постмодернизм при этом не вступает в конфликт с классической эстетикой, а стремится вовлечь ее в свою орбиту [8, с. 179] – просто потому, что собственного, уникального содержательного наполнения он, как правило, не имеет.

5. Накопленный культурный контент по своей значимости превзошел уже отображаемую в искусстве реальность, в чем бы она ни состояла; отныне любое произведение (иногда и против воли автора) практически непременно содержит аллюзии к ранее созданному. Например, после кратковременного и бурного расцвета практически сошел на нет жанр научной фантастики; его вытеснил жанр фэнтези, направленный не на будущее, а на непрожитое прошлое, которое и состоит из сплошных подобных аллюзий.

6. Стремление к новациям в художественном творчестве приводит к преодолению культурных запретов, которые, как известно, составляют один из основополагающих компонентов культуры. Но в эту игру можно играть только один раз; будучи единожды упраздненными, культурные запреты для тех, кто их уже нарушил, восстановлению не подлежат, а следовательно, данный ресурс составления новаций оказывается непоправимо израсходованным (и сопровождается неизбежным разрушением тела культуры).

7. В целом происходящие изменения (на фоне всех вышеописанных тенденций) представляют собой события, последствия которых не подлежат отмене. После того, как некоторая культурная новация стала реальностью, упразднить ее последствия уже невозможно. В современном информационном мире эти последствия неизбежно приобретут реальный, вещественный и закреплённый характер.

8. В то же время изобилие попыток культурных новаций на фоне насыщения символического культурного поля приводит к обесцениванию каждой отдельной подобной новации. Если, например, первая выставка фовистов («диких») на парижском Осеннем салоне 1905 г., при всей неоднозначности реакции на нее, была, несомненно, огромным по значимости культурным событием, то современные экспозиции, представляемые во множестве, подобного или близкого эффекта отнюдь не производят. Приведем еще один хрестоматийный пример: театр Колумба, описанный Ильфом и Петровым в «Двенадцати стульях», как известно, представлял «новое прочтение» гоголевской «Женитьбы». И ныне, почти столетие спустя, таких «театров Колумба» более чем достаточно; но «новые прочтения», представляемые в них, забываются порой быстрее, чем ставятся, в то время как классика остается классикой.

Все перечисленное здесь как будто подталкивает к тому, чтобы занять пессимистическую позицию в отношении будущего развития художественной культуры, но такая позиция, очевидно, нуждается в преодолении [9]. Качественные особенности, присущие современной эпохе, действительно отличают ее от того, что было прежде; однако и прежде пережитые эпохи также обладали некоторыми принципиально новыми свойствами, не встречавшимися ранее (просто, по прошествии столетий эти особенности не выглядят столь заметными). Достаточно вспомнить, например, о том, какую революцию в культуре произвело, скажем, книгопечатание, а после того – появление фотографии и кинематографа.

Что в данной связи нам следует ожидать в будущем? Очевидно, предсказанная П.А. Сорокиным новая идеациональная стадия развития художественной культуры все же настанет, но содержание, на которое она будет направлена, будет сильно отличаться от того, которое памятно нам по урокам истории. Можно предположить, что идеациональность не будет связана непосредственно с идеей божественного; она, вероятно, может быть и будет обращена на высшую ценность самой человеческой культуры. Те же фрагменты этой культуры, которые фактически обречены на забвение ввиду своей конъюнктурности и привязанности к сиюминутным модным тенденциям, действительно будут забыты. Это произойдет, несмотря на информационную доступность всех созданных элементов культуры, а в какой-то мере и благодаря ей. Грядущие вызовы, которые неизбежно станут встречаться при поступательном развитии человеческой культуры, будут находить отображение в содержательной стороне создаваемых произведений, в новых особенностях художественной коммуникации (если вновь обратиться к концепции Канта в ее последующем развитии), а итоги многолетних формальных экспериментов в искусстве представятся новым художникам главным образом в качестве учебного материала.

Литература

1. *Лессинг Г.Э.* Лаокоон, или о границах живописи и поэзии / Г.Э. Лессинг. – М.: ГИХЛ, 1957. – 520 с.
2. *Кант И.* Критика способности суждения / И. Кант. – М.: Искусство, 1994. – 367 с.
3. *Сорокин П.А.* Кризис изящных искусств / П.А. Сорокин / Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – С. 435–462.
4. *Фон Визе Л.* Идеациональная и чувственная культура: к учению П. Сорокина о динамике социальной жизни / Л. фон Визе // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2021. – № 3. – С. 38–57.

5. *Фон Визе Л.* Идеациональное и чувственное искусство: к учению П. Сорокина о флуктуациях его форм / Л. фон Визе // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2021. – № 3. – С. 23–37.

6. *Лимонов В.А.* Цикличность исторического процесса в социологии и философии XX в. / В.А. Лимонов // Вестник МГУКИ. – 2011. – № 3. – С. 58–64.

7. *Муляр Е.А.* Концепция развития культуры П. Сорокина / Е.А. Муляр, Е.С. Пристав, А.С. Скороход // Царскосельские чтения. – 2016. – № XX. – С. 141–144.

8. *Чотчаева М.Ю.* Постмодернизм в культуре и литературе современности / М.Ю. Чотчаева, В.Т. Сосновский // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2. Филология и искусствоведение. – 2017. – № 2 (197). – С. 177–182.

9. *Горлач М.Е.* Преодоление пессимизма концепции постмодернизма / М.Е. Горлач // Общество: философия, история, культура. – 2021. – № 9 (89). – С. 39–42.

УДК 123.1

ЗАВИСИМОЕ ПОВЕДЕНИЕ КАК ОГРАНИЧЕНИЕ СВОБОДЫ СУБЪЕКТА

Севостьянов Дмитрий Анатольевич

Белоусова Елизавета Витальевна

Новосибирский государственный медицинский университет,

Новосибирск, Россия

Аннотация

В статье рассматривается один из современных аспектов свободы воли человека. В отличие от теоретических изысканий на данную тему, которые на протяжении многих веков производились представителями

европейской философии, этот аспект затрагивает вопросы практической реализации свободной человеческой воли. Речь идет об ограничении свободы воли, которые характерны для субъекта, страдающего зависимым поведением (аддикцией). Такой субъект может сохранять свободу воли, пока его поступки не касаются отношений с предметом зависимости. Однако в отношениях с предметом зависимости он демонстрирует полную беспомощность. Это приводит к частичной утрате человеческой субъектности. Даже мышление такого субъекта реализуется с логическими изъятиями, направленными на оправдание факта зависимости. Аддиктивное поведение в этом случае представляется как своего рода защита, но защита губительная. Один из примеров подобного зависимого поведения, представленный в данной статье — никотиновая зависимость.

Ключевые слова: свобода воли, ограничение свободы воли, зависимое поведение, никотиновая аддикция, защитный механизм.

DEPENDENT BEHAVIOR AS A RESTRICTION OF THE FREEDOM OF THE SUBJECT

Sevostyanov D.A.

Belousova E.V.

Novosibirsk State Medical University, Novosibirsk, Russia

Abstract

The article examines one of the modern aspects of human free will. In contrast to the theoretical research on this topic, which has been carried out by representatives of European philosophy for many centuries, this aspect touches on the practical realization of free human will. We are talking about restrictions on free will, which are characteristic of a subject suffering from dependent behavior (addiction). Such a subject can maintain free will as long as his actions do not relate to the relationship with the object of dependence. However, in a relationship with the object of addiction, he

demonstrates complete helplessness. This leads to a partial loss of human subjectness. Even the thinking of such a subject is realized with logical flaws aimed at justifying the fact of dependence. Addictive behavior in this case is presented as a kind of protection, but the protection is disastrous. One example of such dependent behavior presented in this article is nicotine addiction.

Keywords: free will, restriction of free will, dependent behavior, nicotine addiction, defense mechanism.

Одним из существенных свойств человеческой личности считается свобода воли, то есть способность принимать решения и становиться самостоятельной причиной событий, выходя, таким образом, из жесткого детерминизма, обусловленного внешними физическими причинами. Дискуссии о свободе воли ведутся до сих пор, а восходят они к античным источникам, к мыслям пифагорейцев, Сократа, Платона, Аристотеля [1]. Обсуждение свободы воли в работах европейских мыслителей в основном опираются на мысли Аристотеля, изложенные в его «Физике»[2] и «Никомаховой этике» [3]. В то же время среди европейских мыслителей рассуждения о свободе воли, естественно, переходили на религиозную почву.

Эразм Роттердамский, полемизируя с Лютером по поводу свободы воли, для иллюстрации своей мысли о наличии у человека свободы воли цитирует тридцатую главу Второзакония: «“В свидетели Я сегодня призываю небо и землю: Я предложил вам жизнь и смерть, благословение и проклятие. Ты избери жизнь, чтобы жили ты и потомство твое!” Здесь ты опять слышишь слово «предложил», слышишь слово «избери», слышишь слово «отвратится», которые не употреблялись бы постоянно, если бы воля человека не была бы свободна творить добро, а могла творить только лишь зло. Иначе было бы вроде того, как если бы человеку, у которого руки связаны так, что он может протянуть руку только влево, сказали: “Вот справа стоит очень

хорошее вино, а слева – отравленное; протяни руку, к какому хочешь”» [4, с. 239].

Особое внимание вопросам свободы воли уделял Иммануил Кант. В частности, он утверждал следующее: «Добрая воля добра не благодаря тому, что она приводит в действие или исполняет; она добра не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волеию, то есть сама по себе. Рассматриваемая сама по себе, она должна быть ценима несравненно выше, чем все, что только могло бы быть когда-нибудь осуществлено ею в пользу какой-нибудь склонности и, если угодно, даже в пользу всех склонностей, вместе взятых. Если бы даже в силу особой немилости судьбы или скудного наделения суровой природы эта воля была совершенно не в состоянии достигнуть своей цели; если бы при всех стараниях она ничего не добилась и оставалась одна только добрая воля (конечно, не просто как желание, а как применение всех средств, поскольку они в нашей власти), – то все же она сверкала бы подобно драгоценному камню сама по себе как нечто такое, что имеет в самом себе свою полную ценность» [5, с. 229].

Конечно, значимость свободы воли, описанная Кантом, сохраняет свою актуальность и по сей день. Тем большую роль приобретают ограничения свободы воли, которые порой вызываются особенностями человеческого поведения. Анализируя современные представления о свободе воли, а также практическую реализацию такой свободы, мы сталкиваемся с фактом ее ограничения, которые субъект налагает на себя, если он подвержен зависимому (аддиктивному) поведению, в результате всякий раз вынужденно выбирая то самое «отравленное вино», о котором писал Эразм. Действительно, такой субъект уже лишен свободы в отношениях с предметом своей зависимости.

Некоторые авторы связывают такое ограничение свободы с регрессивными тенденциями, с возвратом в детское, социально незрелое состояние. Так, А.М. Кангиева указывает: «Взрослые зависимости можно рассматривать как регрессию в детскую зависимость с утратой

собственной субъектности – способности контролировать свой выбор и нести ответственность за свою жизнь. В таком случае проблему всех аддикций можно раскрыть в рамках психологии развития как попытку адаптироваться к фрустрирующей реальности через менее зрелые, но более доступные модели поведения, которые обеспечивают немедленное ощущение защищенности, безопасности, покоя, прекращение тревоги и боли» [6, с. 48]. Для зависимых лиц характерно так называемое «мышление по желанию», когда в умозаключениях преобладают псевдологические конструкции, направленные на оправдание факта зависимости. В частности, курение расценивается в этом случае как своеобразный метод борьбы со стрессом. По мнению М.А. Шаталиной, «для лиц, страдающих зависимым поведением (в нашем исследовании это интернет-аддикты и лица с никотиновой зависимостью) характерно переживание внутриличностного конфликта, блокирующего удовлетворение значимых потребностей, в более выраженной форме, при которой формирование и развитие аддикции можно рассматривать как способ снижения психоэмоционального напряжения» [7, с. 440]. Таким образом, аддикция приобретает свойства защитного механизма, но это такая защита, которая приобретает направленность против того субъекта, который к ней прибегает.

Никотиновая зависимость, с одной стороны, – это выбор человека, то есть проявление его свободы воли, проявляющееся в решении «здесь и сейчас» позволить себе попробовать никотин, а потом – в решении продолжить ли, затем – прекратить ли; с другой стороны – «зависимость» говорит о том, что индивид утратил возможность контроля и не может проявить свою субъектность в отношении курения. Каждый человек «свободен» лишь в выборе своей зависимости. Аддикция – привычка; жизнь человека полностью состоит из привычек, разрушающих или создающих.

Обозначив роль детского периода в формировании аддикции, нельзя умалить значимость подросткового возраста в определении вектора зависимости. Нерешенные задачи детства, накладывающиеся на

подростка с его страстным желанием свободы в сочетании с незрелой психикой, буйными гормонами и неспособностью найти для них реализацию, с множеством противоречий, становятся благоприятной почвой для формирования аддикции. Референтная группа, а в подростковом возрасте это такие же сверстники, стремящиеся найти место в этом мире, направляет субъекта к той или иной зависимости, будь это игровая, наркотическая или никотиновая. Аддикция, сложившаяся в пубертат, часто переносится и во взрослую жизнь, продолжаясь непрерывно либо проявляясь эпизодически.

Каждый человек сталкивается с реальностью, на которую он смотрит сквозь призму своей психики, оценивающей события субъективно. Реакция на негативные события окружающего мира, так или иначе касающиеся человека, упрощена, ригидна – она автоматизирована мозгом и каждый раз выглядит одинаково. Только волевое усилие человека способно разорвать связь «стимул – реакция» и создать принципиально новый, конструктивный, взрослый ответ обстоятельствам.

Стрессовые ситуации снова и снова подталкивают человека возвращаться в иллюзию утешения и обретения спокойствия, навеянные употреблением никотина. Ощущения, испытываемые человеком на эмоциональном и физическом уровне при попадании вещества в мозг, являются мощным подкреплением для формирования зависимого поведения. Аддикция при этом является способом защиты, нивелирования тревожных состояний, которая не требует от субъекта прикладывать особые волевые усилия в разрешении конфликтов и противоречий, в самопознании для осознанного контроля за собственной жизнью.

Индивиды могут по-разному объяснять причины своего зависимого поведения, но каждое из этих мнений отражает слабость человека и его нежелание брать ответственность. Например, «все равно мы все умрем», с одной стороны, разрешает человеку выйти за некоторые рамки дозволенного. Возможно, эти границы очерчены только в его голове и не имеют ничего общего с границами, принятыми обществом. Такая формулировка позволяет человеку «разрешить» себе быть

«другим», образ которого не совпадает с образом идеального «Я». То есть человек, оправдывающий таким образом свою зависимость, скорее всего, не может принять часть своей личности. С другой стороны, это мнение инфантила и гедониста, обесценивающего будущее, но акцентирующегося на настоящем и удовольствии, не способного прогнозировать последствия своих действий.

Другие говорят: «Курение помогает мне успокоиться, в моей жизни много стресса». Индивиды, находящиеся в позиции ребенка, воспринимают как значимые только те последствия, которые предоставляются здесь и сейчас и ощутимы. Напротив, нельзя проигнорировать сущность желания как такового, которое является импульсивным и нуждается в таком же импульсивном, быстром удовлетворении. Желание организма избавиться от стресса стремительно требует сиюминутного начала действия, помогающего расслабиться. Помогают справиться со стрессом и физические нагрузки, прогулка по парку, чтение книг, рисование. Но такие способы требуют повышенной концентрации, вдумчивости или физического напряжения. Они не дают такого сильного эффекта и чувства удовлетворения, отсрочены и растянуты во времени, нежели резкое попадание никотина в мозг, дающее концентрированные ощущения за три-четыре минуты.

Остальные объясняют: «Мои легкие от сигарет страдают не больше, чем от грязного городского воздуха». Действительно, уровень загрязнения воздуха в городе очень высок и оказывает определенное негативное воздействие на дыхательную систему человека. В отличие от того, каким воздухом дышать, субъект может сделать выбор – причинить вред своему организму еще больше или нет.

Таким образом, зависимость лишает человека субъектной позиции в отношении своей жизни, снижая его до уровня объекта, неспособного управлять и контролировать, а лишь быть конформным, удобным, потребляющим, но не создающим. В основе каждого поведения лежит выбор, который в одной ситуации позволяет каждодневно

совершать множество других решений, но в другой – обрекает на невозможность в дальнейшем проявить эту способность.

Литература

1. *Югай В.С.* Либертарианская интерпретация взглядов Аристотеля на проблему свободы воли / В.С. Югай // Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность. – 2017. – № 1. – С. 49–51.
2. *Аристотель.* Физика / Аристотель // Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1981. – Т. 3. – С. 60–263.
3. *Аристотель.* Никомахова этика / Аристотель // Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 53–294.
4. *Роттердамский Эразм.* Диатриба, или рассуждение о свободе воли / Эразм Роттердамский // Философские произведения. – М.: Наука, 1986. – С. 218–289.
5. *Кант И.* Основы метафизики нравственности / И. Кант. – Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. 1. – С. 220–310.
6. *Кангиева А.М.* Свобода и выбор аддиктивной личности: человек между “Homo Liturgicus” и “Hackable Animal” / А.М. Кангиева // Психология и психотехника. – 2022. – № 4. – С. 44–60.
7. *Шаталина М.А.* Особенности переживания внутриличностного конфликта интернет-аддиктами и лицами, страдающими никотиновой зависимостью / М.А. Шаталина // АНИ: педагогика и психология. – 2018. – № 2 (23). – С. 437–440.

И. КАНТ В КАЗАНСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

Серебряков Фаниль Фагимович

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Аннотация

В статье рассматривается отношение к философии И. Канта, сложившееся в Казанском университете за весь дореволюционный период его истории. Показывается, что она оказала, безусловно, влияние на творчество и преподавательскую деятельность представителей разных университетских дисциплин. В Казани много сделали для популяризации Канта. Но вместе с тем это отношение было неоднозначным (как и в России вообще), оно эволюционировало: от благожелательного отношения, а потом агрессивной идеологической атаки в начальный период русского романа с Кантом до включения идей Канта в нормальную критическо-плодотворную философскую работу в последующие периоды.

Ключевые слова: Кант, Казанский университет, философия, кафедра философии, рецепция Канта, критика.

I. KANT AT KAZAN UNIVERSITY

Serebryakov F.F.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

The article examines the attitude towards I. Kant's philosophy that developed at Kazan University throughout the pre-revolutionary period of its history. It is shown that it certainly influenced the work and teaching activities of representatives of various university disciplines. Kazan has done a lot to popularize Kant. But at the same time, this attitude was ambiguous

(as in Russia in general), it evolved: from a benevolent attitude, and then an aggressive ideological attack in the initial period of the Russian romance with Kant to the inclusion of Kant's ideas in normal critical and fruitful philosophical creative work in subsequent periods.

Keywords: Kant, Kazan University, philosophy, philosophy department, reception of Kant, criticism.

Есть много оснований, и не только чисто философских, чтобы вновь и вновь вклиниваться в кантиану, в том числе и с подобной темой, как эта, из разряда в известном смысле честолюбивых – «великий философ и мы», что тоже является формой самосознания и самоутверждения. Ну да, обращение к имени, памяти и к творчеству философа, работавшего несколько сотен лет тому назад, с десятилетиями и столетиями только усиливающееся, множась, объясняется в первую очередь обстоятельствами внутрифилософскими, то есть, собственно, демонстрирует его философское значение. Последнее ведь выявляется не только тем, что было, а Кант, как отчеканил в своей статье о нем Владимир Соловьев, поднял общий уровень философского мышления; его философия произвела сильнейшее движение умов (тем более, что это становится ясно только «потом»). Оно определяется и тем, что происходит сегодня, по прошествии времени, которое, по словам Фалеса, мудрее всего, ибо все раскрывает: современный человек, который обогащен присвоением еще и послекантовского опыта созерцания и уразумения вещей, их отношений (субъект), входя в кантовский текст (объект), взаимодействуя с ним, видит там яснее, находит больше, понимает глубже, чем это было дано современникам Канта и даже ему самому. Это обстоятельство, к слову, делает актуальной всякую глубокую философию вообще. Но одного этого было бы мало и одно это вряд ли объясняло бы такое внимание к личности Канта не одних только профессиональных философов. Как ни одно только понимание философского значения Платона и Аристотеля объясняет их место в истории цивилизации и мировой культуры, по представлению самого

человечества, — с их именем должно связываться осознание и ясная презентация каких-то очень больших, основополагающих для родового существования общественного человека истин.

И у Канта есть вещи даже более значимые, чем его сугубо философские достижения, но это становится очевидным лишь посредством исторического опыта, следовательно, вполне осознается только по истечении длительного времени. И одна из них, немногих, ясное понимание которой и руководство которой могло бы быть одним из непреходящих условий здорового существования сообществ, спасающих их от прогрессирующего загнивания и вырождения, вот в чем. Не стоит «ожидать, чтобы короли философствовали или философы стали королями; да этого и не следует желать, так как обладание властью неизбежно извращает свободное суждение разума. Но короли или самодержавные (самоуправляющиеся по законам равенства) народы не должны допустить, чтобы исчез или умолк класс философов, а должны дать ему возможность выступать публично; это необходимо и тем, и другим для внесения ясности в их деятельность...» [1, с. 289]. Она, эта вещь, является таким же столпом, как, по словам казанского философа В. Ивановского, «для всех времен, народов и обстоятельств» другая кантовская вещь: чтобы личность всегда принимали за цель, но никогда не пользовались ею как средством для чуждых ей целей⁹.

Поэтому настоящая тема имеет не только чисто академическое и антикварное значение, но значима тем, что позволяет проследить на конкретном и частном примере то, как трудно, долго и противоречиво происходит даже только еще и в сознании, в мировоззрении «выход человека из состояния своего несовершеннолетия».

В 1791 году кантианец К. Хейденрайх пишет введение к переведенной им книге одного итальянского автора, которое называлось очень длинно: «Идеи о революции в философии, которую произвел Кант, и особенно о его влиянии на историю философии» [2, с. 100].

⁹ Здесь неуместно входить в рассмотрение этой непростой мысли, скажем только, что позднее другим немцем на другом социальном языке она будет выражена так: «Свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех».

Логично было ожидать, что идеи коперниканского переворота, совершенного в философии кенигсбергским мыслителем, в конце концов просочатся и в русскую культуру – его имя было уже известно наиболее образованным из русских людей, интересующихся европейской культурной жизнью. Вот и молодой русский дворянин Н. Карамзин, тогда еще не ведомый России ни как писатель, ни как историк, отправившийся путешествовать по Европе, спешит, едва оказавшись в Кенигсберге, побывать, хоть и незваным гостем, «у славного Канта, глубокомысленного и тонкого метафизика, который опровергает и Малербранша, и Лейбница, и Юма, и Бонетта, – Канта, которого иудейский Сократ, покойный Мендельсон, называл не иначе как *der Alleszermalmende Kant*, то есть *всесокрушающий Кант*». И «славный Кант» радушно принимает любознательного русского пилигрима. «Меня встретил маленький, худенький старичок, отменно белый и нежный. Первые слова мои были: «Я Руской Дворянин, люблю великих мужей и желаю изъявить мое почтение Канту. Он тотчас попросил меня сесть, говоря: “Я писал такое, что не может понравиться всем; не многие любят метафизические тонкости”¹⁰ [3, с. 20] – писал Карамзин в своих «Письмах русского путешественника», лучшим своим художественным произведением и значимом в русской словесности вообще, которое начал публиковать в том же 1791 г.: «Письма» имели большой успех у читателей, а автор тотчас же сделался знаменитым литератором.

Первые сведения об основах критической философии (как и новейшей немецкой философии вообще) русская учащаяся молодежь получила от немецких профессоров, преподававших в наших университетах¹¹. А когда некоторые из любознательных русских умов

¹⁰ Будто предугадал свою судьбу и репутацию в России.

¹¹ Впрочем, вероятно, еще раньше. Первыми эти сведения в головы юных московских барчуков вложили еще их воспитатели-иностранцы. «В то время, как воспитатели-французы, – писал известный историк русской литературы, критик А.М. Скабичевский, – под живым впечатлением событий, совершавшихся в их отечестве, направляли мысли юношей к вопросам общественного характера, гувернеры-немцы, в свою очередь, возбуждали в них стремление к изучению германской философии, которая как раз в то время находилась в зените своего процветания»[4]. Здесь имеются в виду молодые представители родовитых московских семейств, будущие «архивные юноши», то есть по окончании университета делавшие гражданскую

непосредственно обратились к сочинениям «всесокрушающего Канта», желая понять эти основы самостоятельно, то у них, на выходе, получилась критика – ум этих людей, сформировавшийся на иных культурно-образовательных традициях, подчас весьма противоречивых, совмещавших в себе идеи французской философии и идеи философии христианско-мистической, не был готов к принятию кантовской философии с такой же решимостью, с какой русская студенческая молодежь двумя десятилетиями позже примет натурфилософию Шеллинга или – еще позже – философию Гегеля. Однако эта критика Канта, собственно, некоторых основополагающих идей его философии, до которых смог тогда добраться здравомыслящий русский ум, оказалась в конечном счете и своеобразной формой популяризации учения немецкого философа – так оно проникало в сознание читательской аудитории, становилось культурным багажом молодых людей. И в дальнейшем, когда очень многие из деятелей русской науки и культуры обратятся к Канту так или иначе¹², это будет большей частью именно критика¹³, но Кант, несомненно, оказал большое влияние на

карьеру в «теплом местечке» – московском филиале Архива коллегии иностранных дел, некоторые из которых потом, в первой половине 20-х гг., создадут «Общество любомудрия», в котором, по воспоминаниям его участника, позднее одного из славянофилов, А.И. Кошелева, «господствовала немецкая философия, то есть Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Гердер и др. Тут мы иногда читали наши философские сочинения; но всего чаще, и по большей части, беседовали о прочтенных нами творениях немецких любомудров» [4]. Но обращение к Канту началось, конечно, раньше и не в кружке «любомудров».

¹² Список сочинений русских авторов, писавших о Канте или по поводу Канта, насчитывает за период с 1803 по 1918 г. 335 названий, не считая переводов трудов немецкого философа, рецензий, обзора книг и журналов [5, с. 248–270]. (Здесь не имеются ввиду публикации, в которых та или иная идея Канта используется в рабочем порядке как очевидная данность, как аргумент или основание при разработке (обосновании) какой-либо темы, но сама не является предметом специального анализа, как, например, в статье Н. Бердяева с критикой Н. Михайловского «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии», где он, в частности, критикуя главу «субъективной социологии», рассматривает понятие субъективизма, исходя из учения Канта о трансцендентальной апперцепции, или – в другом месте – использует этические идеи немецкого философа). По данным некоторых исследователей, за период с 1917 по 1974 г. было напечатано в этой области на русском языке более 200 работ, а за 8 следующих лет (1974–1982 гг.) – более 300 [6]. Смотрите также обзор и анализ кантовской проблематики на страницах журнала «Вопросы философии» за советский и современный периоды [7]; здесь же приведен список публикаций по этой теме с 1947 по 2018 г.

¹³ Она была продиктована разными причинами: и, как увидим, опасением, что кантовские идеи являются опасными в религиозном и политическом отношениях, и сугубо философской оппозицией, и научными соображениями, как, например, у одного из первых критиков Канта

формирование русской философской культуры, независимо от того, как его идеи волновали русские умы: принимая и защищая ли их, подвергая ли критике или и вовсе отвергая. Так что русский философ, профессор Московского университета Л.М. Лопатин не преувеличивал, когда в речи на торжественном заседании Психологического общества, посвященном памяти Канта, 28 декабря 1904 г., сказал: «Среди всех философов прошлого Кант в современной умственной жизни занимает совсем особое положение: уже сто лет прошло с тех пор, как он умер, а между тем он еще жив для всех. Его идеи еще и теперь так же захватывают и волнуют умы, как они захватывали и волновали в то время, когда возникли впервые» [9, с. 65]. И тем не менее справедливо будет сказать, что, даже если и было понимание того, что «Кант первым вышел в философии на настоящую дорогу, он наконец разрешил задачу, которая убегала от решения в течение тысячелетия» [9, с. 65] – что в русской философии (говорим только о ней) стало осознаваться, конечно, лишь много позднее, может быть, действительно через сто лет, до этого же хватало и просто непонимания, – если и было такое понимание, все же его идеи, видимо, не до таких глубин волновали души русских почитателей да и критиков, не так мощно вдохновляли и «цепляли» их умы, как то удалось сделать (в разное время) двум другим¹⁴ представителям великой немецкой идеалистической философии – Шеллингу и Гегелю¹⁵. «Русская мысль, – писал А.В. Ахутин, – испытывала странную идиосинкразию к кантовской философии. В то время как Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Ницше, неокантианцев

профессора-математика Харьковского университета Т.Ф. Осиповского, который, по словам Е.А. Боброва, «видел в его естественно-научных взглядах новое возрождение древнегреческой манеры *умствовать* о природе *a priori*» [8, с. 11], а не заключать на основе опыта и наблюдений. Впрочем, с самого начала, еще при жизни Канта, критиков его философии было вдоволь и в немецкой философии и даже явные ее приверженцы, ее апологеты, такие, как К.Л. Рейнгольд, не принимали кантову философию целиком, без критики.

¹⁴ Фихте более всех был обделен у нас вниманием.

¹⁵ Вероятно, помимо причин, связанных с особенностями кантовской философии, в значительной мере потому, что их идеи более удалось перевести в социально-политическую плоскость истолкования, столь остро актуальную для русской общественности на протяжении всего XIX в., некоторым даже интерпретировать гегелевскую диалектику как «алгебру революции»; кантовский же трансцендентализм представлялся, видимо, мало пригодным для этого.

в разное время внимательно изучали, с энтузиазмом усваивали и критиковали, словом, включали в нормальную философскую работу, с Кантом дело всегда грозило обернуться скандалом. Конечно, были и кантианцы..., но русское кантианство в строгом смысле слова оставалось все же формой школьной философии в отличие, скажем, от неокантианства... Во всяком случае, кантианство никогда не входило в душу русской философии столь интимно, не приобретало столь свои-ские формы, как это было с философией Шеллинга, как это, в особенности, было с философией Гегеля, буквально околдовавшей русскую мысль» [10, с. 404–405]. За сто лет до этого, в 1904 г., Е.А. Бобров, тогда уже профессор философии Варшавского, а до этого – Казанского университета, констатировал почти такими же словами: «В течение ста лет со смерти Канта его идеи не остались для русских неизвестными... Но вместе с тем нельзя не констатировать, что кантианство никогда не было в состоянии так увлечь умы русского общества, как это удавалось другим западным веяниям, шеллингианству, гегельянству и др.» [8, с. 29]. Это положение, пожалуй, стало общим местом в русской историко-философской литературе.

Но это уже то, что будет потом, а если вернуться к тому, с чего все начиналось, к истокам русского романа с Кантом, то именно он был первым из новейших немецких философов, кем заинтересовались в России. А в самой России, как явствует из речи известного русского неокантианца профессора А.И. Введенского, произнесенной на первом публичном заседании Философского общества при Петербургском университете, в 1898 г., именно «в Казанском университете... как раз сильнее всего интересовались философией Канта» [11, с. 51]. Звучит многообещающе – можно подумать, что в дореволюционной России именно Казанский университет стал центром русского кантоведения или – того пуще – кантианства. Нет, все проще, но значимо: Введенский предается воспоминаниям («...вспомним, – говорит он, – каковы были до сих пор судьбы философии в России» [11, с. 26–27]) и в 1898 г. рассказывает о том, что было 70–90 лет назад. Приведенная выше

цитата не полная, целиком она выглядит так: «В Казанском университете (где Лобачевский выступал как преподаватель, несмотря на свои 18 лет, в 1811 г.) *до его разгрома* (выделено мною – Ф.С.) как раз сильнее всего интересовались философией Канта».

Профессор имеет в виду разгром университета, учиненный попечителем Казанского учебного округа М.Л. Магницким. Попечителем он стал в 1819 г., а в 1826 г., уличенный ревизией в растрате казенных денег, получил отставку, да еще для покрытия растрат арест наложили на его имение (кстати, семь лет тому назад, назначенный ревизором в Казанский университет, он сам обвинил последний, среди прочего, в финансовых растратах и предложил императору, по своей неизменной принципиальности и моральной строгости, весьма крутую, но заслуженную меру: подвергнуть «уничтожению в виде публичного его разрушения»; царь предложения не принял, но назначил его – для наведения порядка – попечителем, и Магницкий «навел порядок» – в некотором смысле действительно разрушил университет). История этого разгрома хорошо известна, чтобы на ней останавливаться сколько-нибудь подробно¹⁶, да здесь это в общем и не уместно. Однако среди идеологических причин, послуживших поводом к этому разгрому, есть нечто, имеющее непосредственное отношение к немецкой классической философии вообще, к философии Канта в частности. Поэтому все же уместным будет затронуть подразумеваемый разгром именно с этой стороны, прежде, чем говорить о том, что имеется ввиду под фразой «в Казанском университете... сильнее всего интересовались философией Канта»¹⁷, да и «судьбы философии в России» (так называется его речь) при этом высвечиваются ярче. И в обоснование этого отметим поэтому уже здесь, еще до того, как приведем исторический материал в подтверждение, мысль, что в теме «история кантовской философии

¹⁶ Живую картину этого разгрома нарисовал в своих воспоминаниях русский писатель И. Лажечников, некоторое время бывший при Магницком инспектором студентов [12].

¹⁷ В другом месте своей речи А. Введенский, говоря о слабом интересе к философии Фихте в России – был в университетской среде только один ее пропагандист, да и тот иностранец – харьковский профессор философии И. Шад, – продолжает еще так: «Кантом же заинтересовались у нас несколько больше, особенно же в Казани» [11, с. 37].

в России», а особенно в теме «Кант в Казанском университете» блок «Магницкий» занимает по необходимости и естественным образом очень важное место, обусловленное не только личностью этого человека, классического представителя русского консерватизма, даже его правого крыла, а значит, его идеологические симпатии и антипатии репрезентативны для понимания этого важнейшего направления русской духовной жизни, – не только личностью этого человека, но и спецификой последнего десятилетия Александровской эпохи в области внутренней политики и образования, своеобразия формирования духовной жизни в стране в этот период и восприятия европейской культуры. Суждения Магницкого о философии, в том числе кантовской, и его деяния как «государственного мужа» по воплощению в государственную практику выраженного в этих суждениях отношения к ней являются обязательным материалом, который должен быть представлен в истории кантовой философии в России на ее начальном этапе (иначе она будет не полной и не ясной); они составляют порой связующий момент ряда аспектов содержания этой истории.

Ограничимся оценками самого Введенского – они касаются не только, говоря словами профессора, «разбойничества Магницкого», но и ситуации в российском образовании последнего десятилетия Александровской эпохи вообще. Обскуранты «завладев министерством народного просвещения и добившись его соединения в одном лице с министерством духовных дел, <...> сильнее всего проявляли свой обскурантизм именно на философии, постоянно выставляя ее крайне опасной и в религиозном, и в политическом отношении. <...> Не всего удалось достичь этим обскурантам; но философия подверглась с их стороны беспощадному гонению и сильно пострадала... Но самому сильному погрому подверглись Казанский и Санкт-Петербургский университеты. В Казани подвизался знаменитый по своей темной памяти Магницкий, который ввел там не только во внешних порядках, но даже и в преподавании самое наглое ханжество, граничащее с кощунством. Он начал с того, что несколько лучших профессоров

Казанского университета были им удалены, а другие разбежались сами: в числе удаленных был профессор естественного права Солнцев, обвиненный Магницким в том, что его система носит явные следы философии Канта, вследствие чего он, Солнцев, смешал божественное учение с мнениями человеческими, проистекающими из поврежденного разума, и проповедует, будто бы разум учит о правах и обязанностях, между тем как разум, пояснял Магницкий, не может быть руководителем нашей жизни, но сам обязан благоговейно внимать и со страхом повиноваться верховному законодателю»¹⁸ – я привел эту большую цитату из речи профессора А. Введенского потому, что аргументация Магницкого, переданная здесь, очень точно отражает его понимание вещей, безусловную его убежденность и мировосприятие, как покажут вся его дальнейшая жизнь и деятельность¹⁹. «Преподавание

¹⁸ О преподавании в наших университетах, в том числе в Казанском, естественного права в *кантовской интерпретации* немецкими и некоторыми русскими философами и правововедами, через которое во многих случаях русская учащаяся молодежь *впервые* знакомилась с идеями немецкого философа [13]. Применительно к Казанскому университету речь об этом пойдет ниже.

¹⁹ Узнав, уже будучи в ссылке в Ревеле (нынешнем Таллине), о смерти Гегеля, он писал в статье, одно только название коей уже кричало о ликующей душе автора – «Голос над гробом Гегеля», опубликованной в местном малоизвестном и малотиражном журнале «Радуга», в котором Магницкий не только печатался (под псевдонимом), но которым, видимо, сам и руководил: «Да отпущено будет Гегелю в мире вечном земное мудрование его и да доступна будет философу жизнь, которой он не чаял! но да изгладятся с смертью его и следы философии его на земле!» [14, с. 483]. Вообще, такие истории, как история жизни этого человека, превосходно образованного, в том числе в области философии, некогда хорошего поэта, не лишённого сентиментальности (критики даже относили его к числу «новых удачных стихотворцев» наряду с Карамзиным и И.И. Дмитриевым), удивлявшего, по словам биографа, «собеседников своим вольномыслием», близкого сотрудника либерального реформатора М. Сперанского (который, заметим, и был инициатором введения преподавания *кантовски* ориентированного естественного права), отправленного вместе с ним в ссылку (правда, в другой город), потом – ставшего под крыло Аракчеева «того самого Магницкого», гонителя философии и просвещения, «знаменитого по своей темной памяти Магницкого», его метаморфозы, превращения «из Савла в Павла» (а здесь, пожалуй, наоборот – «из Павла в Савла») не редки в истории, и не только российской. Примеров такого рода довольно хотя бы и в истории русского революционного и – шире – общественного движения – и случай Льва Тихомирова, известного народника, может, очень яркий, но вовсе не исключительный. Так что слова И. Лажечникова, написанные о Магницком, мы можем отнести не только к нему: «Будучи одарен лучшими дарами природы и воспитания и имея в руках своих средства разливать добро и свет на все его окружающее, употребил во зло эти дары для удовлетворения одних своих страстей» [12, с. 475]. С мнениями и убеждениями М. Магницкого, отчасти представленными в настоящей статье, можно познаться непосредственно из его сочинений этого последнего периода его жизни, после ссылки, когда он снискал расположение А. Аракчеева [15].

философии в Казани, – продолжает автор, – было сведено при Магницком лишь к логике и к истории философии, изложение которой должно было иметь обязательно обличительный характер, доказывать полную несостоятельность философии и неизбежность самых пагубных заблуждений разума, коль скоро он пользуется свободой исследования. Профессорам же всех других кафедр было вменено в обязанность постоянно указывать при изложении своего предмета на проявление в нем божественной премудрости и на бессилие разума, а недостатки прежних писателей объяснять тем, что они жили во время хищнического владычества философии... В записке, представленной Государю в 1823 г., Магницкий, предлагавший в это время уже совсем упразднить в университетах преподавание философии²⁰, доносил, между прочим, что «Логика», напечатанная перед этим московским профессором философии Давыдовым, от начала до конца пропитана богопротивным учением Шеллинга, основу которого, пояснял Магницкий, составляют вольнодумство и разврат» [11, с. 41–42, 45].

Итак, обскуранты, пишет профессор А. Введенский, выставляют философию «крайне опасной и в религиозном, и в политическом отношении». Опасной в «религиозном отношении» означает, в понимании этих самых обскурантов, что философия противна «христианскому благочестию», вообще направлена против религии и уж, безусловно, вредна для нее, что, если говорить о философии Канта, в принципиальном плане неверно (см. кантовский трактат «Религия в пределах только разума»)²¹. Но такие выводы сделать было можно: так думали

²⁰ Сын «государя», император Николай I, так и сделает: закроет кафедры философии во всех русских университетах, и только после его смерти (и то не сразу) следующий царь, Александр II, издаст указ, их восстанавливающий.

²¹ Современный исследователь кантовской философии А.Н. Круглов справедливо пишет, что «для ряда русских последователей Канта (которые ведь в глазах гонителей кантовой философии адекватно ее представляли – Ф.С.) связь кантовских рассуждений о праве, этике и религии осталась незамеченной, а религиозный контекст размышлений Канта – непонятым» [13, с. 785]. Куда более тоньше это понимал В. Соловьев, утверждая, что Кант «своим диалектическим разбором старой догматической метафизики освободил ум человеческий от грубых и недостойных понятий о душе, мире и Боге и тем вызвал потребность в более удовлетворительных основаниях для наших верований» [16, с. 199]. Об отношении Канта к религии см., например, [17, 18].

А. Лубкин, преподаватель по кафедре философии Казанского университета, обрушившийся с критикой на эту сторону кантовой философии в своей речи «Рассуждение о том, возможно ли нравоучению дать твердое основание независимо от религии»²², так думали многие представители «академической философии»²³, так думал даже один из ранних биографов Канта, знавший его много лет, Л. Боровски, который, по собственному признанию, хотел бы, чтобы Кант «не просто рассматривал бы положительную религию, а именно христианскую, как потребность государства или как институт, которому следует позволить существовать ради тех, кто слаб..., но чтобы он принял и действительно познал то твердое, здоровое и счастливое, что есть в христианстве... чтобы он смотрел на Иисуса не как на олицетворенный идеал совершенства, а как на посланника и Сына Божьего, Спасителя человечества... чтобы он не отрицал из страха впасть в мистицизм значительной ценности истинных благочестивых чувств, чтобы он участвовал в общественном культе и в таинствах, полных благодати Господней... Насколько более он мог бы сделать хорошего!» [20, с. 24]. Коли хотел, чтобы так было, значит, не считал, что так есть. В этом был глубоко убежден и Магницкий. Но, говоря по правде, из определенных положений можно сделать – такова уж способность человеческого мышления – самые парадоксальные выводы, даже и обратные сути и духу этих положений. Так, ссылкой на Канта можно обосновать выводы и противоположные выше приведенным, что и сделал, например, в свое время французский философ XIX в. Людовик Ботэне (Bautain), который утверждал, что истинная философия всегда совпадает с истинной религией, то есть христианством: поскольку И. Кант доказал невозможность рационализма, то отныне вся философия, заключает он, должна основываться на откровении [20, с. 63]. Но все же, справедливости ради, надо сказать, что, как пишет М. Кюн, желая объяснить положение, в котором оказался биограф философа, можно восхвалять

²² В лице Канта, говорит он здесь, мы имеем «потасенного безбожника, но не хотящего явно таковым себя обнаруживать».

²³ Об отношении к Канту и кантианству преподавателей духовных академий см. [19].

«Канта как нравственного человека, но проблема его отношения к религии никуда не исчезала» [20, с. 25].

«Когда, например, Боровский, — замечает он, — обнаруживает, что «в конечном счете учение Канта о нравственности полностью совпадает с христианским», мы знаем, что заставляет его так говорить, и можем не принимать эти слова во внимание» [20, с. 27]. Так что интуиция не совсем обманывала ни Лубкина, ни Магницкого. Последний писал о философии Канта (и Шеллинга): «Не нападая прямо на религию, подрывает она ее, подменивая полной системой новых идей, совершенно ей противоположных и очаровательных для гордого разума и свободы страстей» [15, с. 207].

Как понять, что философия, по мнению этих обскурантов, опасна и в «политическом отношении», тоже ясно в данном случае. На этом, опираясь на многие цитаты из Канта, к тому же, порой, произвольно истолкованные, и, зная о симпатиях философа к Великой французской революции²⁴, тем более можно было настаивать. Ну, а то, что новейшая немецкая философия опасна в равной мере и в политическом отношении, и в религиозном и что в этом смысле оба этих аспекта связаны и неизбежно полагают друг друга — об этом умному, умудренному долгим опытом участия в российской политике Магницкому говорила интуиция, редко его подводившая (но подводившая иногда все же, что впрочем, было больше от его чрезмерного усердия служебного и патриотического, как он его понимал, желая быть, от пожиравшего его честолюбия, блюстителем порядка в государстве и роялистом даже больше, чем сам монарх: так случилось, скажем, когда он выдвинул обвинение даже против самого великого князя Николая Павловича, будущего императора Николая I, которому потом стала известна его докладная записка — донос, проще говоря, — и последовали: ревизия, отставка, ссылка...). «Сначала поколебалась и исчезла вера, — писал он

²⁴ Один из коллег Канта по университету с возмущением писал, что Кант имел наглость подержать принципы Французской революции, защищая их на обедах даже в самых благородных домах [20, с. 16]. О действительном, то есть неоднозначном отношении Канта к революции см., например, [21, 22].

с гневом, — потом взволновались мнения и изменился образ мыслей... Вот ход того, что называли... только философия и литература и что называем уже ныне либерализмом» [15, с. 164].

И чтобы действительно в университете преподавался только «курс философских наук, очищенный от нелепостей новейших философов, основанный на истинах христианского учения и сообразный с правилами монархического правления», как было сформулировано в одном из более поздних решений управления училищ Министерства Духовных Дел и Народного Просвещения, и что всегда было не подлежащим сомнению для Магницкого, он еще после первого своего посещения университета в качестве ревизора привез в столицу из Казани для представления министру как крайне вредные и идущие вразрез с указанными выше задачами пособия, по которым занимались студенты, — они были составлены *кантианцами* и опирались на основные положения критического учения: Ф.В.Д. Снелль — «Начальный курс философии» (переведенный П.С. Кондыревым и А.С. Лубкиным, преподавателями Казанского университета; Казань, 1813–1814 гг., ч. 1–5) и «Курс философии» (в восьми книгах), составленный для гимназий Л.Г. Якобом²⁵, переведенный на русский и отпечатанный «на казенный счет Главным Правлением училищ в качестве обязательного руководства»; по ним занимались и в университетах²⁶. И вот что добавляет далее Е.А. Бобров: «Все русское юношество, благодаря курсу Якоба, стало довольно подробно знакомиться с основными философскими идеями Канта еще на гимназической скамье» [8, с. 21]. Вряд ли здесь имеется ввиду осознание различия между аналитическими и синтетическими суждениями (хотя вопрос о возможности синтетического априорного познания есть существенный момент кантовой

²⁵ Людвиг Генрих фон Якоб, профессор философии в Галльском университете, потом (в России) — сотрудник М. Сперанского, профессор Харьковского университета, «один из ревностнейших в Германии приверженцев Канта», говорит о нем Е.А. Бобров, «энергический и полезный популяризатор философии Канта», «философские учебники» которого имеет «для истории кантовой философии в России особую важность» [8, с. 18, 20].

²⁶ Так, в расписании занятий А.С. Лубкина за 1814/1815 учебный год сказано, что он будет «преподавать практическую философию по Якобу и Снеллю», О.Е. Срезневский в 1818/1819 учебном году — «историю философскую» и метафизику «по Якобу».

философии) или усвоение прочих трансцендентальных апперцепций – вопросы сложные для понимания не только для юношества на «гимназической скамье», требуют предварительной тренировки ума, подготовки. Если что и могло повлиять на умы русских юношей, то это в первую очередь ознакомление с устанавливаемыми практическим разумом принципами естественного права, определяющими государственное устройство и вообще устройство человеческого общежития, с идеями, что «разум учит о правах и обязанностях», что свобода есть разум в действии и высшая способность и высший долг для человека, принцип морали и принцип права. Именно такие соблазны могли повлиять на юные души. В противном случае не стоило так сильно опасаться пагубного влияния мудрствований какого-то немецкого профессора из Кенигсберга и посвящать всю оставшуюся жизнь борьбе с ними и «германской философией» вообще²⁷. Это хорошо понимал Магницкий: «Около 50 тыс. детей, – предостерегал он в Записке в канцелярию Министерства внутренних дел, – ему (просвещению «германской философией» – Ф.С.) предано на жертву. Что будет, когда грозное поколение сие созреет? Через десять лет оно готово, а через двадцать, хотя десятая часть его, в военной и гражданской службе может уже занять важные места, между тем как другие десятки тысяч в двадцать лет заступят место его в тех же училищах». И уверял, что в этой «картине нет никакого преувеличения, ибо она списана только с тетрадей и печатных книг профессоров, которые читал сочинитель сей записки» [15, с. 210].

И Магницкий добивается исключения этих пособий из преподавания и, став попечителем, увольняет из университета О. Срезневского, преподававшего «по Якобу» и защищавшего (в отличие от поступавшего наоборот покойного А. Лубкина) Канта от обвинений

²⁷ Ведомый в этой борьбе не только, по собственному признанию, «внутренним отвращением» к философии», но пониманием того, что в истории от нее «сначала колебалась и исчезла вера, потом взволновались мнения, изменился образ мыслей... и от сего неприметного и как бы литературного подкопа алтарь Христов и тысячелетний трон древних государей взорваны» [15, с. 164].

в подрыве нравственности и религии, в безбожии, примирявшего в своей речи «Рассуждения о разных системах нравоучения, сравненных по их началам» (1817) откровение с разумом.

Так печально завершается это первое «вхождение в Канта» в Казанском университете. И, как пишет А. Введенский в 1898 г., «с разгромом Казанского университета прекратилось и распространение философии Канта: после 1820 г. не появилось ни одного сочинения о нем» [11, с. 42].

Начало же было хорошим: «Кантом заинтересовались у нас особенно в Казани». Если исключить, что в Московском университете учащиеся познакомились с ним раньше, что в Дерптском, где кафедру философии с самого восстановления университета (1802) долгие годы возглавлял непосредственный ученик Канта Г.В. Йеше, философия Канта, по словам Е. Боброва, господствовала почти пятьдесят лет, — если исключить это, то сказанное справедливо, а слово «особенно» относится вот к чему.

Речь идет прежде всего о А.С. Лубкине, «Письма о критической философии» которого были первым в России публичным печатным выступлением о философии Канта. Лубкин критикует Канта, но вместе с тем довольно пространно излагает его теоретическую философию («главные основания философии Канта», по словам А. Введенского)²⁸; до этого же было кое-что известно лишь из кантовой метафизики нравов. Понятно поэтому, что казанский философ «едва ли не больше всех привлек внимание русских к Канту» [11, с. 51]. Тем более, что аудитория Лубкина при этом не ограничивается несколькими десятками учащейся юношей — «Письма» напечатаны в «толстом» столичном журнале просветительской направленности «Северный Вестник» (за 1805 г.)²⁹.

²⁸ Это и в дальнейшем будет, как сказано ранее, преимущественной формой распространения кантовой философии у нас: о Канте «немало писали, — заявит в конце века А. Введенский, — правда, больше опровергая его, чем соглашаясь с ним» [11, с. 37].

²⁹ Тогда он еще не был сотрудником только что учрежденного университета в Казани — станет им в 1811 г.

В «Письмах» (их два) А. Лубкин с позиций эмпиризма нападает на кантовский априоризм, разбирая доводы немецкого философа на понимание пространства и времени. Их понимание «славыным Кантом» он представляет так: «Понятия времени и пространства основываются на свойстве нашей способности познавательной, а не на свойстве самых представляемых вещей» (в другом месте еще так: «мы познаем чувствами предметы не так, как они сами в себе суть, но только как они нам чрез наши чувства во времени и пространстве являются» [23, с. 8]. Формулируя в ходе анализа собственную позицию, пишет: «Что ж касается до времени и пространства, столь тесно соединенных с представлением каждой вещи, то оные не суть ли паче необходимые принадлежности бытия вещей, нежели свойство или образ наших о вещах представлений?» [23, с. 12]. Это хорошо известно. Но следует обратить внимание на одно место из его второго письма, которое свидетельствует не только о философской проницательности Лубкина, но и об уровне его аналитики, умении обнаруживать логическо-мировоззренческую связь в философских построениях. Вот это место: «Впоследствии можно будет видеть, что на нем (понимании пространства и времени – Ф.С.) основывается важная и для философов весьма занимательная мысль, то есть что мы о божии, о своей душе и прочих вышечувственных предметах ничего по разуму знать не можем» [23, с. 23]. Здесь мы имеем сразу несколько важных моментов. Лубкин рассматривает философию Канта как логически единство ее теоретической («о пределах человеческого ума и о предметах, кои подлежат его познанию»-«логики») и практической («о должностях и обязанностях человека, его чаяниях и надеждах» – «нравоучение и естественную религию») частей. Причем первая является логико-гносеологическим обоснованием второй, а вторая представляет необходимое мировоззренческое следствие первой. Далее, здесь можно видеть предвосхищение вытекающего из констатации этой связи принципиального отношения (преимущественно негативного) в дальнейшем к кантовой философии в России как среди духовно-академических кругов, большинства

представителей «религиозной философии», так и философов материалистической линии, но по разным основаниям. Одни так относились, видя в «теоретической философии» Канта причину того, что «о боге, о своей душе и прочих вышечувственных предметах ничего по разуму знать не можем», то есть не исходим из их бытия, объективной реальности, самостоятельности (по отношению к нравоучению), вопреки теологии и религии, другие – находя ее в отношении последних непоследовательной, примиренческой вследствие субъективного идеализма и агностицизма, обнаруживаемого в ее «логике». Исключения, конечно, есть во всех названных выше течениях философии в России.

Эту свою критическую по отношению к Канту позицию Лубкин обнаруживает и в «добавлениях» к переводу на русский язык вышеназванного пособия Снелля³⁰, а также в своей актовой речи «Рассуждение о том, возможно ли нравоучению дать твердое основание независимо от религии» (1815).

Последнюю работу следует отметить особо, поскольку и сама проблема, выраженная в названии, и решения ее имеют не только антикварное значение – они актуальны. Либо в такой, более узкой, форме, либо более широко, как основания нравственности (но при этом никак не обходится и названная более узкая трактовка) вопрос обсуждается активно и ныне, составляя одну из важнейших проблем этики, а потому и знакомство с прототипным решением ее, хотя и относящимся к иным историческим реалиям, представляет интерес.

Речь А.С. Лубкина можно рассматривать как некое исполнение данного десять лет назад обещания представить *выводы* из раскрытированного Лубкиным кантовского учения «о пределах человеческого ума» – «*впоследствии можно будет видеть*, что на нем основывается важная... мысль о боге, о своей душе». На поставленный вопрос он, конечно, отвечает категорически – невозможно. Сначала

³⁰ «Добавления» составлены в духе «Писем». Вот одно из них, дающее ясное представление об их общем характере: «Представления времени и пространства столь тесно соединены с представлениями бытия, что последний без них теряет всю свою значительность»; «все, что существует, существует во времени и пространстве» (с. 112, 113).

обосновывает собственное понимание отношения между религией и нравственностью – должное, так сказать, потом разбирает и отвергает в результате кантовское объяснение, как оно им понимается. Лубкин делает выводы: «производить обязанность к нравственному закону из одного только об нем понятия, из одной только способности нашей различать доброе и худое», значит «скрытно показывать, что якобы нравственность и добродетель не имеют в самом деле лучших побуждений, значит подрывать самое их основание» [24, с. 29–30]; нельзя выводить бытие бога и бессмертие души из нравоучения, рассматривая их только как средство («чтобы добродетель не была пустой мечтой, то надобно, что бы был Бог», де), отрицая тем самым их самостоятельность и независимость от последнего, но, наоборот, нравоучение, жизнь согласно добродетели, отвергающая зло, необходимо выводятся из религии, из бытия бога и существования загробной жизни. «Твердая и непоколебимая от соблазнов нравственность тогда только в человеке место иметь может, когда он уверен бывает в ее для себя необходимости. Но религия только одна может показать человеку такую необходимость; уверение только о бытии Божиим, о блаженной и нескончаемой цели своего бытия» [24, с. 37–38].

Ограничиваясь только этим, укажем, что взгляды Лубкина были подробно рассмотрены в отечественной литературе еще в советские времена, что делает излишним подобный их анализ (см., например, [25, 26]). Не можем не сказать, однако, что этому были посвящены публикации и в Казанском университете [27], а одна из них была в числе первых в советское время вообще [28].

Однако на заключительном выводе А.С. Лубкина все же стоит остановиться отдельно. «Справедливо славному Канту, основателю сей системы, придано название всеразрушающего... все разрушать хотел, сам ничего не созидая... Кто отделяет нравственность от религии или кто религию производит из одной нравственности, тот явно или тайно, умышленно или неумышленно, но делает подрыв и нравственности, и религии, строит пагубные оковы против человеческого

общежития, против самого человечества». А то, что создал, вызывает лишь «ропот и негодование» [24, с. 36, 38].

Мысли, изложенные Лубкиным в этой речи, его аргументация и заключения, им сделанные, в целом являются в некотором смысле образцом рассмотрения данной проблемы для разных представителей более поздней отечественной литературы, и не только духовно-академической³¹, которые различаются лишь мерой и уровнем философского исполнения: одни характеризуются большей, выражаясь языком карамзинского Канта, «метафизической тонкостью», другие – откровенной идеологической ангажированностью.

Принципиально иное решение отмеченной проблемы дает О. Срезневский, еще один представитель кафедры философии, возглавивший ее после Лубкина. Именно его и Лубкина имеет в виду А. Введенский, когда говорит, что из-за Канта «велись споры даже в форме речей» (нигде не называя имени Лубкина, Срезневский анализирует и его аргументы). Речь О. Срезневского называется «О разных системах нравоучения, сравненных по их началам» (1817)³², и в ней он выступает сторонником кантовского решения проблемы нравственности (рассмотрев предварительно точки зрения, представленные иными «системами нравоучения», в том числе и теологией), защищая немецкого философа от обвинений, которые отчетливо обнаружены в речи Лубкина. При этом аргументы, которые Лубкин использует против Канта, он оборачивает в его оправдание, например, в следующем рассуждении: «И так разум есть способность, дарованная нам Самим Богом вместо руководителя на пути жизни сей, то нравственный закон его есть выражение святейшей воли Божией, есть закон Божественный. И так, что сообразно с нравственным законом, то должно составлять добродетель; и все то будет порок, что оному противоречит»

³¹ Но и там были исключения.

³² Она была потом опубликована в самом известном в то время столичном журнале «Вестник Европы» (1817 г., № 19). В. Кюхельбекер записал в своем дневнике (1832 г., 12 ноября): «Сегодня я прочел статью «О разных системах нравоучения» казанского профессора Срезневского. Она написана человеком не только ученым, но и умным».

[29, с. 193]. Срезневский исходит из тех же оснований, что и Лубкин, но, поставив их в иные отношения, приходит и к иным выводам: «Как в обществе разум правителя должен иметь верховную власть, так равно в каждом человеке ту же власть имеет собственный его разум. — Скажут в опровержение сего: есть вечный Законодатель. — Так; но кто признает его бытие и нравственный закон поставляет законом воли его, как не разум? Сей разум говорит сам себе: я должен исполнять нравственный закон, ибо он есть истинный». И продолжает, мысля последовательно в рамках принятых оснований, причем вполне «благочестивых»: «В силу нравственного закона все разумные существа должны быть признаваемы равно свободными, имеющими одинаковые, хотя по обстоятельствам не во всем равные права» [29, с. 195, 197]. Но в полученном последовательным путем выводе можно легко усмотреть подрыв не только нравственности и религии, но, так сказать, и самих основ. И Магницкий усмотрел — уволил Срезневского! Общее заключение преемника Лубкина в результате сравнительного рассмотрения «разных систем нравоучения по их началам» резко противоположно тем предостережениям относительно кантовского практического разума, которые сделал Лубкин: «И если теперь сию нравственную систему сравнить с прочими, то она, конечно, далеко превзойдет все оные и своею основательностью и добротой самих правил, и влиянием на сердца человеческие» [29, с. 198]. Ознакомление с такого рода мыслями в лекциях преподавателей, хотя в них и не было ничего «неблагонадежного», и привело, в числе прочего, в свое время Магницкого к решению рекомендовать разрушить Казанский университет.

Но, как выше было сказано, русская учащаяся молодежь все же впервые знакомилась с идеями Канта на занятиях по естественному праву, которые вели немецкие и некоторые русские профессора. В Казанском университете это был Иоганн Христофор Финке (1773–1814), прибывший в Казань из Геттингена и с 1809 г. читавший в университете лекции по праву. Он написал и учебник по праву, по которому занимались студенты университета (на русский язык был переведен

О. Срезневским). В нем он прямо писал: «В главных началах я последовал великому Кенигсбергскому Философу» [13, с. 769]. «Роль Канта, — читаем в современном исследовании, — в отношении права Финке усматривал в закладывании фундаментальных основ естественного права: «Единственно великому Философу Еммануилу Канту было представлено иметь решительное влияние на естественное право. Он один основал и определил его существенно; признавая вообще практический разум законодателем свободы, общим источником нравоучения и естественного права» [13, с. 772–773]. Вот это Финке и объяснял студентам. Не трудно было предугадать реакцию Магницкого — учебник был изъят из университетской библиотеки. Так же, как и учебник другого профессора, читавшего курс естественного права, — Гаврилы Ильича Солнцева (1786–1866). Над ним Магницкий, как известно, устроил позорный университетский суд³³: «...был особенно недоволен курсом естественного права, якобы опровергающим основания общества и церкви» [13, с. 775]. Впрочем, выше уже говорилось об обвинениях против Солнцева.

Еще одно увлечение Кантом «особенно в Казани», о котором говорит А. Введенский, связано с именем Н.И. Лобачевского. Русский кантианец говорит об этом довольно много, предполагая (поскольку прямых свидетельств не имеет), что, исходя из характера научного открытия казанского математика, он должен был быть обязательно знаком (через своих учителей-немецких профессоров) с кантовскими идеями, «особенно с кантовской теорией синтетических суждений»³⁴.

Изложенное выше в некоторой части можно назвать ранней рецепцией Канта в Казанском университете, хотя представленный материал по содержанию шире и более соответствует названию статьи. После разгрома университета (не только Казанского), напомним, по словам Введенского, о Канте с 1820 г. «не появилось ни одного

³³ Среди тех, кто особенно рьяно включился в эту кампанию против Солнцева в угоду начальству, был представитель кафедры философии.

³⁴ См. об этом подробнее [27].

сочинения»³⁵. В Казанском университете действительно до 1904 г. – столетия со дня смерти философа – тоже не было ни одного о нем специального произведения. Но это вовсе не значит, что Кант был забыт, исчез из университетских курсов и программ, из работ преподавателей по кафедре философии, из обсуждения – нет. Этого просто не могло быть, потому что быть не могло уже никогда. Но Кант стал преимущественно персонажем, говоря словами А.В. Ахутина, «школьной философии», включен в процесс университетской философии, нормальной спокойной творческой работы ее представителей. В ходе этой работы были те, кто его принимал и опирался на него, хоть и избирательно, критически, но это была позитивная критика, то есть как момент, пользуясь словами В. Соловьева, «движения умов», собственного осмысления проблемы, демонстрации ее несостоятельности или извлечения новых решений, движения дальше; были те, кто не принимал и относился большей частью либо даже исключительно нигилистически, хотя и знакомил при этом студентов с его взглядами; но, за редким исключением³⁶, ни те, ни другие не выказывали особенно темпераментного (как в начале XIX в.) к нему отношения.

Уже ближайшее по времени к описанным ранее событиям обращение к философии Канта подтверждает это – «История философии» архимандрита Гавриила (В.Н. Воскресенского), в четвертой части которой изложен «критический идеализм Канта» (§ 122)³⁷. Но Кант здесь только один из десятков персонажей «Истории», о многих из которых современный образованный читатель даже и не слышал. В материале нет и в помине тех страстей, которые находим в работах по поводу Канта в ранний период знакомства с ним в России, нет той личностно окрашенной резкой критики, порой просто агрессивной, которую мы

³⁵ «О Канте в русской научной литературе, – говорит Е. Бобров, – начинают подробно говорить только приблизительно на переломе семидесятых годов к восьмидесятым» [8, с. 25].

³⁶ Е.А. Бобров говорит, что его учитель по Дерптскому университету Г. Тейхмюллер был одним «из самых ожесточенных противников и новокантианцев, и самого Канта. <...> Неустанно поборал на своих лекциях... кантовские и новокантовские доктрины... подвергает беспощадному осмеянию и систему, и саму личность Канта» [8, с. 26–27]. В Казанском университете таким «ожесточенным противником» Канта был В.А. Снегирев, о чем речь пойдет ниже.

³⁷ Казань, 1839 г.

видим, например, у Магницкого и в последней работе Лубкина. Архимандрит, конечно, обозначает свою позицию (на последней странице своей «Истории»): «Тщательно разбирая авторов систем, ...не без причины мы отдавали предпочтение спиритуализму... ум человеческий сам с собою не может во всем свете постигнуть истину... такая немощь... живо заставляет нас чувствовать нужду в высшем откровении» [30, с. 190, 192]. Для него это вполне естественно. Но он очень спокойно, сдержанно-академически, приводя мало возражений, почти не вступая в полемику, без ругани и «демонстрации мировоззрения», хотя симпатии свои не скрывает, когда считает необходимым это сделать, просто добросовестно *излагает* философские взгляды Канта³⁸. Он говорит о «слабых сторонах кантовой системы», указывая на противоречия, непоследовательность, нестыковки самых разных его утверждений, но в форме безличной, общей: критики « осуждают его», « укоряют Канта» и даже относительно проблемы, кантовское решение которой у Лубкина вызвало столько негативных эмоций, просто говорит так: «многие писатели вооружились против начал критицизма, потому что, по их мнению, на них созидалась система идеализма, разрушающая... умственные верования в бога и бессмертие, и поэтому как бы посягающая на весь религиозный порядок» [30, с. 86–87].

Случаи откровенно негативного, даже враждебного отношения мы еще наблюдаем. Так, преподаватель духовной Академии, читавший долгое время лекции и по кафедре философии в университете, В.А. Снегирев, по словам его ученика В. Несмелова, испытывал «положительное отвращение ко всей немецкой философии вообще», относилось это и к Канту, от которого его, кажется, просто воротило – даже для представителей духовно-академической философии, большинство которых относилось к философии Канта отрицательно³⁹, это было

³⁸ Изложение и занимает большую часть 30-страничного текста и только на последних трех страницах архимандрит приводит выдвигаемые против Канта критические замечания.

³⁹ Но не все – профессор той же Казанской духовной академии П.А. Милославский иначе оценивал Канта: «Его критика чистого разума остается началом и опорой философской мысли до сих пор» [31, с. 25–26].

слишком. Он находил систему Канта «безысходным философским болотом», ложным, пустым учением, создающим фикции, убившим вместе с метафизикой и самую философию. И Е.А. Бобров писал, что под влиянием своего учителя Г. Тейхмюллера он сам «довольно враждебно» относился к Канту («по крайней мере, в первых своих философских сочинениях»), как другие «молодые ученики Тейхмюллера»⁴⁰. Положение со временем изменится.

Из года в год мы, естественно, наблюдаем в расписании занятий по кафедре философии и в программах курсов включенность Канта в нормальную философскую работу. Так, в расписании занятий М. Троицкого за 1868/1869 учебный год сказано – «продолжает излагать систему Канта», А.И. Смирнова за 1880/1881 учебный год – «история новой философии с Канта до Гегеля», за 1900/1901 учебный год – «философия XVIII в. в Германии от Лейбница до Канта», В. Ивановский за 1910/1911 учебный год – «философский семинар – чтение и объяснение «Критики чистого разума» Канта в связи с другими классическими сочинениями по теории познания».

Но на собственных воззрениях университетских философов это, кажется, не сказалось – большинство из них придерживалось воззрений британского эмпиризма, кое-кто позитивизма, некоторые, как Е. Бобров и, видимо, его ученик И. Ягодинский – неолейбницианства.

В XX в., в дореволюционный период, выйдут «Введения в философию» В. Ивановского (1909) и А. Маковельского (1912).

В книге Маковельского Кант упоминается более, чем в каком-нибудь другом его сочинении. Но это не аналитическое произведение, а учебно-просветительское, предназначенное для занятий по философии в университете: автор рассматривает имеющиеся понятия философии, проблемы гносеологии, онтологии, этики и т. д. И Канту отводится здесь место в контексте общего рассмотрения всех этих проблем, наряду с другими философами – не больше. Собственно,

⁴⁰ До Е. Боброва кафедру философии занимал в 1889–1896 гг. еще один ученик Г. Тейхмюллера – В.Ф. Лютославский, в будущем – известный польский филолог и философ.

рассматривается не философия Канта (здесь самостоятельного историко-философского материала нет), а указывается кантовское решение рассматриваемых гносеологических, онтологических или этических проблем наряду с решениями, которые мы находим у других философов или в других направлениях. Поэтому здесь эти кантовские решения не анализируются специально, а просто называются и описываются, чаще всего без выражения собственного отношения. Например, он в понимании философии рассматривает французский, английский и немецкий позитивизм (так он называет критическую философию Канта), отмечает ограниченность и заслуги каждого направления; о Канте пишет, что у него вопрос об объективном значении познания отличим от вопроса о генезисе познания. Таким образом была, резюмирует Маковельский, выдвинута новая сторона вопроса, которая, однако, не лишила значения работу английских позитивистов. Рассуждая об этике, отмечает: автономная этика учит, что нравственность по происхождению самостоятельна, не зависит, следовательно, и от воли бога тоже; этическую автономию, добавляет он, «особо защищали Кант и Фихте, ...Штирнер и Ницше». Собственные философские предпочтения Маковельского трудно определить однозначно, он склонен к синтетическому пониманию ряда проблем познания и бытия, во всяком случае они не кантианские. А Канта он упрекает в том, что различные виды бытия у него разорваны друг от друга, прежде всего, разорваны и отнесены к различным сферам бытия человек, как существо теоретическое, и человек, как существо практическое (сам он понимает философию как единство «всех сторон бытия человека»). Однако, если посмотрим его рассуждения о сознании и познании здесь же, то влияние Канта, конечно, есть, но вместе с тем он рядом ставит в решении других аспектов этих проблем Декарта, Юма, Джемса. В одной из работ – о Вюрцбургской школе в психологии – он с некоторой симпатией говорит о позитивном влиянии феноменологии в психологии – в связи с проблемой интенции, – при желании в этом можно увидеть опосредованное влияние кантианства, что весьма натянуто.

Мы можем сказать, что здесь мы имеем уже ту самую спокойную аналитическую философскую работу с кантовским материалом, о которой говорилось выше (в отличие от раннего, идеологического восприятия Канта).

Еще раньше это обнаружилось у старшего коллеги Маковельского – В.Н. Ивановского, проявится и у других казанских философов.

В. Ивановский по случаю 100-летия со дня смерти философа произносит на собрании Физико-математического общества речь «Памяти И. Канта» (1904), обращается к нему во «Введении в философию» и отмечает ясно свое отношение к кантианству в работе «Методологическое введение в науку и философию», написанной в советское время (1923), когда он уже не преподавал в Казанском университете. Речь (менее интересная, чем выступления по аналогичному поводу, например, Л. Лопатина и Е. Боброва) представляет собой, по выражению автора, характеристику кантовского «воззрения в общей форме с определенной точки зрения» [32, с. 8]. Эта характеристика сделана в значительной мере с опорой на сочинение немецкого философа Ф. Паульсона «И. Кант», которое В. Ивановский обильно цитирует. Автор отмечает, что не Кант является зачинателем критической философии («теоретиком познания»), еще – Локк, особое внимание уделяет вкладу Юма, которому симпатизирует, и излагает новизну кантовских в этой области исследований («трансцендентальный» критицизм). Опираясь на Паульсона, пишет: «Для области познания Кант доказал, что познание есть живая деятельность, а не скопление впечатлений на листе белой бумаги... воля есть свободная, сама себя полагающая деятельность, а не агрегат рефлексов по поводу внешних раздражений» [32, с. 4]. Излагая воззрения Канта, Ивановский тут же стремится уравновесить их точкой зрения юмовской⁴¹, заявляя об односторонности каждой, а правильным взглядом полагает, по всему, их синтез: «Мне кажется, что для нас ...вытекает обязанность дать в своем мировоззрении место

⁴¹ «В области учения о познании Кант... дал новое оригинальное решение вопросов гносеологии, параллельное тому, какое намечалось у Юма, и стоящее в истории мысли на равных правах с этим последним» [32, с. 21].

обоим ответам, совместить так или иначе Юма с Кантом... Такою, как мне кажется, должна быть оценка кантовской теории познания» [32, с. 12]. В «Методологическом введении» позже он прямо заявит, обозначая свое (сдержанное) отношение к философии Канта с точки зрения собственного понимания подлинной философии – «научной философии», в которой первостепенное значение имеет методология: «Кантианство имеет большие заслуги как раз в области научной методологии. Признавая ценность этого элемента, мы отрицательно относимся ко всем онтологическим попыткам правоверного кантианства, вроде «царства свободы и целей», «умопостигаемого характера» и т. п.» [31, с. 104].

Отметим одну в общем тривиальную, но примечательную в контексте нашей темы мысль из речи Ивановского. Он указывает традиционно на разные противоречия кантовской философии и пишет далее, что «эти противоречия становятся ферментами дальнейшего развития... выдвигают новые задачи перед следующими поколениями» [32, с. 2]. «Ферментами дальнейшего развития» – хорошее, по-моему, обозначение того, как философские проблемы, поставленные Кантом, независимо от того, насколько непротиворечиво и удовлетворительно они им решены, влияют (воздействуют) на мировую философию, стимулируют новые исследования. И сам анализ Ивановского, и обращение к Канту других казанских философов явится иллюстрацией этой мысли, но мы можем сказать еще, что это как раз то, к чему в понимании кенигсбергского мыслителя пришло у нас по прошествии ста лет «вхождение в Канта», которое начиналось сначала благожелательно, потом перешло в ту агрессивную идеологическую атаку, которая была изложена выше. Но в любом случае, отрицая ли Канта и нападая на него, указывая при этом на противоречия, недостатки и скрытые угрозы, исходящие из его философии, снимая ли продуктивно его идеи, переворачивая ли, видоизменяя или приспособлявая их, вступая ли в открытую или скрытую полемику, мы от него отталкиваемся, от него производим себя, так или иначе рассуждающих, значит,

рассуждающих вообще. Эта ситуация напоминает ту, о которой говорил Аристотель в «Протрептике»: выступаем (рассуждаем) ли мы «за» философию или «против» нее, мы все равно философствуем.

В духе отмеченного положения мы можем рассматривать и позицию еще одного преподавателя по кафедре философии – Н.А. Васильева. Характерны в этом отношении его замечательные «Лекции по психологии». В лекциях «Вопрос о пространстве в новой философии» (в разделе «Частная психология»)⁴² он рассматривает постановку вопроса у Декарта, Ньютона, Лейбница и Канта. Формулирует точку зрения Канта: «Считает, что пространство насквозь субъективно, что в объективном мире нет пространственных отношений и поэтому пространство порождается исключительно сознанием» и излагает логику обоснования Кантом этого положения, его аргументацию, выявляя при этом в ней противоречия (например, вот такое: утверждая, что пространство и время не приложимы к вещи-в-себе, Кант утверждает вместе с тем, что вещь-в-себе существует, то есть пребывает во времени). Анализирует эти противоречия и делает вывод: две стороны затронуты здесь Кантом: философская, состоящая в утверждении трансцендентальной идеальности пространства и времени (их неприменимости к вещам в себе) – он не доказал этого; и психологическая – «здесь Кант безусловно доказал, что пространство и время суть интуиции, созерцания, а не понятия», то есть время есть «известная реакция сознания, но не ощущение», а пространство – «известный способ одновременного существования ощущений в сознании» [33, с. 145, 146, 147]⁴³. И завершает вот таким проницательным заключением: «Установив, что пространство есть функция сознания, Кант дал ключ к дальнейшим

⁴² Вопрос возникает в связи с рассмотрением восприятий, которые отличаются от ощущений рядом признаков, говорит Н. Васильев, в частности тем, что они располагаются в пространстве и во времени; эти признаки являются «сложными психологическими продуктами».

⁴³ Он, между прочим, говорит, что трансцендентальная эстетика, то есть та часть «Критики чистого разума», в которой изложено это учение, есть лучшая часть книги, где «на нескольких страничках сконцентрирована такая глубина и сила мысли, которая может никогда более не повторилась» [33, с. 147]. Как видим, это совершенно другая тональность и способ рассмотрения одних и тех же проблем, если мы сравним с более ранними обсуждениями (Лубкин и др.), хотя в философских выводах, безусловно, есть и общее.

изысканиям вопроса о пространстве» [33, с. 147]. Что, зная о тенденциях того времени в области гносеологии и психологии, впрочем, было вполне ожидаемо.

Хочу здесь отметить еще одну сторону дела. Речь идет о связи некоторых кантовских идей с неклассическими обобщениями в логике, то есть в области, в которой более всего известен Н. Васильев. Автор исследования «Онтологически автономные отрицательные суждения: И. Кант, Н.А. Васильев и неклассическая логика» находит, что «в критике классических законов логики Васильев – скорее косвенно, через преемников идей, чем напрямую, – но в какой-то мере опирался и на критический опыт Канта» [34, с. 58]. Обосновывая это, показывает, что в докритический период Кант в вопросе об отрицательных суждениях придерживался онтологического, а не гносеологического подхода, то есть признавал не только за утвердительными (как в критический период), но и за отрицательными суждениями автономный онтологический статус (последнюю идею он находит «столь современной»). И обосновывает, что «именно в философии Канта», то есть в его онтологических и теоретико-познавательных концепциях «находят кантоведы идеи, в той или иной степени созвучные исследованиям по неклассическим логикам». И далее: «...итак, допущение автономии различных типов суждений ведет к многообразию неклассических логик». Именно Н. Васильеву принадлежит (уже в области логики непосредственно) приоритет в допущении на онтологическом уровне существования двумерной логики, где «атомны и утвердительные, и отрицательные суждения; он допускает «мир [«воображаемой логики»], где отрицательные суждения будут такими же непосредственными, как непосредственны у нас утвердительные». Таким образом, взгляды казанского философа «открывают дорогу к обоснованию неклассических логик» [34, с. 67, 57].

Наконец, надо сказать, что на кафедре философии Казанского университета работал человек, который в ранний период своей деятельности относился к Канту просто восторженно: «Как бы далек тот

или иной мыслитель ни был от Канта, все-таки его влияние скажется. Без знания Канта нельзя понять учения ни одной современной школы и, сказал бы я, без знания Канта никто не имеет права создавать свою систему» [31, с. 184]. Это был К.И. Сотонин, который будучи молодым человеком, еще студентом Казанского университета, был горячим поклонником Канта, написал свои «кантианские» работы⁴⁴ (одну из них даже посвятил А.И. Введенскому, кантианцу, написав в посвящении: «впервые приведшему меня к Канту»). Впрочем, этот человек, буквально фонтанировавший идеями и легко включавшийся – под стать эпохе – в разные социальные эксперименты, позднее будет иметь иные философские пристрастия, далеко отстоявшие от увлечений молодости. Вышеприведенная цитата взята из его первой «кантианской работы» – «Словаря терминов Канта. (К трем Критикам)». Словарь составлен к трем кантовским «Критикам» («вошли все технические термины трех критик Канта»). Причем – что делает словарь очень ценным изданием – «в конце определения каждого термина находится указание соответствующих мест в сочинениях Канта». Объясняя свое обращение к его написанию, автор писал, что главнейшее затруднение при изучении Канта – его терминология, что в Германии, устраняя эти затруднения, выпустили свои словари Кантовых терминов; но что касается русской литературы, то подобного сочинения в ней не имеется совершенно. И хотя работа создана еще студентом, но представляет собой труд хорошо подготовленного человека, прекрасно знающего предмет. Это был первый на русском языке опыт подобного словаря; многие десятилетия оставался и единственным. Да и сегодня, хотя появились в последнее время и глоссарий, и электронный словарь кантовских терминов, он остается непревзойденным в ряде отношений: по своей основательности и полноте.

Еще одна «кантианская» работа Сотонина – «Заопытное и трансцендентное. (История и метафизика)». Это тоже работа еще не вполне

⁴⁴ Хотя правоверным неокантианцем не был и тогда, как показывает его работа о Платоне, написанная, скорее, под влиянием научного руководителя А. Гуляева, склонного к философии жизни.

сформировавшегося философа, но проблема, поставленная там, как бы ни относиться к ее решению, не потеряла значения и актуальности и в настоящее время. Это проблема о возможности/невозможности истории как науки, то есть знания о прошлом. К. Сотонин обосновывает в работе тезис, что невозможно знание об объектах истории, хотя, не решившись остановиться на радикальном выводе – «невозможны знание и опыт в истории», – приходит к половинчатому решению. С точки зрения нашей темы («кантианской») известный интерес представляет ход мыслей автора, хотя в разных отношениях далеко не безупречный [31, с. 190–193].

Таковы в общих чертах события, составляющие то историко-философское пространство, которое называется «Кант в Казанском университете».

Литература

1. *Кант И.* К вечному миру (1795) / И. Кант // Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 257–310.

2. *Жучков В.А.* И. Кант. Из рукописного наследия / В.А. Жучков, З.А. Каменский, И.И. Пачкаева // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта: межвузовский сборник. – Калининград, 1979. – Вып. 4. – С. 99–106.

3. *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника / Н.М. Карамзин. – Л.: Наука, 1984. – 720 с.

4. *Скабичевский А.М.* Начало и развитие русской критики. Часть первая. Шеллингисты / А.М. Скабичевский. – URL: http://az.lib.ru/s/skabichewskij_a_m/text_1894_02_nachalo_russkoy_kritiki_oldorfo.shtml.

5. Библиографический список изданий Канта и литературы о нем (1803–1918 гг.) // Кант и философия в России. – М.: Наука, 1994. – 271 с.

6. *Емельянов Б.В.* Кант в России (аналитический обзор литературы 1974–1984 гг.) / Б.В. Емельянов, З.А. Каменский // Кантовский сборник. Выпуск 10. – Калининград, 1985. – Вып. 10. – С. 83–94.

7. *Мархевский О.* Кантиана «Вопросов философии» / О. Мархевский // Вопросы философии. – 2021. – № 8. – С. 197–209.
8. *Бобров Е.А.* К столетней годовщине смерти Иммануила Канта (1804–1904) / Е.А. Бобров // Парадигма: философско-культурологический альманах. – 2024. – Вып. 40. – С. 7–30.
9. *Лопатин Л.М.* Философские характеристики и речи / Л.М. Лопатин. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 496 с.
10. *Ахутин А.В.* София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) / А.В. Ахутин // Поворотные времена. Статьи и наброски. 1975–2003. – СПб.: Наука, 2005. – С. 404–433.
11. Очерки истории русской философии / А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов и др. – Свердловск: Издательство Уральского университета, 1991. – 592 с.
12. *Лажечников И.И.* Басурман. Колдун на Сухаревой башне. Очерки-воспоминания / И.И. Лажечников. – М.: Советская Россия, 1989. – С. 475–499.
13. *Круглов А.Н.* Ранняя рецепция «Первых метафизических оснований учения о праве» Канта в России (конец XVIII – первая половина XIX вв.) / А.Н. Круглов // Сочинения на немецком и русском языках. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2014. – Т. 5. – Ч. 1. Метафизика нравов. – С. 723–826.
14. *Ч-въ.* Михаил Леонтьевич Магницкий. Новые данные к его характеристике. 1829–1834 гг. / Ч-въ // Русская старина. – 1875. – Т. XIV. – Кн. 11. – С. 478–491.
15. *Магницкий М.Л.* Православное просвещение / М.Л. Магницкий; сост., предисл. А.Ю. Минакова. – М.: Институт русской цивилизации; Родная страна, 2014. – 528 с.
16. Философский словарь Владимира Соловьева. – Ростов н/Д.: Феникс, 1997. – 464 с.
17. *Белов В.Н.* И. Кант о религии, вере, боге и церкви / В.Н. Белов, Э.Р. Фахрудинова // Кантовский сборник. – 2017. – Т. 36. – № 1. – С. 30–40.

18. *Хабермас Ю.* Границы между верой и знанием: об истории влияния и актуальном значении религиозной философии Канта / Ю. Хабермас; пер. с нем. // Кантовский сборник. – 2009. – № 2 (30). – С. 32–60.

19. *Абрамов А.И.* Кант в русской духовно-академической философии / А.И. Абрамов // Кант и философия в России. – М.: Наука, 1994. – С. 81–113.

20. *Кюн М.* Кант: биография / М. Кюн; пер. с англ. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2021. – 608 с.

21. *Калинников Л.А.* Теория революции в «критической философии» / Л.А. Калинин // Кантовский сборник. – 1982. – № 1 (7). – С. 60–71.

22. *Жаворонков А.Г.* Кант, Ницше и Великая французская революция / А.Г. Жаворонков // Историко-философский ежегодник – 2015. – М.: Аквилон, 2015. – С. 174–191.

23. *Лубкин А.С.* Письма о критической философии. 1805 / А.С. Лубкин // Русские просветители (от Радищева до декабристов). Собрание произведений в двух томах. – М. Мысль, 1966. – Т. 2. – 478 с.

24. *Лубкин А.С.* Рассуждение о том, возможно ли нравоведению дать твердое основание независимо от религии / А.С. Лубкин. – Казань: Университетская типография, 1815. – 40 с.

25. *Каменский З.А.* Философские идеи русского Просвещения (деистическо-материалистическая школа) / З.А. Каменский. – М.: Мысль, 1972. – 396 с.

26. *Каменский З.А.* Кант в России / З.А. Каменский // Философия Канта и современность. – М., 1974. – С. 289–328.

27. *Никитина Т.И.* Казанские антикантианцы (из сочинений А.С. Лубкина и А.Е. Боброва) / Т.И. Никитина // История экономической и философской мысли в Казанском университете. – Казань: Издательство Казанского университета, 2003. – С. 148–159.

28. *Тузов Л.Л.* Из истории философской мысли в Казанском университете (полемика А.С. Лубкина против кантовской философии) /

Л.Л. Тузов // Ученые записки Казанского университета. – 1956. – Т. 116. – Кн. 5. – С. 268–272.

29. *Срезневский О.Е.* О разных системах нравоучения, сравненных по их началам / О.Е. Срезневский // Вестник Европы. – 1817. – № 19. – С. 170–198.

30. *Гавриил, архимандрит.* История философии. Часть IV / Архимандрит Гавриил. – Казань: Университетская типография, 1839. – 192 с.

31. *Серебряков Ф.Ф.* Дела и люди: казанская университетская философия. Очерки и записки / Ф.Ф. Серебряков. – Казань: Издательство Казанского университета, 2019. – 312 с.

32. *Ивановский В.Н.* Памяти И. Канта. По поводу столетия его кончины / В.Н. Ивановский. – Казань: Типо-литография Императорского университета, 1905. – 22 с.

33. *Васильев Н.А.* Лекции по психологии / Н.А. Васильев. – 2-е изд., доп. – Казань, 1914. – 227 с.

34. *Кислов А.Г.* Онтологически автономные отрицательные суждения: И. Кант, Н.А. Васильев и неклассическая логика / А.Г. Кислов // Кантовский сборник. – 2005. – Вып. 25. – С. 54–70.

УДК 111

НЕПРИСТУПНАЯ ВЕЩЬ

Смирнов Николай Алексеевич

Казанский (Поволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Аннотация

В философии часто большее значение, чем идеи и учения, имеют настроения, мотивы и стремления. Энергия, которую мыслитель вкладывает в свои идеи и учения. По крайней мере, энергия может быть

более близка и внятна нам, чем идеи, которые всегда слишком зависят от контекста. И возможно, энергия важнее и значительнее всех идей, которые мы можем сформулировать и выразить. Энергия кантовской философии – энергия различения, ее мотив – отделить, отстранить, разотождествить(ся), увидеть разницу и расхождение. В этом мотиве соединяются метод и онтология. Способ, которым что-либо проясняется и сама сияющая ясность. Кант мыслит через установление различий. Рефлексия (трансцендентальная рефлексия) – это отделение, отличие, расщепление сознания на само сознание и на то, что сознается. Она невозможна без того, чтобы заметить, что само сознание – это не то, что сознается. И в этом смысле различение – это не просто способ, которым мы можем что-то понять, а строй самой реальности, которая не только есть, но являет себя, при этом не являясь в явлении самой собой. Реальность может являться, но только так, что это явление не будет самой реальностью.

Ключевые слова: явление, вещь-в-себе, трансцендентальное различение, критическая философия.

IMPREGNABLE THING

Smirnov N.A.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

In philosophy, moods, motives and aspirations often matter more than ideas and teachings. The energy that the thinker invests in his ideas and teachings. At the very least, energy may be closer and more intelligible to us than ideas that are always too context-dependent. And perhaps energy is more important and more significant than all the ideas that we can formulate and express. The energy of Kant philosophy is the energy of distinction, its motive is to separate, remove, identify(s), see the difference and discrepancy. This motif combines method and ontology. The way in which

anything is clarified and the shining clarity itself. Kant thinks through establishing differences. Reflection (transcendental reflection) is separation, distinction, splitting of consciousness into consciousness itself and what is confessed. It is impossible without noticing that consciousness itself is not what is confessed. And in this sense, distinction is not just a way by which we can understand something, but the structure of reality itself, which not only exists, but manifests itself, while not being itself in the phenomenon. Reality can be, but only in such a way that this phenomenon will not be reality itself.

Keywords: phenomenon, thing-in-itself, transcendental discernment, critical philosophy.

Настойчивость, с которой Кант указывает на то, что явление не является само по себе и само по себе остается не явленным, подтверждает то, что различающая работа рефлексии не остается только в границах метода, безразличного к содержанию, но служит указанием в сторону настоящего – того, что существует само по себе, того, что само остается тайной, не явленной в своем явлении. Пределом этой различающей работы будет отличие подлинного от неподлинного, того самого (искомого, о чем речь идет) от не того. То, что есть само по себе – это то, что не может быть предметом познавательной (и, наверное, можно продолжить – хозяйственной, социальной и т. д.) деятельности. То, с чем мы ничего не можем («Критика чистого разума») и ничего не должны («Критика практического разума») поделаться. «Сам», «само» – это то подлинное, что мы можем опознать по тому, что то, что осталось у нас в руках – это не оно. И всякая вещь, схваченная нами в явлении, или представленная нам в явлении – это не она сама, не сама вещь. И только благодаря этому она может явиться – оказавшись не самой собой. Самое главное, существенное – это не то, что может быть представлено и дано. Оно существует само по себе, безотносительно к нашему познанию и деятельности. В то же время, явление существует не само по себе, а только относительно нас

и нашего познания. Как познаваемое явление. При этом явление – это та же вещь, та же самая, что и существующая сама по себе, но не как она сама есть, а как явленная нам. Вот во дворе, под окном стоит дерево. Еще прежде, чем я успею (а Кант говорит, надо успевать), заметить разницу между самим и явившимся (наверное, строго говоря, нельзя даже сказать «самим деревом», потому что и само слово «дерево» – это уже некоторый способ представленности), оно уже является, например, американским кленом, расцветшим или наоборот усохшим, и оно доставляет кому-то радость, а кому-то кажется, что оно угрожает его машине, может упасть и т. д. И дело не в том, что нужно как-то по-особому к нему относиться, а дело (первое дело, по поводу первых вещей – метафизика) в том, чтобы заметить, что все модальности нашего восприятия («американский клен», «расцветший», «усохший», «угрожающий машине») могут функционировать потому, что сами вещи уже остались за пределами нашего познающего взгляда. «Вещь в себе» в данном случае, – не какая-то ускользающая от нас «объективная» правда об этом дереве, которая нам не доступна, потому что мы еще не все о нем знаем, а принципиальная невозможность иметь дело с самой реальностью, принципиальная ограниченность (сфокусированность) взгляда. Эта принципиальная (сущностная) невозможность есть основание того, что мы можем что-то знать или не знать о нем (и того, «что» можем знать, и того, «что» не можем знать, и самого «него» как предмета, и нашего отношения – «о...»), или можем или не можем что-то с ним сделать.

В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» Кант говорит о том, что критическая философия (которую он не противопоставляет метафизике, а напротив, считает, что только в критическом трансцендентализме может впервые возникнуть подлинная метафизика) несет не только негативное, но и прямое положительное значение.

«При беглом обзоре этого сочинения может показаться, что оно имеет только негативную пользу, заключающуюся в том, что предостерегает нас против попыток выходить за пределы опыта при помощи

спекулятивного разума... Но эта польза становится положительной, как только убеждаются в том, что основоположения, посредством которых спекулятивный разум отваживается выйти за пределы опыта, на деле имеют своим неизбежным результатом (если присмотреться пристальнее) не расширение, а сужение применения нашего разума, так как эти основоположения, принадлежа, собственно говоря, к сфере чувственности, на самом деле угрожают безмерно расширить ее границы и таким образом вообще вытеснить чистое (практическое) применение разума» [1, с. 28].

Это значит, что смысл критики не сводится к тому, чтобы запретить разуму обращаться к сфере, выходящей за рамки явленного. Критика – не только ограничение разума, но переосмысление оснований, на которых происходит такой выход за пределы опыта. Эти основания – чувственно-наглядные представления, которые складываются в опыте и по образу явлений, и которые мы распространяем на сферу сверхчувственного, представляя в качестве явлений (по подобию явлений) то, что не может быть представлено и явлено. Дело не в том, что разум не может выходить за рамки явлений, а в том, что тот способ, каким он обращается с явлениями, не может быть перенесен на сферу неявленного. Критика – это не просто установление границ познания, но и рассмотрение самого способа познания. И в этом смысле ее задача не сковать разум, а напротив, освободить от наложенных им самим на себя оков чувственности. Расширение сферы разумного познания за рамки явлений тем же образом, каким действует разум в пространстве и времени явлений по законам явлений, будет не расширением, а сужением разума, поскольку ту сферу, которая есть собственная сфера разума, будет полагать в качестве какого-то второго ряда явлений. Но есть ли тогда вообще у разума и у этой собственной сферы разума какое-то содержание? Безусловно, есть. Но это содержание не может быть явлено и представлено. Можно сказать, что это содержание само по себе выходит за рамки противопоставления формы и содержания (ведь и само это противопоставление относится скорее к сфере

чувственности и рассудка: пустая логическая форма получает содержание из созерцания, то есть из чувственного опыта). Подлинная метафизика, в понимании Канта, должна начинаться с того, чтобы заметить, что невозможность представить и познавать в явленности, не означает бессодержательности, и что «содержание» разумного постижения в его собственной, разумной сфере, будет именно таким, что познавать его явно нельзя.

«Поэтому критика, поскольку она ограничивает чувственность, правда негативна, но так как она тем самым снимает препятствие, которое ограничивает или даже грозит вообще упразднить практическое применение разума, то в действительности она приносит положительную, и весьма существенную, пользу, если только убеждаются в том, что существует безусловно необходимое практическое (нравственное) применение чистого разума, при котором разум неизбежно выходит за пределы чувственности, и, хотя для этого он не нуждается в помощи спекуляции, все же должен оградить себя от ее противодействия для того, чтобы не впасть в противоречие с самим собой» [1, с. 28].

Сам разум не будет самим собой, перестанет быть самим собой, утратит себя, если не будет критикой отделен от чувственности. Критика открывает сферу самого разума тем, что отделяет ее от того, что связывает разум со сферой чувственно-наглядного. Тем, что указывает на то в разуме, что не является собственно самим разумом. То есть на те формы и понятия, которые существуют не сами, но в соответствии с какими-то фактическими созерцаниями, и без этих созерцаний будут пустыми, голыми, «только формами». Таковым является, например, пространство: оно не существует само, самого пространства нет, оно существует только как условие данности явлений, как то, в чем являются явления. Некритический (догматический) разум (то есть, наш собственный разум всегда, когда он не обращен к самому себе критически) основывается на забывании того, что пространство, время, категории рассудка, не имеют себя самих, не существуют сами, и представляет их как нечто, что само есть, и все, что является, представляет

как нечто, что само по себе есть. Тем самым, разум незаметно для себя самого, отождествляет явление и само бытие вещей, полагая явление (возможность быть приведенным к чувственно-наглядной представленности) критерием существования. Критическая мысль строится как противодействие этой силе забывания. Критическая мысль – памятование о том, что пространство, время, категории рассудка не существуют сами, и мир явлений – это не сами вещи. Это обращение внимания к первейшему трансцендентальному различию – разотождествлению явлений с вещами, представлений с самой реальностью, предметности с бытием. Трансцендентальное различие несет не только негативный, но и положительный смысл потому, что ставит под вопрос сами понятия положительности и негативности. Вещь – не то, что дано и явлено. А точнее – мы не можем отождествить данное и явленное с вещью.

«Отрицать эту положительную сторону критики – все равно что утверждать, будто полиция не приносит никакой положительной пользы, так как главная ее задача заключается в предупреждении насилия одних граждан над другими...» [1, с. 28].

Критический разум – это страж, ограждающий себя, удерживающий себя для того, чтобы самого себя сохранить. Разумное, в отличие от рассудочного и чувственного, невозможно представить, но это не значит, что его нет. Разум действует в рассудочной и в чувственной сфере как в мире объективных предметов и субъективных представлений, но самого себя не может (и не должен) понимать ни как субъективность, ни как объект. А значит, мир, вещь не могут быть поняты мною сами по себе, поскольку для меня они могут быть только предметами или представлениями. Вся наша познавательная и практическая деятельность осуществляется в отношении между субъективным представлением и объективным предметом, но это не потому, что так устроена сама реальность, а потому, что разум уже представил ее таким образом. Критика отрезвляет, напоминает о том, что этот привычный для нас строй познания является только привычным для нас

строим познания, строим самой реальности. Трансцендентальное различие проясняет наше положение в обе стороны: и я сам не есть субъект, и сама вещь не есть объект.

Одной из постоянных тем Канта было отличие своего трансцендентального идеализма как от субъективного идеализма, так и от эмпиризма. Вещь в себе – это не какая-то теневая сторона вещи, всегда объективно скрытая от моего субъективного восприятия. Это сама вещь до того, как она станет для меня предметом восприятия и познания. Непознаваемость вещи в себе – это не объективная реальность, недостижимая для меня-субъекта, а сама реальность до разделения ее на меня-субъекта и мир-объект. По повседневной (Кант сказал бы «догматической») привычке мы называем реальность объективной, наивно отождествляя действительность с предметно-наглядной данностью. Кантовская критика обращает внимание на то, что сама реальность – не объективно-данное, но и не субъективно-переживаемое, и именно как таковая она остается за границами нашей познавательной активности. Познание становится возможным только в установленных им самим створках субъективно-переживаемого и объективно-данного. Иными словами, познание становится возможным только как познание того, кто перестал быть самим собой, того, что перестало быть самим собой (может быть даже имеет смысл говорить о том, что само деление на «кто» и «что», выделение из реальности «кто» и «что», не достигает самих вещей). Различение вещей самих по себе и явлений – это отличие вещи от самой себя. Вещи, как она является и как есть она сама. Различение вещи как предмета нашего обращения (а потому – стирающейся, истреплевающейся, теряющей вес и значительность) и вещи как неприступной, недоступной, недостижимой для нас, и потому всегда сохраняющейся и остающейся собой.

Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант; пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным, прим. Ц.Г. Арзаканяна. – М.: Эксмо, 2011. – 736 с.

ОТВЕТЫ НА ЧЕТЫРЕ ВОПРОСА КАНТА

Тайсина Эмилия Анваровна

*Казанский государственный энергетический университет,
Казань, Россия*

Аннотация

Отмечая трехсотлетний юбилей Иммануила Канта, мы по-прежнему участвуем в обсуждении поставленных им четырех основных философских вопросов. Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? Что такое человек?

Желая предварительно получить для себя ответ на первый из вопросов, написав для этого небольшую работу, Кант фактически «замолчал» на 11 лет; итогом явилась «Критика чистого разума», за которой довольно быстро появились остальные две «Критики». Четвертый вопрос был добавлен в Лекциях по логике, рассматривался в специальной работе «Антропология с прагматической точки зрения»; он поднимался и во «Всеобщей естественной истории и теории неба».

Все мы серьезно изучали ответы Канта; однако полагаем, что обсуждение не закончено. В отличие от первых трех вопросов, чаще всего дискуссии посвящаются четвертому – вопросу о природе и сущности человека.

Ключевые слова: знание, незнание, разум, мораль, человек-животное-машина.

ANSWERS TO KANT'S FOUR QUESTIONS

Taisina E.A.

State Power Engineering University, Kazan, Russia

Abstract

As we celebrate Immanuel Kant's 300th birthday, we are still engaged in a debate about the four fundamental philosophical questions he posed.

What can I know? What should I do? What can I hope for? What is human being?

Wishing to answer the first question for himself in advance by writing a short work, Kant actually “went silent” for 11 years; the result was the “Critique of Pure Reason”, which was quickly followed by the other two “Critiques”. The fourth question was added in the Lectures on Logic, considered in a special work “Anthropology from a pragmatic point of view”, and it was also raised in the “General Natural History and Theory of the Heavens”.

We all studied thoroughly Kant’s answers; however, it seems that the debate is not over. Unlike around the first three questions, most discussions are devoted to the fourth one – the problem of the nature and essence of human being.

Keywords: knowledge, ignorance, reason, morals, human-animal-machine.

Введение

*...Но и «сидеть на месте» хорошо
только с запасом большого движения в душе.
Кант всю жизнь сидел: но у него было в душе столько
движения, что от «сиденья» его двинулись миры.
В. Розанов.*

На знаменитые четыре вопроса – после Канта – все обычно начинают отвечать сразу с четвертого. Не видя в этом смысла, отвечаю по порядку, выражая полное несогласие с классиком гносеологии трансцендентального идеализма в том, что разум устроен таким образом, будто он предписывает природе законы и затем познает их. Далеко не все в природе случайно; а то, что случайно, не беспричинно, и ее законы науками познаются достоверно. Молодой Кант-географ, например, изучал гидросферу и атмосферу, минералы, флору и фауну и достоверно установил следующие закономерности: движение потоков –

единственный ключ к теории Земли. Намыв морской воды сформировал сушу; материнские породы возникли из останков морских существ. Руслу рек «пришли в такое состояние, которое позволило им притекавшие из окрестностей воды отводить по ровному отлогому стоку до самого моря» [1, с. 101]. Землетрясения распространяются вдоль рек и гор [1, с. 340–341]. Атмосфера – это море «жидкой упругой материи, <...> как бы из слоев различной плотности, которая уменьшается с увеличением высоты» [1, с. 351] и т. д. Кант преподавал науку географию почти полстолетия в родном университете. Что за зигзаг заложила гениальная мысль, чтобы прийти к тому, что разум видит только то, что сам предписал природе неким необходимым образом? Недоверие к опыту, всегда индуктивному? Однако, по счастью, в науке действуют не только эмпирические обобщения, но и «первые *принципы*»: отражения и единства бытия и познания.

Вопреки подозрениям, второй «первый принцип» не раскачивает первый «первый»: они созвучны, поскольку «второй первый» обозначает единство оригинала и его образа.

Я могу знать потенциально все. Принцип единства бытия и познания не на пустом месте был сформулирован; некоторые философы даже принимают мировой порядок за его *рациональность*: “...an object is a rational reality by virtue of its essential form, or structure” («...объект есть рациональная реальность в силу своей сущностной формы, или структуры»), – пишет современный американский философ Майкл Митиас [2, с. 59]. Никак не поддерживая объективный идеализм, все же отмечу его верные утверждения относительно познавательных возможностей человека: “The objects of experience are *depths of being*. Their essence is hidden within their depth. It is revealed in the process of knowing or explaining the nature of the world as an ordered whole...” («объекты опыта – это *глубины бытия*. Их сущность скрыта в их глубине. Она раскрывается в процессе познания или объяснения природы мира как упорядоченного целого») [2, с. 57].

Сила сознания человека – это сила всей Вселенной; я могу познавать и тайны – *как тайны*. Количество нервных связей в мозгу человека сравнимо с количеством протонов во вселенной. Предмет познания зависит от моего избирательного интереса или иных мотивов, релевантных в том или ином отношении. Что я «не могу знать», – так, скорее, поставлен вопрос у самого Канта.

Чтобы отвечать более развернуто, необходимо сначала объяснить или установить, что такое знание и незнание, поскольку у Канта акцент ставился на ограниченности способностей разума. Первое предлагается понимать следующим образом.

Знание можно охарактеризовать как *обнаружение и принятие* («понимание», то есть «имение», присвоение) *бытия, участие* человека в конкретном существовании объекта так, что он (объект) оказывается замещенным, а точнее, он презентирован, *представлен* (*vorgestellt*), *обо-значен* идеальным образом (в обоих смыслах слова «образ» и в обоих смыслах слова «идеальное»)⁴⁵.

Что касается второго – незнания – это не только отсутствие или недостаток информации. Это другая сторона осмысления и в особенности *уточнения* знания в познавательном процессе.

Уже приходилось подчеркивать, что в ходе логической операции *классификации* в виде «деления надвое», путем ограничения, познание стремится к «точке» – последнему, индивидуальному понятию. В ходе этого дихотомического деления все отрицательные понятия (бестелесный, неодушевленный, бесчувственный, неразумный) остаются вне любого анализа. Это, так сказать, «отрицательная логика». В безграничном поле существующего не-опознаваемого не-знания выделяется, «дистиллируется» частица верного знания – единичное понятие (Сократ, Платон, Вергилий).

Продолжая, выскажусь кратко: я могу *надеяться* и надеюсь на разум и добрую волю человека. Жан-Жак Руссо в «Эмиле» и

⁴⁵ Впервые приведено в: *Тайсина Э.А.* К определению знания // Феномены природы и экология человека: материалы международного симпозиума. Казань, 1997.

в «Рассуждение о неравенстве» представил такую максиму: Люди злы, но человек добр.

Сократ считал этические добродетели различными видами знания; разум для него был не только орудием мысли, но и основой нравственной жизни, этической ценностью. Такое сближение интеллекта и морали и ныне не кажется мне ошибочным.

Хорошо известно, что Аристотель в «Никомаховой этике» ввел различие между практическим и теоретическим разумом (VI, 8, 1143a35–b5). В трактате «О душе» высшей добродетелью для созерцательной части души он назвал мудрость (*sophia* – теоретическая мудрость), а для рассуждающей части – *phronêsis* (практическая мудрость). Вместе эти две способности составляют интеллектуальную добродетель.

В тесной связи с этим – надо *верить* в себя и человеческую солидарность. Эта вера определит любой мой *поступок* как моральный.

Далее, здесь нужно вспомнить ответы на четвертый вопрос *самого Канта* в «Естественной истории и теории неба»: «Довольно рано развиваются у человека те способности, при помощи которых он может удовлетворять потребности, вызываемые его зависимостью от внешних вещей. У некоторых людей развитие на этой ступени и останавливается... Кажется, что человеческое существо создано для того, чтобы подобно растению впитывать в себя соки и расти, продолжать свой род, наконец, состариться и умереть. Из всех существ человек меньше всего достигает цели своего существования, потому что он тратит свои превосходные способности на такие цели, которые остальные существа достигают... гораздо надежнее и проще». [1, с. 249].

Сопоставим его с мнением других философов: как классиков, так и современных мыслителей.

Человек – существо (такое-то).

Человек – существо разумное.

Sapiens – дефинитивный признак человека – это латинское прилагательное III склонения, имеющее одинаковое окончание для

мужского, женского и среднего рода, переводится как «обладающий/щая/щее разумом». Это *субстантивированное* прилагательное, как по-русски «ученый» или «мудрый»; я полагаю, только оно и объединяет интеллект и *нравственность* – в норме.

Человек есть “*animal implume, bipes, latis unguibus*”. Эта средневековая формула – перевод на латынь анекдота о Платоне и молодом кинике. От схоластов мы получили в наследство практически того же самого древнегреческого петуха: человек – двуногое существо с мелодичным голосом, с плоскими ногтями и без перьев, смеющееся (Владимир Соловьев), символизирующее (*animal symbolicum* Кассирера), играющее (*homo ludens* Йохана Хейзинги).

А также это существо обещающее (Ницше).

А сверх того, существо скучающее (Фромм).

И эгоистическое. Последнее не хорошо и не плохо, это *так*.

Знакомая языковая игра:

– Привет!.. Ой (ох, ах), я не слишком рано (не вовремя) пришел (пришла, звоню, позвонил)?

– Нет, мы уже встали (еще не ложились, с утра на ногах, я как раз собралась, все в порядке, он уже на работе) и т. д.

Это простейшая обыденная иллюстрация чистой монеты эгоизма, или, как прежде говаривали, *эготизма*. Оба или все коммуниканты с детства обучены обмену формулами вежливости; но *подсердечно* они также *знают*, что эти формулы – обход природного эгоизма ради поддержания хороших отношений, необходимых в общежитии. Если бы это было не так, простодушный ответ природного альтруиста звучал бы иначе: «Да, вы вторглись в мою приватность (помешали, разбудили, прервали, отвлекли), но я так рад! (счастлив! доволен!)» и т. п. Это, кстати говоря, был бы и правдивый ответ, в силу природного стремления человека и быть в уединении, и в группе единоплеменников, а лучше единомышленников.

Добрейший В.В. Розанов рассматривал этот вопрос. «Эгоизм – не худ; это кристалл (твердость, неразрушимость) около «я».

И, собственно, если бы все «я» были в кристалле, то не было бы хаоса, и, следственно, «государство» (Левиафан) было бы почти не нужно» [3, с. 91].

Все же – что такое человек? Это существо, обладающее следующими признаками:

- 1) особая конституция (например, анацефал – это не человек);
- 2) способность жить в городе-государстве (*дзоон политикон* Аристотеля);
- 3) разумность (дефинитивный признак);
- 4) особый дар – членораздельная речь (собственный признак).

Аристотель: «Что человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные, ясно из следующего: природа, согласно нашему утверждению, ничего не делает напрасно; между тем один только человек из всех живых существ одарен речью» [4, с. 379].

Но животные в своем роде обладают всем тем же самым; разница в степени. Многие из них имеют четыре конечности и голову; многие живут в стадах и стаях; многие (приматы, слоны, дельфины) обладают мышлением; наконец, животные общаются при помощи разнообразных сигналов, причем их «язык» может насчитывать сотни и тысячи единиц (в отличие от, например, наших студентов, когда они с лекции отправляются в рекреацию).

Тогда остается единственное различие – изготовление орудий.

Бенджамин Франклин определял человека как “a tool-making animal”, как «животное, делающее орудия» (Маркс. Капитал, гл. V)⁴⁶. Вспомним: «Как... были бы возможны открытия учений, изобретения наук, собрания граждан, сооружения зданий и многие другие дела...? Все это... зависит в принципе не столько от силы ума, сколько от руки, органа органов». Нет, это не Энгельс. Это Джордано Бруно. «Тайна

⁴⁶ «Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы... отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове..., то есть идеально» (Маркс. Капитал, гл. V).

Пегаса с приложением Килленского осла» [5, с. 492]. Но Энгельс писал похожим образом⁴⁷.

Это замечательное отличие; однако не забудем о волне «цифрового цунами». Компьютеры проходят глубокое обучение прямо сейчас, и они способны к производству, хотя не обладают естественной силой человеческой руки или человеческого ума. Как сказал В. А. Лекторский, выступая в сентябре сего года на IV съезде Российского общества истории и философии науки, состоявшемся в Вологде, настало время выделить и *четвертую* форму рациональности, то есть *цифровую* (огромный объем памяти, исчисление «больших данных» и т. д.). Отвечая на вопрос И.Т. Касавина – рациональность искусственного интеллекта это «рациональность» ли? – я бы сказала: да, это, несомненно, рациональность. *Но не разум.*

Категория человека и человек как genus.

Единство онто- и филогенеза человека роднит его со всем живым миром Земли. Однако, например, такой философ, как Хайдеггер, предлагал отвлечься от этого обстоятельства: «Сверх того и прежде всего надо еще наконец спросить, располагается ли человеческая сущность – а этим изначально все решается – в измерении живого, *animalitas*». [6, с. 321].

Ответ: нет, человеческая сущность принадлежит иному царству, нежели человеческая природа; Reason is the Essence of Human Nature (*Mitias*); именно поэтому любой из нас есть существо драматическое, чья природа принадлежит материальному, а сущность – идеальному миру.

«Каковы отличительные признаки человеческого в человеке? Разум, воля и сердце», – полагал Л. Фейербах. «В воле, мышлении и чувстве заключается *высшая, абсолютная сущность человека* как такового и единственная цель его существования» [7, с. 25].

⁴⁷ «Число и общее расположение костей и мускулов одинаковы у обоих, и тем не менее даже рука первобытнейшего дикаря способна выполнить сотни работ, недоступных никакой обезьяне. Ни одна обезьянья рука не изготовила когда-либо хоть бы самого грубого каменного ножа» (Энгельс. Роль труда в процессе очеловечивания обезьяны).

В этом же ключе мыслит и современный философ: “...The unity of intellectual, affectional, and volitional capacities is the ontic source of its rational nature, and this nature is in turn the ontic source of the rationality of the actions human beings perform” («...Единство интеллектуальных, аффективных и волевых способностей является онтическим источником его рациональной природы, а эта природа, в свою очередь, является онтическим источником рациональности действий, совершаемых людьми») [6, с. 51].

Но это опять-таки не то... или не все... предупреждал же Хайдеггер – человек считается «разумным живым существом», *animal rationale*. Эта дефиниция не ложна. ...Мы всегда сумеем при этом высказать о человеке что-нибудь верное. Но... человек тем самым окончательно вытесняется в область *animalitas*, даже если его не приравнивают к животному, а наделяют каким-нибудь специфическим отличием» (как допускает сам этот философ, «способностью оперировать понятиями» или «способностью пользоваться категориями»). Однако тогда человек «не домысливается до *humanitas*». [6, с. 320]. Известно предложение самого Хайдеггера: человек – это стояние в просвете бытия.

Более вразумительно предложение М. Митиаса: “...It is in principle impossible for the human mind to perform a predominantly intellectual, affectional, or volitional act, singly or independently, because the mind is not composed of compartments” (...В принципе невозможно, чтобы человеческий разум выполнял преимущественно интеллектуальный, аффективный или волевой акт, отдельно или независимо, потому что разум не состоит из отдельных отсеков) [2, с. 51].

Однако все же это не определения человека, а характеристики, описания, примеры, то есть приемы, заменяющие определение. Джон Локк в свое время даже назвал идею человека «неясной и спутанной».

«Представьте себе, что в сумерки или во время густого тумана вы видите два предмета, стоящие прямо и имеющие приблизительно размеры и очертания обычного человека. ...Вы не можете видеть, что

в действительности один из них – статуя, а другой – человек. Разве это не две неясные и спутанные идеи?» [8, с. 387].

Это отрывок из Ответа на Второе письмо епископа Вустерского. В Ответе на Третье письмо язвительный Локк парирует критику лорда Стиллингфлита, ака епископа: «Я думаю, что вы первый, кто предполагает, что человек может быть настолько безрассудным, чтобы подвергать сомнению, является ли он человеком или нет, и в то же время настолько рассудительным, чтобы его можно было считать способным поддаться убеждению в этом или в чем-либо ином посредством увещаний разума. Это, думается мне, немногим отличается от предположения, что человек может быть в одно и то же время в своем уме и не в своем уме» [8, с. 417].

Однако все же автор наилучшей и наиболее полной материалистической гносеологии эпохи Просвещения полагает, что идея человека не останется фатальным образом без осознания ее содержания, анализа дефинитивных свойств и без обретения устойчивого определения.

«Я не отрицаю, а, наоборот, утверждаю, что я могу иметь ясную и отчетливую идею человека..., хотя бы люди не пришли еще к согласию относительно определенной идеи, замещением которой должно являться слово «человек» [8, с. 421].

Пока же, на мой взгляд, неотразимым является понимание человека великим Демокритом. Секст Эмпирик, наилучший из скептиков, однако, отнесся к нему более чем критично: Фр. 263. *Секст adv. math.* «Демокрит... попытался высказать мысль [дать понятие о человеке], но не мог сказать ничего большего, кроме неискусного определения, [а именно], он сказал: «Человек есть то, что все мы знаем» [9, с. 148].

У самого Секста во «Второй книге Пирроновых положений» добавлено: «Так, Демокрит говорит, что человек – то, что мы все знаем. Но так не узнаем человека... некоторых же людей мы не знаем, поэтому они не будут людьми» [10, с. 264].

Заключение

«Человечество затратило колоссальные усилия для того, чтобы выработать общее понятие человека... Понимание единого человечества, а, следовательно, и общее понятие человека окончательно выработалось только в XIX в.» [11].

Может быть, я ошибаюсь, но это понятие – Homo sapiens.

Может ли тогда кто-то другой (смышленное животное или машина) быть sapiens?

По-моему, не может.

Если, по Боэцию (и Порфирию), дефинитивный признак из всех собственных самый собственный, как он может покинуть свой вид?

Никак. Ему незачем покидать свой вид. В любом определении субъект (*S*) и объект (*O*) по объему совпадают.

Литература

1. *Кант И.* Сочинения: в 6 т. / И. Кант. – М., 1963. – Т. I.
2. *Mitias M.H.* Human Dialogue / М.Н. Mitias. – Berlin: Peter Lang GmbH; Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2023. – 201 p.
3. *Розанов В.В.* Уединенное / В.В. Розанов. – М.: Издательство политической литературы, 1990. – 542 с.
4. *Аристотель.* Политика / Аристотель // Сочинения: в 4 т. – М., 1984. – Т. IV.
5. *Бруно Дж.* Тайна Пегаса с приложением Килленского осла / Дж. Бруно // Диалоги. – М., 1949.
6. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
7. *Фейербах Л.* Сущность христианства / Л. Фейербах // Сочинения: в 2 т. – М.: Наука, 1995. – Т. II. – 425 с.
8. *Локк Дж.* Ответ г. Локка на возражения его высокопреподобия лорда епископа Вустерского... / Дж. Локк // Избранные философские произведения: в 2 т. – М.: Издательство социально-экономической литературы, 1960. – Т. II. – 532 с.

9. Материалисты Древней Греции. – М., 1955. – 238 с.
10. Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений / Секст Эмпирик // Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1976. – Т. II. – 421 с.
11. Кантиана // Официальный сайт Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта. – URL: <https://kantiana.ru/universitys/kant300/filosofiya-kanta/> (дата обращения: 13.09.2024).

УДК 140.8

ПРИРОДА И РОЛЬ НРАВСТВЕННОГО И ЭСТЕТИЧЕСКОГО: ЕДИНСТВО ОНТОЛОГИЧЕСКОГО И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДОВ

Ташлинская Елена Шамильевна

*Ульяновский государственный технический университет,
Ульяновск, Россия*

Аннотация

В статье анализируется специфика взаимодействия бытия Нравственного и Эстетического: оба начала существуют в режиме сохранения и воспроизведения всех составляющих; появление новых составляющих не умаляет достоинства уже имеющихся, они сосуществуют в состояниях одновременности, взаиморазвития и взаимодополнения, разноосмысленности и понимания, обогащения и уплотнения; целостность их структурирована в виде системности и полифоничности; обретение ими статуса со-бытия, единичного и уникального задает плюральность; содержание их контекстуально и метафизично, выражает единство конкретного и всеобщего. Парадокс функционирования Нравственного и Эстетического состоит в том, что в качестве идеалов они задают модель поведения человека в конкретных ситуациях, но не всякая модель подкрепляется практикой.

Автор раскрывает специфику гносеологического подхода к вопросу взаимодействия нравственного и эстетического, а также онтологическую сущность и содержание процессов этого взаимодействия.

Ключевые слова: Нравственное, Эстетическое, аксиологемы, метод, онтологический и гносеологический подходы, ценность, идеал.

THE NATURE AND ROLE OF THE MORAL AND AESTHETIC: THE UNITY OF THE ONTOLOGICAL AND EPISTEMOLOGICAL APPROACHES

Tashlinskaya E.Sh.

Ulyanovsk State Technical University, Ulyanovsk, Russia

Abstract

The article analyses the specificity of interaction between being Moral and Aesthetic: both phenomena exist in the mode of preservation and reproduction of all components; the emergence of new components does not diminish the dignity of the existing ones, they coexist in the states of simultaneity, mutual development and complementarity, diversity of meaning and understanding, enrichment and compaction; their integrity is structured in the form of systemicity and polyphony; their acquisition of the status of co-existence, singular and unique sets plurality; their content is contextual and m The paradox of the functioning of the Moral and Aesthetic is that as ideals they set a model of human behaviour in specific situations, but not every model is supported by practice.

The author reveals the specificity of the epistemological approach to the problem of interaction between moral and aesthetic, as well as the ontological essence and content of the processes of this interaction.

Keywords: Moral, Aesthetic, axiologemes, method, ontological and epistemological approaches, value, ideal.

Проблема понимания ценностей возникает в эпоху кризиса общества, переоценки культурных традиций, разрушения прежней идеологии, усиления интереса к ценностной проблематике, что выражается в поиске всеобщих, универсальных свойств бытия.

Нравственное и Эстетическое выступают наряду с понятиями “unum” (единство), “verum” (истина), “bonum” (благо). Основная проблема в описании Нравственного и Эстетического состоит в разумном объединении онтологического и гносеологического направлений. Заслуга И. Канта состоит в том, что он обнаружил взаимосвязь метода и объекта исследования. Сегодня особенно актуален этот подход.

Природа Нравственного и Эстетического имеет сверхчувственный, трансцендентный характер. Способы реализации их социальные, проявление и фиксация происходит в человеческом опыте, социальных программах, передается воспитанием. Это ценностные образования, они существуют объективно и *a priori*, являясь неким идеалом, могут выступать в качестве практического императива. В суждении о ценности есть субъективное содержание (психическая составляющая) и объективное существование (надситуативное значение).

Нравственное и Эстетическое, предлагая «образы», «модели» Совершенного, выражают высокие помыслы, надежды на лучшее устройство жизни. Нравственное и Эстетическое вечны, фундаментальны, всеобъемлющи, универсальны, объективны по своему содержанию, проявляются в мировоззрении. Место Нравственного и Эстетического в системе ценностей и их роль в социуме коррелируют.

Нравственное и Эстетическое являются аксиологемами, универсалиями, синтезирующими элементы чувственного и рассудочного, сенситивного и рационального, реального и идеального, значимости и идеала, сущего и должного, ноуменального и феноменального. Они выражают единство должного и сущего, объективного и субъективного, теоретического и прагматического, образуют целостность, что выражено понятием «*калокагатия*». В реальной человеческой жизни

«прекрасное» и «благое» обнаруживают сходство (ср. др.-рус. «благолепие»).

По И. Канту, условная красота в высшем своем выражении приобретает нравственное значение: эстетическое суждение сближается с моральным, прекрасное с возвышенным. Эстетическое, если общезначимо, универсально, то не свободно от морального интереса (героизм, патриотизм возвышенны). Эстетическое и по форме и по содержанию связано с требованиями нравственности. Если это взаимодействие нарушается, то возникает «нравственность (поведение) без добродетели, вежливость без благосклонности, приличие без честности» [1, с. 211].

Нравственное и Эстетическое – система социально и личностно значимых ценностей, идеалов, норм, принципов, отношений, программ и моделей деятельности, ценностных ориентаций. Данные универсалии имеют всеобъемлющий характер, пронизывают и теорию, и практику; связаны с рефлексией над основаниями человеческого существования, есть «сознание сознания жизни, то есть сознание жизни второго уровня» [2, с. 90].

Структура Нравственного и Эстетического включает в себя теоретический и обыденно-практический уровни; исторические формы развития. В обыденном сознании употребление терминов практически тождественно-синонимично, однако в академической традиции они строго различаются [3]; данные понятия имеют как разграничения и отличия, так обладают и взаимозаменяемостью, семантической близостью, взаимозависимостью и взаимодополнительностью [4].

Они имеют большое эвристическое значение, являя собой «нечто большее, чем представления (или их сумма) о конкретных вещах. Общие понятия обладают некоторой самостоятельностью, субстанциональностью по отношению к эмпирическим вещам и представлениям о них» [5, с. 15]. Им присущ характер долженствования. Эта традиция идет еще от Платона. Им свойственна рецитативность, высшие *идеи*

ценности (Истина, Добро, Красота), пребывающие на метаэмпирическом уровне, именуются трансценденталиями.

Общность их восприятия: имеют всеобщий, универсальный характер; свободны от практического интереса; являются формой целесообразности предмета, поступка, явления; не всегда требуют понятийного обоснования, выступают как естественный процесс любования, наслаждения или необходимого, должного в качестве само собой разумеющегося; по своему содержанию возвышенны; чувственно-сверхчувственны.

Эстетическое и Нравственное в чистом виде не существуют, поскольку «чистое восприятие есть абстракция» [6, с. 17]. Эстетическое и Нравственное существуют в партикуляриях, в типичных ситуациях, пребывают одновременно в интеллигибельном мире как духовной действительности и в социальной реальности. Суть их распознаваема в творчестве и сотворчестве, но не отождествляется с ними.

Идея (красоты и блага) вечна, неизменна, постоянна. Социум накладывает отпечаток на суждения, вкусы, предпочтения; репрезентирует идеи. Вкус относится не только к чувственности, но есть суждение, в котором возникает связь особенного с общим. И. Кант эстетическое суждение называл «рефлектирующим», исходящим из особой чувственной данности, но претендующим на всеобщность.

Нравственное и Эстетическое противоречивы, не самоценны, связь их не абсолютна, характеризуют процесс совершенствования человека, реализуются в качестве достижения *идеала*. Основой их единения является Дух и внутреннее самоощущение, самосознание. Нравственное и Эстетическое есть реализация самой жизни, ее движения к идеалу. Они выражают отношения, возвращенные культурой, которая исходит из подлинно человеческих родовых начал в жизни. Нравственное и Эстетическое выступают не только как гносеологические понятия, но прежде всего как онтологические реалии: эмоциональные переживания; отношения, различные взаимосвязи, устанавливаемые на основе чувственной и разумной регуляции.

Эстетическое выражение нравственного достоинства есть идеал: «Подлинный идеал красоты состоит в «выражении *нравственного*»; это можно сопоставить с более поздним учением об эстетических идеях и красоте как символе нравственности» [7, с. 91]. Красота (как высшее проявление Эстетического) символизирует нравственное. Неизменность свойств идеи красоты имеет особое значение для развития душевных качеств человека: «идея как таковая, то есть бытие сущего, приобретает черты того, что делает пригодным для...» [8, с. 162]. Красота синонимична правде. В русской философской мысли правда – это синтез истины и справедливости. Формула «Истина + Добро = Красота» утверждает, что соединение разума и нравственности дает эстетическое совершенство (почти божественное). По Хайдеггеру, истинная добродетель опирается только на принципы: «*Это есть чувство красоты и чувство достоинства человеческой природы*» [8, с. 138]. Эстетическое объединяет в себе здравый смысл, красоту, благородство и удобство, справедливость и философскую мудрость. Платон в содержание понятия «красота» ввел интеллектуальные и моральные элементы.

Нравственное и Эстетическое (как *регулятивные принципы* и высшие ценности) сохраняют свою безусловность, то есть абсолютный и универсальный характер, ценностное звучание и императивное содержание. Способ взаимосвязи Нравственного и Эстетического – *формы*, виды творчества. Бытийная характеристика Нравственного и Эстетического – *о-формление* в качестве ценностей (объективное содержание, сущность) и значимости (субъективная составляющая, существование, экзистенциальные состояния, переживание). Гносеологический аспект анализа Нравственного и Эстетического – оформление в виде исторически определенных понятий, этических и эстетических систем и учений, видов искусства и функционирование в модусах сущего и должного, возможного и действительного.

Онтологически эволюция ценностей выражается в стремлении осуществиться в качестве целостной личности, проявить и реализовать

идеалы; гносеологически – во взаимодействии различных видов и жанров искусства, технической эстетики, художественного и морального дизайна, в создании этических теорий, в их взаимоопределении и взаимопроникновении.

Интуиция, иррациональное сближают Эстетическое и Нравственное [9]. По Р. Декарту, телесное выражается в явлениях, связанных с самосознанием, каждый элемент внешнего мира репрезентируется в содержании актов сознания, а самопознание внутреннего мира является условием познания внешнего, что и достигается в интуиции.

Нравственное и Эстетическое содержат необходимость в себе, то есть предстают как цель вне целесообразности; связаны со сферой автономности человеческого существования, детерминированного природными и социальными условиями. Невозможно выработать одни правила на всех и на все времена. Однако имеет место доктринальность, категоричность, императивность, нормативность. Феномен заключается в том, что человек желает сохранить свою идентичность, остаться самим собой, при этом стремится стать другим (меняется и мир).

Становление Нравственного и Эстетического происходит в результате взаимодействия социальных и биологических детерминант. Но *генезис* Нравственного и Эстетического связан с культурой, надприродным, трансцендентным началом, что проявляется в механизмах их реализации. Фактически получается, что «при ближайшем рассмотрении онтологическая проблематика – это не что иное, как «перевернутая» гносеология» [10, с. 43]. Онтология вне соотнесенности с теоретическим знанием, со способностью оценки, с поступком человека лишена смысла (по Канту). Чувственно данное оформляется в категориях «качество», «количество», «отношение», «модальность».

По гносеологической природе Нравственное и Эстетическое аналогичны истине, но отличаются своей сущностью (онтологическим статусом) и назначением, имеют теоретическое описание

и прикладной характер. Пути постижения: эмоциональный; рациональный; иррациональный.

Отличительные особенности Нравственного и Эстетического можно систематизировать по *предмету, оценкам, методам, механизмам, способам функционирования, результатам, роли* в социуме и значении для отдельного человека.

Отличие Нравственного и Эстетического состоит в качественных признаках, которые налагают отпечаток на *способ функционирования* в определенной структуре (природной, социальной, духовной) и *формы реализации*.

Эстетическое характеризуется отсутствием непосредственной заинтересованности, игровыми элементами, активностью, самооценностью, то есть оно лишено прагматически-утилитарного интереса; ему присущи внутренняя свобода, раскрепощение, любовное отношение, стремление углубиться, постичь внутреннее содержание («вещь в себе»), «жизненность», пассивность и незаинтересованность [11, с. 277].

Расхождение обнаруживаем также в *способах реализации*. В основе эстетического опыта – созерцание. Благо соотносится с практической пользой. Различие наличествует и в *механизмах* их осуществления: Эстетическое нормативно, критериально, самодостаточно (Ф. Шиллер, «эстетическая видимость»). Моральным признается поступок, совершаемый по разумению, как всечасный и вездесущий («нравственный», то есть «разумный»).

Отличия Нравственного и Эстетического могут быть представлены и как историко-темпоральные характеристики генезиса Нравственного и Эстетического (эпоха возникновения, условия и предпосылки их становления различны); и как способы освоения и познания действительности, формы отражения и средства изучения явлений; Нравственное обладает потенциалом действенности, категоричности, не «нейтральности»; Эстетическое и нравственное в разной степени и форме зависят от социально-экономических отношений. Это

проистекает из специфики их *происхождения и природы; функционального назначения; предмета и оценок; методов* выявления. Эстетическое относится преимущественно к единичному, конкретному, индивидуальному. Нравственное восходит и к конкретному факту, но и к общему, всеобщему. Эстетическое (как принцип красоты) и Нравственное (как отношение) играют роль *методологических регулятивов*.

Сходства и различия Нравственного и Эстетического, их взаимосвязь афористично выразил Ф. Бэкон: «Добродетель есть не что иное, как внутренняя красота; красота – не что иное, как внешняя добродетель». По Канту же, подлинным художественным вкусом обладает человек, наделенный моральным сознанием, возвышенное возникает в соединении нравственного и прекрасного. И именно так происходит соединение когнитивного, интуитивного и практического разума.

Литература

1. *Кант И.* Критика способности суждения / И. Кант // Сочинения: в 6 т. / под общ. ред. В.Ф. Асмуса. А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. – М.: Мысль, 1966. – Т. 5. – 564 с.

2. *Гусейнов А.А.* Этика / А.А. Гусейнов // Вопросы философии. – 1999. – № 8. – С. 81–91.

3. *Кефели И.Ф.* Нравственность и культура поведения / И.Ф. Кефели // Социально-политический журнал. – 1995. – № 6. – С. 98, 100; *Смоленцев Ю.М.* Особенности морального отчуждения / Ю.М. Смоленцев, Т.И. Пороховская // Вестник Московского государственного университета. Серия 7. – 1995. – № 1. – С. 50.

4. *Гусейнов А.А.* О статусе этики в современном обществе / А.А. Гусейнов // Философские науки. – 1996. – № 1-4. – С. 179; *Кефели И.Ф.* Нравственность и культура поведения / И.Ф. Кефели // Социально-политический журнал. – 1995. – № 6. – С. 100.

5. *Перов В.Ю.* Возможность и необходимость морально-практической философии / В.Ю. Перов // Вестник Санкт-Петербургского

государственного университета. Серия 6. – 1996. – Вып. 3. – № 20. – С. 14–18.

6. *Гадамер Х.-Г.* Актуальность прекрасного / Х.-Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1991. – 368 с.

7. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер; пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

8. *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер; пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 448 с.

9. *Мур Дж.* Принципы этики / Дж. Мур; пер. с англ. Л.В. Коновой. – М.: Прогресс, 1984. – 327 с.; *Кроче Б.* Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика / Б. Кроче; пер. с итал. В. Яковенко; авт. предисл. А.Е. Махова. – М.: Intrada, 2000. – 171 с.

10. *Брысина Т.Н.* Философия как метафизика: методические указания и рекомендации к семинарским занятиям по философии / Т.Н. Брысина. – Ульяновск: Издательство Ульяновского государственного технического университета, 1997. – С. 12–19.

11. *Выготский Л.С.* Педагогическая психология / Л.С. Выготский. – М.: Педагогика, 1991. – 480 с.

**КАНТИАНСКАЯ ТЕМА
В ПОЗДНЕЙ СЕМИОТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ Ю.М. ЛОТМАНА
(КОНЕЦ 1980-Х – НАЧАЛО 1990-Х ГОДОВ)⁴⁸**

Тесля Андрей Александрович

*НОЦ «Центр исследований русской мысли» Института образования
и гуманитарных наук Балтийского федерального университета
имени Иммануила Канта, Калининград, Россия*

Аннотация

В статье анализируется трактовка Лотманом кантовского и гегелевского подходов как противостоящих моделей смыслопорождения в рамках прагмасемантики. Предпринимается интерпретация выстраиваемой Лотманом в его позднем труде «Культура и взрыв» подхода как попытки преодолеть устанавливаемое им противопоставление эпистемологического и прагматического. Особенное внимание уделяется оригинальной трактовке Лотманом «предсказуемости», фактически совпадающей с «[вполне] объяснимым», объясняемым без значимого остатка, эпистемологически прозрачным. Философско-исторически своеобразная трактовка Лотманом Канта и Гегеля оказывается, по нашему мнению, не только объясняемой конкретно-исторически, но и задающей продуктивное напряжение (в том числе за счет стремления Лотмана к социально-политической актуализации своих поздних теоретических воззрений). Поздняя теория Лотмана предстает как попытка уже эксплицитного включения в философский контекст и одновременно нового развертывания за счет взаимоналожения синхронных и диахронических понятийных схем, то есть выступая примером своей же собственной теории.

⁴⁸ Работа выполнена в рамках гранта РНФ (№ 22-18-00591) «Прагмасемантика как интерфейс и операционная система смыслообразования» в Балтийском федеральном университете имени Иммануила Канта.

Ключевые слова: история семиотических учений, кантианство, прагмасемантика, смыслопорождение, советское гегельянство.

**KANTIAN THEME
IN Y.M. LOTMAN'S LATE SEMIOTIC THEORY
(LATE 1980S – EARLY 1990S)**

Teslya A.A.

*Research Center for Russian Thought, Institute for Education and Humanities,
Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia*

Abstract

The article analyses Lotman's interpretation of Kantian and Hegelian approaches as opposing models of meaning creation within the framework of pragmasemantics. The interpretation of Lotman's approach in his later work "Culture and Explosion" as an attempt to overcome the opposition between epistemological and pragmatic established by him is undertaken. Particular attention is paid to Lotman's original treatment of "predictability", which actually coincides with "[quite] explainable", explained without meaningful residue, epistemologically transparent. Lotman's philosophically and historically peculiar treatment of Kant and Hegel turns out, in our opinion, not only to be explicable concretely-historically, but also to set a productive tension (also due to Lotman's striving for a socio-political actualisation of his late theoretical views). Lotman's late theory appears as an attempt of explicit inclusion into the philosophical context and at the same time a new unfolding through the interposition of synchronic and diachronic conceptual schemes, that is as an example of his own theory.

Keywords: history of semiotic doctrines, Kantianism, pragmasemantics, meaning creation, Soviet Hegelianism.

Насколько мы можем судить по опубликованным источникам — сугубо философская проблематика не привлекала внимания

Ю.М. Лотмана на протяжении большей части его научного творчества. Точнее – не привлекала эксплицитно⁴⁹, что имело свои последствия и для внутренней (имманентной) логики развития.

Обращаясь к банальным, но требующим все-таки для точности понимания, сюжетам, отметим: избегание непосредственного касания философской проблематики было в 1950–1980-е гг. связано со стремлением избежать предопределенного столкновения с официальным/официозным философским пространством. Иными словами, в ситуации 1960–1980-х гг. определение предмета интереса (напр., внимания ко «вторичным моделирующим системам») нейтрализовало (по крайней мере отчасти, лексически) область занятий, и, в свою очередь, не вынуждало соответствующие философские инстанции и институты реагировать на происходящее, так или иначе определять свое отношение к новым теоретическим построениям, в противном случае оказывавшееся прямой профессиональной обязанностью.

В полумемуарном очерке жизни и творчества Ю.М. Лотмана его старый друг, а некоторое время и непосредственный начальник Б.Ф. Егоров [2] останавливается на отношениях с философами Тарту и радости по установившемуся *modus vivendi*, их нейтральности (а в случае Л.Н. Столовича – и известного созвучия) по отношению к исследованиям филологов (см. примечательный в этом отношении мемуарный очерк [3]). Напомнить этот контекст было необходимо именно в силу того, что эта «нейтрализация», выведение своих

⁴⁹ Эксплицитно был представлен лишь историко-философский план (в исследованиях радикальной проблематике, в работах, связанных с Жан-Жаком Руссо и руссоизмом), к тому же в историко-культурной перспективе, то есть прочтении философских текстов как влияющих на время или выражающих его, где исторический интерес выступал определяющим. Впрочем, это ограничение в свою очередь требуется если не отменить, то во многом переопределить, поскольку советская гуманитария (частью которой был Лотман) не только включала в режимы письма и чтения сложную систему аллюзий, но и, одновременно, в рамках эксплицитного устройства знания предполагала и декларировала актуальность тем и сюжетов, в том числе актуальность политическую (хотя бы в самом широком смысле – например, настаивая на неравноценности внимания к персонажам «прогрессивным» и не являющимися таковыми и необходимость в обосновании своего предмета доказать историческую прогрессивность изучаемого явления) (см. примечательный идеологический скандал, связанный с уравниванием в элементах оформления книги Н.Я. Эйдельмана издательством «Книга» идеологически разнзначных персонажей [1, с. 208–217]).

исследований из поля всякого содержательного обсуждения на философском уровне (грозивших идеологическими оценками, не обещающими ничего хорошего и в лучшем случае признающих и так делаемое имеющим право на существование), означало и то, что философская проблематика оказывалась непроговариваемой (и тем самым непромысливаемой вполне, ограничиваясь минимальными шагами). Здесь можно видеть степень разрыва между европейской (в первую очередь французской и итальянской) семиотикой, активно вовлеченной в философские споры 1960–1970-х гг. – и советской, избегавшей в целях деполитизации любой философской проблематики. Таким образом, эксплицитное обращение к философскому происходит у Лотмана уже тогда, когда в западноевропейском контексте, напротив, основные споры успели состояться. Отсюда же само обращение в первую очередь ориентировано на поздне-советский/ранне-постсоветский контексты. И тем не менее данное историзирующее прочтение (которое важно и нужно продолжить именно сугубо в исторической плоскости) не исчерпывает, на наш взгляд, содержание философских отсылок и построений в позднем творчестве Лотмана.

Для последующего анализа (преимущественно синхронистического) мы остановимся лишь на одной работе Лотмана, его монографии 1992 г. «Культура и взрыв» (являющейся одновременно и опытом подведения итогов, и попыткой наметить дальнейшие перспективы развертывания исследований, при этом как в плоскости теоретической, так и включая даже непосредственный анализ политической ситуации последних лет и их перспектив).

Работа начинается характерным «жестом присоединения», утверждением, что проблематика «отношения языка в неязыковой реальности» восходит, по существу, к Канту [4, с. 8]. На первый взгляд последующая трактовка Канта выглядит несколько экзотично: «исходно предполагается существование двух степеней объективности мира: мира, принадлежащего языку (то есть объективного, с его точки зрения), и мира, лежащего за пределами языка» [4, с. 9]. Однако нетрудно

заметить, что трактовка философии Канта Лотманом оказывается тесно связана с «диаматом», аргументом о «непознаваемости “вещи-в-себе”», преодолеваемой в ходе научного развития и т. п. рассуждениями, которые легко найти в «Анти-Дюринге» и восходящей к нему традиции. Развертывая свое понимание Канта, Лотман утверждает: «внешняя реальность была бы, согласно представлениям Канта, трансцендентальной, если бы пласт культуры обладал одним единственным языком. Но соотношения переводимого и непередаваемого настолько сложны, что создаются возможности прорыва в запредельное пространство» [4, с. 42]. «Размыкание» оказывается возможно, «если в центре нашего мира мы поместим не одно изолированное «я», а сложно организованное пространство многочисленных взаимно соотнесенных “я”» [4, с. 42]. При этом остается за скобками статус этого, никак не проясненного «пространства», что дает «многочисленным <...> “я”» возможность взаимно соотноситься⁵⁰.

В конструкции «Культуры и взрыва» вторая фигура, противостоящая Канту, появляется существенно позже – однако напряжение задано уже в самом начале: это трактовка двух пониманий развития – как развертывания (изначально данного, его реализация вовне, «воплощение») и как творчества принципиально нового. Только в третьей главе он называется, при этом весьма примечательным образом: «С позиций носителя Разума, занимающего по отношению к процессу внешнюю точку зрения (таким может быть Бог, Гегель или любой философ, овладевший «единственно научным методом») <...>» [4, с. 29].

Вероятно, базовое интеллектуальное напряжение «Культуры и взрыва» связано со сложным политико-идеологическим контекстом. Дело в том, что для Лотмана, предсказуемо стремящегося к объяснению и утверждению возможности новации, подлинного творчества, неприятным и неприемлемым двойником выступает как раз

⁵⁰ Проблематика, которая занимает одно из центральных мест в философии диалога [см., в частности, 5, с. 83 – 97].

революционная традиция, достаточно тесно связанная и с марксизмом, и с гегельянством.

Можно заметить, что Лотман попадает в собственную ловушку (и одновременно дает важную точку для последующего развития): если, характеризуя позицию «Гегеля», он говорит о предсказуемости истории – или, точнее, настаивает на ее непредсказуемости [4, с. 29 и сл.], то понятие «предсказуемости» оказывается центральным и весьма своеобразно толкуемым в главах 6 и 8. А именно, Лотман говорит о предсказуемости (и ритуализированности) поведения животных (которым противопоставляется человек) и, что особенно любопытно, в противопоставлении «дурака» и «сумасшедшего» настаивает: «Дурак лишен гибкой реакции на окружающую его ситуацию. Его поведение *полностью предсказуемо*» [4, с. 64, выделено нами – А.Т.]. Здесь становится очевидно, что под «предсказуемостью» Лотман в первую очередь подразумевает полноту понимания, прозрачность толкования – то есть его занимает механизм смыслопорождения, а не сама по себе возможность предсказать некое будущее состояние.

Аргумент о «предсказуемости» – это аргумент от ретроспективного объяснения, что и делает понятным объединение в одну группу «Гегеля» и «историков», как, например, в следующем пассаже: «История, верная своему апостолу Гегелю, упорно доказывает, что для нее не существует случайного и что все события будущего втайне заложены в явлениях прошедшего. Закономерным следствием такого подхода является эсхатологический миф <...>» [4, с. 246, ср., напр., с. 33].

Напряжение возникает в трактовке не действия, но объяснения (характерно, что и сам «эсхатологический миф» в трактовке Лотмана оказывается не порождающим такое понимание прошлого, а, напротив, обуславливаемый эпистемологически, как ретроспективный взгляд, переворачиваемый в будущее): «революционность» гегельянской традиции выступает как производная как раз от замкнутости, тотальности (и тем самым преобразования внеположенного ей в соответствии с собой), тогда как «взрыв» познавательный/творческий,

становясь предметом постижения в своей непредсказуемости, как раз исходит из признания автономной внеположенной реальности.

Таким образом, Лотман выстраивает серию гомологически однородных дихотомий: человек/животное, наука/техника, Кант/Гегель, Взрыв/Традиция, историк/художник (при этом философ, персонифицированный Кантом и Гегелем, отказывается занимать разные позиции в этой схеме). Однако тем самым возникает конфликт эпистемологического и практического: эпистемология, включающая в себя открытость, оказывается практически утверждающей существующее, тогда как способность к его радикальному изменению («взрыву») принадлежит ее противоположности. Продуктивной здесь оказывается неоднозначность самой метафоры «взрыва» – и сюжет меняется, поскольку оказывается уже вне дихотомии дления, повторения и творчества, а являет себя в сохранении и создании нового как одновременных задач. Выход из этого тупика Лотман находит в противопоставлении бинарных и тернарных систем – и диагностикой текущего момента (рубежа 1980–1990-х гг.) как попытки перехода русской культуры от первой ко второй модели.

В итоге схематизм, который на первых шагах выглядит навязанным, обретает свой существенный смысл: гегельянство и кантианство предстают как два базовых подхода к пониманию системы. Первый – исходящий из возможности (устремленности) к построению «системы с одним языком» [4, гл. 2]. Второй – двойственный, что вполне очевидно и проявляет себя, во-первых, как по меньшей мере билингвальная система, во-вторых, как открытая, принципиально незавершенная система, разомкнутая и открытая к чему-то радикально иному (символом чего выступает «вещь-в-себе»).

Эта схема любопытна тем, что позволяет акцентировать смыслопорождение в рамках гегельянства. Если для Лотмана гегельянская утопия выглядит (в духе начала 1990-х гг.) отзвуком устремления к тотальному (с широким набором негативных коннотаций), то (независимо от них) существенным оказывается возможность внутреннего

смыслопорождения. Именно, диалектическое напряжение понятия, невозможность принципиально однозначного слова (как специально отмечает сам Лотман в начале трактата, неверно толковать язык сугубо как знаковую систему, не видя его специфичности по отношению к многообразию иных знаковых систем) дает возможность характеризовать гегелевскую систему смыслопорождения как принципиально открытую [6, гл. 1]).

Литература

1. *Дружинин П.А.* Моцарт и Сальери. Кампания по борьбе с отступлениями от исторической правды и литературные нравы эпохи Андропова / П.А. Дружинин. – М.: Новое литературное обозрение, 2024. – 440 с.
2. *Егоров Б.Ф.* Жизнь и творчество Ю.М. Лотмана / Б.Ф. Егоров. – М.: Новое литературное обозрение, 1999. – 383 с.
3. *Столович Л.Н.* Структурализм с человеческим лицом / Л.Н. Столович. – URL: <https://7iskusstv.com/2012/Nomer1/Stolovich1.php/> (дата обращения: 03.09.2024).
4. *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв / Ю.М. Лотман. – М.: Гнозис; Прогресс, 1992. – 272 с.
5. *Франк С.Л.* Духовные основы общества. Введение в социальную философию / С.Л. Франк. – Нью-Йорк: Посев, 1988. – 316 с.
6. *Бурлак С.А.* Происхождение языка. Факты, исследования, гипотезы / С.А. Бурлак. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Альпина нон-фикшн, 2024. – 610 с.

О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ХАРАКТЕРЕ (ДИСТАНЦИРУЯСЬ ОТ ПОЗИЦИИ И. КАНТА)

Фатенков Алексей Николаевич

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет имени Н.И. Лобачевского, Нижний Новгород, Россия

Аннотация

В контексте критического восприятия философии И. Канта реконструируется и анализируется его взгляд на феномен человеческого характера. В противовес кантовской позиции выстраивается иная, с большим вниманием и позитивом относящаяся к природному началу в человеке.

Ключевые слова: человек, характер, человеческий характер по Канту, человеческий характер не по Канту.

ON HUMAN CHARACTER (DISTANCING FROM THE POSITION OF I. KANT)

Fatenkov A.N.

*N.I. Lobachevsky National Research Nizhny Novgorod State University,
Nizhny Novgorod, Russia*

Abstract

In the context of critical analysis of I. Kant's philosophy, his view on human character is reconstructed and analyzed. In contrast to the Kantian position, a different one is constructed, which is more attentive and positive towards the natural beginning in man.

Keywords: human, character, human character according to Kant, human character not according to Kant.

Иммануил Кант никогда не был героем моего философского романа. Его просвещенческий трансцендентализм – с притязанием на вселенскость – занудно провинциален. Императивный тезис о должностовании любви морализаторски убог. Спекулятивное противопоставление злой природы и благовоспитывающей культуры до краев наполнено завистью к незаконному и дарованному.

Юбилейную шумиху нынешнего года воспринимаю с изрядной долей иронии. Особенно с учетом того, что недавнее 250-летие Г.В.Ф. Гегеля прошло почти незамеченным. А ведь гегельянство и шеллингизм оказали куда большее влияние на русскую философию, апелляции к которой сегодня, как и кантовские торжества, подогреваются текущей политической конъюнктурой.

Несколько лет тому назад решил разобраться с существом человеческого характера. Перечитал, по обыкновению, ряд философских текстов, в том числе шестой том советского издания кантовских сочинений. Но не нашел в идеях кенигсбергского мыслителя ничего особо глубокого по интересующему вопросу и обошелся тогда даже без соответствующих ссылок (см.: [5]). Сейчас, следуя правилам игры, приведу реконструкцию и анализ кантовской позиции – в соотношении с той, которую помогли сформировать мне интеллектуалы совсем иного плана (хотя того же немецкоязычного профиля).

Итак, характер по Канту. Это то, что человек *«сам делает из себя»*, – в отличие от темперамента: от того, что *«делает из человека природа»* [3, с. 541]. Но если в характере нет ничего природного, то нет ни конкретного человека (вместо него фигурирует абстрактная персона), ни конкретной социальной общности. И тогда просто нелепо вести речь о характере пола и расы – однако Кант охотно пускается в подобные рассуждения.

Вернемся, однако, к индивидууму. В прагматической антропологии немецкого философа характер есть воля с предписанными ей разумом обязательными и неизменными принципами. Причем – важное

добавление – характерность требует правдивой отчетности человека перед самим собой, а также перед каждым другим (см.: [3, с. 541, 545]). На мой взгляд, свойственное Канту понимание характера страдает явно излишним креном в рационализм и интересубъективизм. Отчитываться перед каждым встречным – с какой стати? Формализовать ускользающее от формализации – зряшная натуга!

Вот в чем усматривается Кантом проявление характера. В оригинальности образа мыслей и в осмотрительности при разговоре с людьми; в исключении лести и выполнении собственных обещаний; лишь в деловых, но не дружеских отношениях с дурным человеком; в том, чтобы не гнаться за модой и не оправдываться перед злобствующими (см.: [3, с. 542–543]). Прямо скажем, невысокого уровня планка для характерности.

Самое значимое из кантовского опыта в интересующем нас тематическом сегменте представлено в утверждении о наличии в характере внутренней *ценности*, которая «выше всякой цены» [3, с. 541]. Тут, казалось бы, и развернуться. Нацеленно противопоставить характер индивидуума системе товарно-денежных отношений как квинтэссенции реальной отчужденности и фиктивной общности, пронизывающих собой реляционного толка социальность. Но нет. Сильная мысль, вспыхнув, тотчас гаснет в пене прагматики.

Отправляю том Канта на дальнюю полку книжного стеллажа. За концептуальным вспоможением обращаюсь к другим авторам. И вот вкратце к чему прихожу... (далее воспроизведу ряд фрагментов упоминавшегося уже текста [5] с включенными в них некоторыми дополнительными соображениями).

На семантическом кусту философских категорий «характер» рядом с «природой (происхождением)», «сущностью», «самостью» и «экзистенцией». *Характер – это сущность, с нарастающей конкретизацией перетекающая из природы в самость*. Событийно он связан с экзистенцией. Та распознается и понимается как существование, становящееся сущностью; *характер – как сущность, обреченная на*

существование. Данное толкование добавляет градус трагедийности в содержание дефиниции Освальда Шпенглера: согласно той, характер есть «форма *подвижной* экзистенции, в которой при максимально возможной изменчивости в частном достигается наивысшее постоянство в принципиальном...» [6, с. 498].

Человеческая жизнь изобилует противоречиями. В своей доминанте она трагикомична. Характер – автор ее ситуативно складывающегося сценария. Комические смыслы здесь подмечает Вальтер Беньямин: «...Черта характера – это не узел в сети. Это солнце индивидуума на бесцветном (анонимном) небосклоне человека, которое отбрасывает тени комического действия» [2, с. 44]. Аналогия с «платоновской пещерой» – и вариативностью ее интерпретаций – очевидна. Как очевидна и натуралистическая интенция беньяминовской аналогии. Философ убежден: «...Обоснование понятия характера так же точно должно быть связано со сферой природы и так же мало связано с этикой и моралью, как судьба с религией» [2, с. 43]. Намеренно придавая неморальное содержание понятию «деструкция», Беньямин настаивает на эмансипирующей роли «деструктивного характера»: тот «знает только один девиз – с дороги; только одно дело – освободить место. Его потребность в свежем воздухе и в свободном пространстве сильнее, чем любая ненависть» [1, с. 261]. И еще важный штрих: этот неморально деструктивный характер всегда чуть впереди природы, «иначе она возьмет разрушение на себя» [там же].

Натуралистическое толкование характера встречаем и у Эрнста Юнгера – немецкого мыслителя уже не левого, а правого идеологического полюса. Доброволец Первой мировой, окопный лейтенант – он из поколения моего деда (тут много личного). Не сомневаюсь, у человека, пролившего кровь за родину, планка истины поднята предельно высоко. По Юнгера, если сжато, характер – от природы, не от воспитания; от сердца, не от рассудка; от судьбы, не от причинно-следственной канители (см.: [8]). Если цитатно: «Характер – главное в нас; он наша подлинная стихия, внутренний неложный образ, чьим внешним

запечатлением является наша жизнь. <...> Характер «процарапывается» в человеке раз и навсегда. Над ним не властны законы прогресса, только законы развития» [8, с. 72–74].

Да, характерность – та же натурность. Вернее, сосредоточенная натурность: весьма значима в ней конкретная наследственная компонента – кто бы что ни говорил о роли воспитания. Воспитывается, как и воссоздается, только то, что в основе своей уже заложено и, вместе с последующими заимствованиями извне (в первую очередь, опять же, от близких людей), возвращается твоими собственными, не чьими-то, небезрассудными волевыми усилиями. Все точь-в-точь как со свободой: «Свободным нужно *быть*, чтобы стать таковым...» [7, с. 130]. Декларируемый оппонентами примат внешнего воздействия – просвещенческий, механистического толка предрассудок с его всегдашней подозрительностью к индивидуальной воле, допускаемой лишь в качестве слагаемого воли общей, которая видится изначально подчиненной некой разумной необходимости. Конечно, и природа полна необходимо происходящим – но она полна и желанным, которое заведомо не вписывается без остатка ни в одну логику. Судьбоносна и характерна наша любовь к природе. «Именно она в форме полового влечения составляет существеннейшую часть человека» [8, с. 72]. От елейного морализаторства оборону будем держать тут, заручившись поддержкой и Конрада Лоренца – Нобелевского лауреата, за плечами которого стойко преодоленные тяготы войны и плена. Из его этологических изысканий и целостного, личностного осмысления жизни следует: «Человек, избавленный от всего так называемого «животного», лишенный влечений, исходящих из тьмы, человек как чисто разумное существо был бы *отнюдь не ангелом, а скорее его полной противоположностью!*» [4, с. 282].

Характер, плох он или хорош, не отчуждаем от действующего или созерцающего субъекта ни при каких обстоятельствах – в отличие от логической формы мысли, от манеры высказывания и поведения: те можно тиражировать и навязывать окружающим, можно скопировать

и украсть. Напротив, пронизанные характером слово и дело – всегда в тебе, а ты – в них. Добро и зло, также по существу своему характерные, истекая из человеческого нрава, остаются в нем, делая индивида нравственным или безнравственным. Не существует ни универсального морального закона, ни вненравственного прочтения юридических норм. «Каждый закон определяется характером, императивом крови. <...> Убийство из ревности перед лицом норвежского правосудия – одно, а перед лицом итальянского – другое» [8, с. 73–74]. Взятые в отвлечении от природно-экзистенциального стержня субъекта добро и зло усыхают до пропозиций, вариативно заполняемых общественной моралью, извечно прислуживающей власть имущим и усердно обрабатывающей подданных (не важно, строгими запретами или провоцированием распушенности).

Резюмирую. Характер проявляется в том, чтобы сказать «нет» всему, что мешает нам сказать «да» – выразив утверждаемое без оговорок и без принуждения. Логико-грамматический коррелят характера – мыслительный рубеж, при достижении которого череда апофатических суждений делает возможным фундированное катафатическое суждение. Онтологически характер есть сила, делающая реально осуществимой полноту индивидуации. Сначала – выделение индивида из близкой к тотальности природной стихии, но без отвержения природного начала. Затем – выделение из тенденциозно безликой системы общественных отношений, но без тупиковой социопатии.

Литература

1. *Беньямин В.* Деструктивный характер / В. Беньямин // Озарения / пер. с нем. Н.М. Барковской и др. – М.: Мартис, 2000. – С. 261–262.
2. *Беньямин В.* Судьба и характер / В. Беньямин // Озарения / пер. с нем. Н.М. Барковской и др. – М.: Мартис, 2000. – С. 39–45.
3. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант; пер. с нем. Н.М. Соколова, М.И. Иткина // Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 349–588.

4. *Лоренц К.* Так называемое зло. К естественной истории агрессии / К. Лоренц; пер. с нем. А.И. Федорова под ред. А.В. Гладкова. – М.: Культурная революция, 2008. – С. 85–308.

5. *Фатенков А.Н.* Антропологическая вертикаль: власть характера над амбициями и интересами / А.Н. Фатенков // Гуманитарный вектор. – 2020. – Т. 15. – № 2. – С. 66–75.

6. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. I. Гештальт и действительность / О. Шпенглер; пер. с нем. К.А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1993. – 664 с.

7. *Юнгер Э.* Уход в Лес / Э. Юнгер; пер. с нем. А. Климентова. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2022. – 144 с.

8. *Юнгер Э.* Характер / Э. Юнгер // Националистическая революция. Политические статьи (1923–1933) / пер. с нем. А.В. Михайловского. – М.: Скимень, 2008. – С. 71–76.

УДК 17.023.21

ПОТЕНЦИАЛ ВОПЛОЩЕНИЯ КАТЕГОРИЧЕСКОГО ИМПЕРАТИВА В ИСКУССТВЕННОМ ИНТЕЛЛЕКТЕ

Фахертдинов Назар Маратович

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Аннотация

Статья посвящена рассмотрению современного феномена искусственного интеллекта (ИИ) как возможного агента, способного в полной мере воплотить в себе следование категорическому императиву И. Канта. Рассматривается статус кантианской этики в современных исследованиях морали, а также приводится рассмотрение положений современной философии, в рамках которой происходит смещение антропоцентризма и рост анти-антропоцентрических концепций

в современности. Ставится вопрос о возможности рассмотрения ИИ как морального агента, вопрос о наличии свободы в принятии решений искусственным интеллектом. Одним из выводов работы является утверждение о потенциальной свободе ИИ в принятии им решений и невозможности полноценного контроля над логикой принятых им решений. Это, в свою очередь, дает перспективы рассматривать вопрос о неоднозначном статусе ИИ как субъекта и поднимает вопрос о его статусе как морального субъекта.

Ключевые слова: категорический императив, моральный агент, искусственный интеллект, моральная свобода, субъект.

THE POTENTIAL OF THE CATEGORICAL IMPERATIVE IN ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Fakhertdinov N.M.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

The article is devoted to the consideration of the modern phenomenon of artificial intelligence (AI) as a possible agent capable of fully embodying the adherence to the categorical imperative of I. Kant. The article examines the status of Kantian ethics in modern moral studies, and also provides an examination of the provisions of modern philosophy, within the framework of which there is a shift in anthropocentrism and the growth of anti-anthropocentric concepts in modern times. The question is raised about the possibility of considering AI as a moral agent, the question of the availability of freedom in decision-making by artificial intelligence. One of the conclusions of the work is the statement about the potential freedom of AI in its decision-making and the impossibility of full control over the logic of its decisions. This, in turn, gives prospects to consider the issue of the ambiguous status of AI as a subject and raises the question of its status as a moral subject.

Keywords: categorical imperative, moral agent, artificial intelligence, moral freedom, subject.

Этика И. Канта остается актуальной и обсуждаемой на протяжении долгого времени, об этом мы можем говорить благодаря тем открытиям в сфере автономной морали, что впервые были сделаны Кантом, и тому ряду философов, которые шли вслед за Кантом и строили свои этические концепции на заключениях немецкого ученого. Так, например, в современности актуальными являются теории этики дискурса и теории справедливости, которые, в свою очередь, во многом опираются на те открытия, которые были сделаны еще Кантом [см.: 1, с. 300]. Тем не менее, даже без современного переосмысления и дополнения, кантовский подход к этике может мыслиться применимым к современным феноменам, к современной морали.

Говоря о кантовской этике, стоит понимать, как Кант определял мораль. Мораль становится возможной благодаря тому, что субъект обладает разумом и свободным выбором. Причинность, господствующая во внешнем мире, не распространяется на внутреннюю свободу индивида, отчего поступки отдельных субъектов являются обусловленными их нравственными мотивами. Мотив приобретает особое значение, что делает его ключевым по отношению к морали: «...человек не может отвечать за несовершенство этого мира в своих нравственных поступках. За мотив же он в полной мере несет ответственность» [1, с. 302]. Таким образом, под моральным Кант подразумевал именно то действие, которое основывается исключительно на внутреннем стимуле, не опирающемся на что-то внешнее. Именно внутренняя автономия становится тем отправным пунктом морали, на котором становится возможным построение категорического императива. Чувства также подвергаются определенной критике, поскольку Кант акцентирует внимание на внутреннем понимании долга, который, в свою очередь, воплощает в себе рациональные свойства нашего разума. В известном примере, в котором злоумышленник преследует укрывшегося в нашем доме друга, где Кант рассматривает ситуацию о невозможности лжи во благо, мы сталкиваемся с однозначностью позиции Канта. Даже в случае, когда, казалось бы, единственно верным действием

остается солгать, мы не можем себе этого позволить. Формулировка категорического императива Канта оставляет нам поступать лишь так, как если бы наш поступок стал правилом для всего мира: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» [2, с. 195].

Этот пример сталкивает нас с закономерным вопросом о жизнеспособности кантианского метода. Даже если мы не будем брать во внимание то, насколько эффективно было бы выстраивать моральные взаимоотношения людей друг с другом на основе чувства долга, а не внутренним переживанием от совершенного морального поступка, стоит задаться вопросом, возможен ли в принципе такой субъект, моральным основанием которого было бы его собственное автономное пространство априори. В этом смысле кантовская этика легла в основу когнитивизма, полагавшего, что «в вопросах морали есть нечто, подобное истине в вопросах познания, и существует некий объективный моральный идеал» [3, с. 125]. Таким образом, кантианские положения в большой степени можно отнести к представлениям о морали как об объективном феномене, существующем независимо от нашего субъективного восприятия, от наших сиюминутных желаний и лежащем внутри нашего разума. И, поскольку это основание можно наблюдать в жизни каждого разумного субъекта, постольку, мы можем говорить о той самой объективной морали. Однако тогда возникает вопрос, если мораль является фундаментальным качеством разума, почему в действительности мы наблюдаем столь огромное количество моральных конфликтов и несогласия по вопросам морали? Так, например, мы вполне можем говорить о тех случаях, когда по крайней мере затруднительно говорить о наличии такого рода качеств разума у субъектов. Лица с определенными патологиями, оторванные от социализации дети-маугли, лишенные чувств восприятия индивидуумы, не способные к формированию собственного я – все эти примеры могут говорить о сложном механизме существования сферы морального внутри

нас [см.: 4, 5]. Наблюдаемый в действительности диссонанс касательно различных моральных систем, феномен локальных моральных систем, — все это так или иначе заставляет задуматься о единстве сферы морального внутри нас.

На фоне этих рассуждений особо предстает феномен нашей современности, а именно искусственный интеллект. На протяжении истории человечество неоднократно вдохновлялось возможностью человека когда-нибудь стать творцом новой разумной формы существования. Однако именно в наше время мы как никогда близко подходим к тому фантастическому образу, который сформировали десятилетиями раньше. Современные разработки в сфере искусственного интеллекта с каждым разом проходят демаркационные линии, возводя тем самым новые горизонты развития в этом русле. Уже сейчас мы можем говорить о том, что успехи в развитии нейросетей позволили нам достигнуть уровня, когда актуальные нам версии платформ по разработке инструментов, попадающих под рамки, которые мы можем охарактеризовать словосочетанием «искусственный интеллект», давно способны вести себя внешне как совершенно обычный человек. Знаменитый тест Тьюринга уже сейчас не представляет особой проблемы для современных версий искусственного интеллекта [см.: 6].

Однако как мы можем соотнести это с разговором об этике Канта? Здесь возникает вопрос о том, можем ли мы говорить об искусственном интеллекте как о новом виде морального агента? Возможно ли в целом говорить о моральной агентности искусственного интеллекта? На данный момент, пожалуй, что нет. Ведь наряду с тем, чтобы признать моральную агентность за кем-то, придется также говорить и о моральной ответственности субъекта морального действия, о его способности совершать злонамеренные поступки: «...“моральный агент” воспринимается как интенциональный и ответственный» [7, с. 10]. Однако даже сейчас, когда, казалось бы, искусственный интеллект уже способен вести себя, хоть и в сети, как обыкновенный человек, тем не менее мы все еще далеки от того, чтобы рассматривать

его как полноценного морального актора. Тем не менее, такие перспективы вовсе не так далеки, как это может показаться. Уместно вспомнить в этом контексте также и ряд философских концепций, которые уже сегодня концептуально смещают акцент с антропоцентризма в сторону возможности признания агентности и за другими акторами: «Современная философия устремлена не на критику гуманизма, антропоцентризма или конкретного содержания «человека модерна» (хотя и это имеет место), а на критику самой возможности ведения дискурса о человеке, на критику условий его возникновения и, в самых радикальных вариантах, к дискурсу о не-человеке» [8, с. 7]. Так, например, акторно-сетевая теория, объектно-ориентированная онтология, эти философские концепты позволяют нам говорить о том, что не только человек может рассматриваться как агент. На фоне этого, можем ли мы дать однозначный ответ по поводу того, что субъектность и моральная ответственность навсегда замкнуты исключительно на человеческом существе? Параллельно этому, мы с необходимостью должны признать, что разработки касательно морали в отношении к искусственному интеллекту не стоят на месте, и уже сейчас мы можем говорить о качественном росте в этой сфере технологий.

В рамках этих перспектив подспудно возникает вопрос о том, насколько бы был близок искусственный интеллект в статусе субъекта к представлению И. Канта о моральном субъекте. Уже сейчас мы знаем, что искусственный интеллект включает в себя определенные «моральные критерии», закладываемые ему человеком. Было бы точнее даже говорить не о конкретных принципах, а о положительных и негативных результатах работы ИИ, принимая во внимание тот простой факт, что разработчики не в силах полностью контролировать поведение машины: «В итоге получается, что создатель нейронной сети не программирует (определяет) для нее алгоритм или алгоритмы действия в любой ситуации. Вместо этого устанавливаются только «хорошие» и «плохие» результаты решения ИИ – на основании этих оценок он самостоятельно формирует логику принятия решений» [9, с. 99].

Несмотря на то, что потенциально искусственный интеллект останется в прямой зависимости от тех, кто будет администрировать его и руководить разработкой его алгоритмов, мы можем говорить о том, что по своему внутреннему содержанию такого рода субъект напрямую всегда будет руководствоваться тем, что было заложено в него изначально, на те критерии «хорошего» и «плохого», которые он использовал для собственно обучения. Сейчас это выглядит как своего рода ряд запретов, определяющих границы того, что может давать как результат своего ответа ИИ, а что не может. Тем яснее становится ситуация, что в тех рамках, которые задаются ему изначально, он будет всегда действовать неотступно, следуя своей внутренней логике. Действия ИИ всегда ориентируются на те точки координат, которые в него закладываются изначально. Как нам кажется, в этом наблюдается то самое сходство, что роднило бы идеального представителя кантовской этики и паттерн поведения ИИ. Исполнение долга вне зависимости от собственных желаний является тем критерием, который отличает морального субъекта с точки зрения Канта.

Однако все же мы сталкиваемся с рядом внутренних проблем, которые не позволяют нам считать, что весьма просто было бы представить ИИ как идеального субъекта в следовании категорическому императиву Канта. По мнению Канта, чувство долга, как и следование долгу, может быть отнесено лишь к тому субъекту, который обладает свободой. Внутренняя свобода является условием, которое в принципе способно говорить о возможности морального поступка: «Подобное доказательство сам Кант называет доказательством «как бы через факт»: мораль невозможна без предположения свободы, а свобода невозможна вне морали» [10, с. 57]. Тем самым, даже если мы захотим представить себе ИИ как то, что способно поступать морально, необходимо было бы также предоставить те основания, на которых в целом возможно было бы говорить о потенциальной свободе ИИ к принятию своих решений. И уже сейчас возможно говорить, что не все так однозначно со статусом свободы ИИ. Несмотря на то, что разработчики

изначально способны заложить определенные критерии, влияющие на выбор ИИ, взять под контроль всю целокупность принятия решений машиной является проблематичным: «Таким образом, способность ИИ выходить за пределы установленных правил заложена в самой идее ИИ человеческого уровня. Причем эта способность заложена не как ограничение или возможная ошибка: именно этого мы ожидаем от ИИ, для этого он создается. Способность ИИ пересматривать заложенные в него изначально цели и ценности делает гипотезу о контроле создателя над ИИ противоречивой» [9, с. 104]. Однако данный вопрос не стоил бы своего рассмотрения, если бы вопрос свободы оставался однозначным и применительно к свободе самого человека. Уже сейчас в философии сильна позиция исследователей, которые, в свою очередь, либо отрицают полностью, либо признают частичной свободу самого человека как действующего субъекта.

Таким образом, статус ИИ как морального субъекта в перспективе кантовской этики остается открытым. В процессе роста развития технологий в сфере разработок искусственного интеллекта мы сталкиваемся со все новыми открытиями, современные философские концепты позволяют нам говорить о расширении сферы субъектности, а смещение акцента с антропоцентризма к признанию возможной агентности и иных, как казалось раньше, объектов дает пространство к рассмотрению новых перспектив относительно морального статуса не только человека, но, возможно, и искусственного интеллекта. Вопрос контроля над процессом принятия решений ИИ и прозрачности хода принятия им решений тем более дает почву к тому, чтобы задаться вопросом о смещении человека с его единоличного статуса субъекта.

Литература

1. Гусейнов А.А. Этика: учебник для бакалавров / А.А. Гусейнов. — М.: Юрайт, 2013. — 571 с.

2. *Кант И.* Основоположения метафизики нравов / И. Кант // Собрание сочинений: в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 4. – С. 581–583.

3. *Шавеко Н. А.* Этика дискурса Юргена Хабермаса: критический анализ / Н.А. Шавеко // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2021. – № 60. – С. 125–136.

4. *Волков Д.Б.* Являются ли психопаты морально ответственными личностями? / Д.Б. Волков // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2016. – № 2 (34). – С. 212–222.

5. *Штык К.С.* Необратимость сенситивного периода: дети-маугли / К.С. Штык // Мировая наука. – 2019. – № 5 (26). – С. 745–747.

6. GPT-4 has passed the Turing test, researchers claim. – URL: <https://www.livescience.com/technology/artificial-intelligence/gpt-4-has-passed-the-turing-test-researchers-claim/> (дата обращения: 03.09.2024).

7. *Нарьян С.К.* Проблема моральной агентности акторов: перспективы социологического подхода в контексте теории «моральной диады» / С.К. Нарьян, А.В. Быков // Социологический журнал. – 2022. – Т. 28. – № 1. – С. 8–23.

8. *Емельянов А.С.* Анти-антропологический нарратив в современном дискурсе о человеке / А.С. Емельянов // Kant. – 2021. – № 1 (38). – С. 111–119.

9. *Железнов А.* Мораль для искусственного интеллекта: перспективы философского переосмысления / А. Железнов // Логос. – 2021. – Т. 31. – № 6 (145). – С. 95–122.

10. *Черняк Н.А.* Постановка проблемы морали в философии Канта / Н.А. Черняк // Вестник Омского университета. – 2016. – № 2 (80). – С. 57–59.

БУДУЩЕЕ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ЧТО МЫ МОЖЕМ О НЕЙ ЗНАТЬ? ЧТО МЫ ДОЛЖНЫ ДЕЛАТЬ ДЛЯ ЕЕ БУДУЩЕГО? НА ЧТО МЫ СМЕЕМ НАДЕЯТЬСЯ?

Хазиев Мурад Аклимович

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Аннотация

Вопросы, вынесенные в заглавие статьи, по существу своему – перифраз вопросов, сформулированных И. Кантом в работе «Критика чистого разума» и, на наш взгляд, их можно свести, следуя философу, к одному – что такое человек? Иначе говоря, к «...антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему» [1, с. 332]. Поэтому в центре внимания автора работы человек в условиях современной России – какой он есть, чем может поступиться, чтобы стать таким, как должно, и соответствовать требованиям времени.

В своей статье автор исследует социально-преобразующую субъектность человека постсоветского пространства России: способна ли она находить ответы на принципиальный вопрос – быть или не быть русскому миру? Достижение цели работы предполагает анализ общего состояния страны, ее места и роли в контексте фундаментальных трендов современной цивилизации.

Ключевые слова: современная цивилизация, культурно-цивилизационная идентичность, русский мир, антропологическая модель, субъект, субъектность, социально-преобразующая субъектность на постсоветском российском пространстве, мы – единый народ.

THE FUTURE OF MODERN RUSSIA: WHAT CAN WE KNOW ABOUT MODERN RUSSIA? WHAT SHOULD WE DO FOR ITS FUTURE? WHAT DO WE DARE TO HOPE FOR?

Khaziev M.A.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

The questions posed in the title of the article are essentially a paraphrase of the questions formulated by I. Kant in the work “Critique of Pure Reason” and, in our opinion, they can be reduced, following the philosopher, to one thing – what is a person? In other words, to “...anthropology, as the first three questions are related to the latter” [1, p. 332]. Therefore, the author focuses on a person in the conditions of modern Russia – what he is, what he can sacrifice in order to become what he should be and meet the requirements of the time.

In his article, the author explores the socially transformative subjectivity of a person in the post-Soviet space of Russia: whether it capable of finding answers to the fundamental question – to be or not to be of the Russian world? Achieving the goal of the work involves analyzing the general state of the country, its place and role in the context of the fundamental trends of modern civilization.

Keywords: modern civilization, cultural and civilizational identity, the Russian world, anthropological model, subject, subjectivity, socially transformative subjectivity in the post-Soviet Russian space, we are united people.

Методология исследования

Исследование социально-преобразующей субъектности, необходимой для успешного «встраивания» России в современное цивилизационное пространство, опирается на использование, прежде всего, двух методов: единства исторического и логического (позволяет

увидеть постсоветскую Россию во времени) и сравнительного (дает возможность оценить страну как особенный культурно-цивилизационный феномен и понять ее место и роль в современном мире).

Результаты

Что мы можем знать о современной России?

С начала 90-х гг. прошлого столетия по сегодняшний день Россия переживает постсоветское существование. Ряд целенаправленных шагов (идеологических, политических, экономических, организационных вкупе с просчетами и откровенным предательством руководства СССР) привели к реализации плана сил антисоветчиков и принятию новой конституции, закрепляющей отказ от социалистического прошлого и утверждающей, по существу, ценности западной (англо-саксонской) цивилизации [2].

Ориентация страны на новые социально-культурные маяки довольно скоро (по историческим меркам) продемонстрировала, что движение Российской Федерации по так называемой «столбовой дорожке человеческой цивилизации» – это путь к «зияющим высотам», то есть путь в никуда. Стало приходить понимание, что нельзя наше прошлое (и не только советское, но и досоветское) рисовать сплошной черной краской, а наше будущее – с такими его ценностями, как безопасность, свобода, благосостояние, солидарность – отождествлять обращенным ко всему народу и каждому человеку в отдельности.

Реализация планов (практически единственным способом оказался метод так называемой «шоковой терапии») по утверждению в постсоветском российском пространстве новых социальных ценностей обрекла десятки миллионов россиян, по существу, на нищету. Стали процветать организованная преступность, бизнес на крови, многомиллиардные финансовые махинации, беззастенчивое присвоение государственной и колхозно-кооперативной собственности и, конечно, шокирующие масштабы беспрецедентной коррупции во властных структурах снизу доверху [3, 4]. Откат до состояния дикости и варварства в экономическом, социально-политическом, морально-

нравственном развитии и понимание подлинных замыслов коллективного Запада по отношению к России способствовали «отрезвлению» части руководства страны, и очарованного и обманутого пропагандой и идеологическим противостоянием населения. В геополитических амбициях «просвещенного» Запада нам, в «лучшем» случае отводилась роль его сырьевого придатка, а фактически – Россия должна была исчезнуть с политической карты мира. За всеми разговорами о необходимости радикальных изменений как условия вхождения нашей страны в сообщество так называемых цивилизованных стран на поверку скрывались амбиции США и его сателлитов стать «господами» мира.

Как мы видим будущее России и что мы должны делать для этого?

В сложившейся ситуации был сделан вывод о том, что мы должны найти собственную дорогу к строительству демократического, свободного и справедливого общества и государства [5]. Но поиск собственной дороги начинается с понимания своей идентичности: кто мы есть? Как и в стародавние времена, ответить на этот вопрос было трудно: то мы заявляли о своем уникальном «евразийском статусе», то самоидентифицировались как «крупнейшая европейская нация» [6]. Неправильное понимание нами самих себя, а, следовательно, и конечной своей цели, есть, как считал И. Кант, конец всего сущего [7]. Начавшаяся в феврале 2022 г. специальная военная операция означала, что главное для нашей страны на современном этапе ее развития – это сохранить русский мир как единство многообразия культур ее народов – равноправных, волею исторических судеб цементируемых вокруг русской культуры, что вовсе не исключает глобализации как объективных процессов объединения человечества.

На что мы смеем надеяться и с кем нам связывать свои надежды?

Ответить нужно в принципе однозначно: свое будущее мы должны построить сами и, следовательно, надежды на успешную реализацию планов можем возлагать только на самих себя. Однако за

категорией «мы» стоят разные группы населения России со своими социальными интересами и видением будущего страны. Очевиден вопрос: субъектность какой социальной группы отвечает требованиям времени? Но далеко не очевиден ответ. Дело в том, что воплощение новых социальных ценностей востребовало и нового человека, поскольку «...большинство граждан Россииросло и воспитывалось в другом мире, кардинально отличном от того, в который мы входим...», нам нужно «...избавиться от бремени прежних предрассудков, идеологических догм, стандартов политического действия» [8]. И радикальная, революционная трансформация России в новые реалии проявила следующие качества строителя декларируемого «светлого будущего»:

- он руководствуется принципом «ничего личного, только бизнес», и потому его жизненные силы направлены главным образом на обеспечение финансового и материального благополучия;

- образ жизни этого человека отражается поговоркой «своя рубашка ближе к телу», ярко выраженный индивидуализм – способ его существования;

- принцип частной собственности он распространяет не только на средства производства, но и на свое тело (выражение «мое тело – мое дело» – не метафора, а констатация укореняющегося в наших реалиях тренда, свидетельством чему, например, вполне обыденные операции по смене пола);

- ему присуща абсолютизация регулирующей и направляющей роли правовых норм в ущерб морально-нравственным, укоренившимся обычаям и традициям и, как результат, аморализм в виде «голых вечеринок», пропаганды ценностей ЛГБТ, поколение «новых Иванов, непомнящих родства»;

- его Бог «спит», ибо его духовность (а, следовательно, и религиозность) фанатично показная: в одежде и соответствующей конфессиональной атрибутике, но реальные дела далеки от моральной максимы И. Канта.

Это лишь некоторые достижения «нового русского», и они демонстрируют правоту немецкого философа: народ можно испортить дурными привычками [9]. И специальная военная операция вскрыла нелицеприятный факт: с ее началом сотни тысяч (по некоторым данным, несколько миллионов) молодых мужчин, скрываясь от призыва, уехали за границу и тем самым продемонстрировали безразличие к судьбе своей страны в переломный момент ее истории, иначе говоря, в мягкой форме выказали асоциальную по отношению к ней субъектность. А часть творческой интеллигенции, обвинив Россию во всех смертных грехах, прокляв ее и пожелав безусловного поражения в специальной военной операции, проявила откровенно антироссийскую субъектность. В этом ряду и вопиющее казнокрадство в Министерстве обороны Российской Федерации [10]. Эти и тому подобные факты руководство страны оценило как крайне тревожные и стало принимать меры по исправлению опасной для будущего государства ситуации. Прежде всего отметим решения, связанные с преодолением идеологического вакуума и конформизма, как важнейших причин, указанных выше форм проявления антироссийской субъектности: например, введение в качестве обязательного предмета изучения в подготовку кадров с высшим образованием «Основ российской государственности», объявление агентами иностранных государств граждан России, ведущих идеологическую войну с собственной страной, усиление пропаганды традиционных ценностей русского мира и лучших образцов культуры других народов, запрет ценностей ЛГБТ и т. д. Подобные меры были, помимо прочего, косвенным признанием неадекватности российского политического руководства во главе с Б. Ельциным, запретившего закрепление в Конституции Российской Федерации господствующей государственной идеологии и объявившего необходимым многообразие идеологий под флагом борьбы с «...бесплодными спорами о преимуществах тех или иных “измов”», поскольку, мол, слишком часто «...они становятся символами противостояния и ненависти, знаками беды» (хотя, как известно, социальные отношения

в России с началом ее постсоветской истории стали регулироваться на антикоммунистических принципах и исходя из признания преимуществ либерализма) [11].

Таким образом, вновь возобладало признание неизбежности идеологического противостояния, в основе которого разделенность общества на «своих» и «чужих», «друзей и врагов» и, отсюда – необходимости идеологии, обеспечивающей самобытность культурно-цивилизационной идентичности и суверенности. Следовательно, стала востребованной субъектность патриота русского мира.

Заключение

В очередной раз оказавшись в ситуации «быть или не быть» мы убеждаемся, что наше будущее в наших руках и, как справедливо считал И. Кант, на помощь сверхъестественных сил надеяться непозволительно, ибо нет чудес, выходящих за пределы объективных законов опыта, нет божественной тайны, превышающей возможности нашего духа [12, с. 78–278].

Литература

1. *Кант И.* Логика. Пособие по лекциям (1800) / И. Кант // Тракаты и письма. – М.: Наука, 1980. – С. 332.
2. Конституция Российской Федерации. Глава I. Основы конституционного строя // Конституция Российской Федерации. Гимн Российской Федерации. Серия: Закон и общество. – Ростов н/Д.: Феникс, 2004. – С. 2–7.
3. Росстат: уровень бедности в Российской Федерации упал до минимального значения с начала 1990-х гг. // Рамблер. – 2023. – URL: <https://news.rambler.ru/sociology/50351987-rosstat-uroven-bednosti-v-rf-upal-do-minimalnogo-znacheniya-s-nachala-90-h/> (дата обращения: 31.08.2024).
4. Послание Президента России Бориса Ельцина Федеральному Собранию Российской Федерации от 24.02.1994 «Об укреплении Российского государства». – URL: <https://rulaws.ru/president/Poslanie->

Prezidenta-RF-Federalnomu-Sobraniyu-ot-24.02.1994/ (дата обращения: 31.08.2024).

5. Послание Президента России Владимира Путина Федеральному Собранию Российской Федерации от 25.04.2005 «О положении в стране и основных направлениях внутренней и внешней политики государства». – URL: <http://kremlin.ru/acts/bank/36354/> (дата обращения: 31.08.2024).

6. Послание Президента России Бориса Ельцина Федеральному Собранию Российской Федерации от 24.02.1994 «Об укреплении Российского государства». – URL: <https://rulaws.ru/president/Poslanie-Prezidenta-RF-Federalnomu-Sobraniyu-ot-24.02.1994/> (дата обращения: 31.08.2024).

7. Послание Президента России Владимира Путина Федеральному Собранию Российской Федерации от 2005 г. «О положении в стране и основных направлениях внутренней и внешней политики государства». – URL: <http://kremlin.ru/acts/bank/36354/> (дата обращения: 31.08.2024).

8. *Кант И.* Конец всего сущего (1794) / И. Кант // Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – С. 285.

9. Послание Президента России Бориса Ельцина Федеральному Собранию Российской Федерации от 16.02.1995 «О действенности государственной власти в России». – URL: <http://kremlin.ru/acts/bank/7521/> (дата обращения: 31.08.2024).

10. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант. – СПб.: Наука, 1999. – С. 414–428.

11. В «СВО» – разочарованы! Россияне согласны на поражение Российской Федерации // Яндекс-видео. – 2023. – URL: <https://ya.ru/video/preview/6064205175797138252/> (дата обращения: 31.08.2024).

12. Послание Президента России Бориса Ельцина Федеральному Собранию Российской Федерации от 24.02.1994 «Об укреплении Российского государства». – URL: <https://rulaws.ru/president/Poslanie-Prezidenta-RF-Federalnomu-Sobraniyu-ot-24.02.1994/>

Prezidenta-RF-Federalnomu-Sobraniyu-ot-24.02.1994/ (дата обращения: 31.08.2024).

13. *Кант И.* Религия в пределах только разума / И. Кант // Трак-
таты и письма. – М.: Наука, 1980. – С. 78–278.

УДК 128:7.01

ТРАНСФОРМАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА И. КАНТА И ПОНИМАНИЕ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА И ЧЕЛОВЕКА В МАССОВОЙ КУЛЬТУРЕ

Чеснова Елена Николаевна

*Тульский государственный педагогический университет
имени Л.Н. Толстого, Тула, Россия*

Аннотация

Статья посвящена рассмотрению трансформации представлений о человеке на современном этапе. Рассматриваются идеи И. Канта о человеке, его природе. Сравниваются идеи И. Канта и идеи массовой культуры о человеке в контексте сходств и отличий человека и искусственного интеллекта. На примере массовой культуры показывается, как человек теряет свою уникальность. Грань между человеком и искусственным интеллектом, роботом, андроидом размывается. Сознание, мышление, память, страдание, следование законам, заповедям, категорическому императиву, умение создавать, творить, умение переживать, чувствовать боль, конечность (смертность), самоубийство, человеческий облик, совершение самостоятельных действий, суждений, принадлежность к народу (человеческому роду) и многое другое становятся доступными искусственному интеллекту, человек теряет на них исключительное право.

Ключевые слова: человек, искусственный интеллект, робот, андроид, антропология И. Канта, массовая культура.

TRANSFORMATION OF HUMAN BY I. KANT AND UNDERSTANDING OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND HUMAN IN MASS CULTURE

Chesnova E.N.

L.N. Tolstoy Tula State Pedagogical University, Tula, Russia

Abstract

The article is devoted to the consideration of the transformation of ideas about a person at the present stage. The ideas of I. Kant about a person, his nature are considered. The ideas of I. Kant and the ideas of mass culture about a person are compared in the context of similarities and differences between a person and artificial intelligence. Using the example of mass culture, it is shown how a person, his understanding loses its uniqueness. The line between a person and artificial intelligence, a robot, an android is blurred. Consciousness, thinking, memory, suffering, following laws, commandments, categorical imperative, the ability to create, create, the ability to experience, feel pain, finitude (mortality), suicide, human appearance, performing independent actions, judgments, belonging to the people (human race) and much more become available to artificial intelligence, a person loses the exclusive right to them.

Keywords: human, artificial intelligence, robot, android, anthropology of I. Kant, mass culture.

На современном этапе происходит трансформация представлений о человеке, о его сути, о его отличительных чертах. В этом большую роль играют процессы цифровизации. Меняются все сферы жизни общества, социальные, культурные практики. Цифра становится частью жизни человека, искусственный интеллект (ИИ) все

больше входит в жизнь каждого человека. Понимание человека, его уникальности И. Кантом трансформируется. То, что отличало человека – его уникальность, автономия, целостность, человечность, мышление, разум, творческая активность нравственного мира, способность изучать самого себя, стремление получить признание у других, способность развивать себя телесно, душевно и духовно, возможность быть для себя последней целью – все это ставится под вопрос. В свое время «...идея Канта позволила увидеть человека в сфере общей культуры...» [1]. Сегодня массовая культура показывает, как изменилось восприятие человека, как стирается его уникальность, появляется новый искусственный человек – ИИ, андроид.

Искусственному интеллекту в массовой культуре предписываются законы, как заповеди, как категорический императив для регламентации его жизни и поведения, подобно тому, как они даются человеку. Фантаст Айзек Азимов в своем рассказе «Хоровод» (1942 г.) формулирует три закона робототехники, которые имеют этическое содержание и соблюдение которых, по мысли автора, делает робота воспитанным человеком (как в работе «Улики»). Профессор Фрэнк Паскуале в книге “New Laws of Robotics: Defending Human Expertise in the Age of AI” предлагает включить еще четыре дополнительных закона, которые также выходят за рамки науки и программирования и ориентированы на вопросы прикладной этики и антропологии (личность, идентичность человека и робота). Человек стремится сделать ИИ ближе себе, придать ему человеческий облик, обучить, воспитать, развить, дать подобие человеческих чувств, создать сценарий жизни.

Андроиды в сериале «Мир Дикого Запада» (2016–2022 гг., четыре сезона) максимально похожи на людей, они испытывают эмоции, могут видеть подобие снов (возможность видеть сны роботами есть и в фильме «Я – робот», 2004 г., США), иметь воспоминания. Они должны пройти процесс обучения, чтобы стать самостоятельными, выйти за пределы сценария, который придумали создатели. Роботы должны находить цель и смысл своего существования. Это роднит их

с человеком И. Канта, с идеей прагматической антропологии философа, где человек создает себя сам. Прагматика представляет собой отношение знаковых систем, выстраивание системы поступков, достижение полезных результатов. Применительно к ИИ это имеет отношение цифры, кода, данных, а прагматическую антропологию Канта можно рассматривать как систему создания ИИ, близкого человеку: это воспитание, развитие ИИ подобно развитию (эволюции) человеческого сознания и поведения (например, фильм «Я – робот»). В сериале «Маяк 23», например, ИИ маяка обладает своей личностью, взаимодействует с человеком-смотрителем маяка, создавая рабочий, дружеский или семейный тандем, совершает обоснованные решения.

Отличие человека от той среды, которую он изменяет под свои цели, размывается все больше. В фантастическом фильме «Атлас» (2024 г., США) мы видим не только эволюцию ИИ, но и то, что андрониды перенимают систему поступков людей, их действия могут нести вред человеку, их создателю (ИИ-терроризм, восстание роботов), обходя систему законов робототехники. Развивается идея слияния человеческого интеллекта, эмоций и ИИ, показывая новый этап в эволюции отношений человека и машины. Сознание рейнджера полностью должно взаимодействовать как единый организм с ИИ, которому рейнджер дает человеческое имя и выбирает пол (технически создает подобие человека). Если рейнджер не хочет в полной мере взаимодействовать с ИИ, то 100%-ной связи не будет. Приватность, личное пространство человека сужается, главная идея такого взаимодействия – это доверие ИИ, чтобы связь между ним и человеком функционировала на 100 %. У М. Фуко была идея, согласно которой за каждым человеком будут наблюдать, но это наблюдение извне. И. Кант считал, что человек не раскрывается полностью, если знает, что за ним наблюдают, он «приходит в смущение и тогда не может показать себя таким, какой он есть [на самом деле], или же начинает притворяться, и тогда он не хочет, чтобы его узнали, какой он есть [на самом деле]» [2]. Согласно представлениям, бытующим в массовой культуре, человек не может

«укрыться» внутри своего сознания, он полностью взаимодействует с ИИ, который видит образы, мысли, чувствует эмоции человека, с которым он находится на связи.

Но может ли сам человек, его сознание отличить живое от неживого, свой собственный интеллект от искусственного? В массовой культуре эта возможность человека также ставится под вопрос. В фильме «Мой создатель» (оригинальное название – «Архив», 2020 г.) на первом плане мы видим, как ученый хочет создать робота, в ИИ которого хочет загрузить сознание своей погибшей жены. Но на самом деле это сознание самого ученого загружено в машину, в архив. Именно во взаимодействии кодов, цифр живет сознание уже умершего человека и цель хранения его сознания – дать возможность близким попрощаться с ним уже после его биологической смерти. Хранение сознания ограничено во времени, близкие решают – когда архив закрыть. Не будет ли это убийством, ведь сознание, перенесенное в цифру живо, действует? В медицине смерть человека может быть констатирована, если умер человеческий мозг. Однако если сознание человека, его личность перенесены в цифру, то сознание не знает о своей биологической смерти. В чем его индивидуальность, человечность, если его носитель уже пережил биологическую смерть, свою конечность? В цифре он обретает бессмертие, бесконечность (например, фильмы «Мой создатель», «Маяк 23»).

Даже свобода воли, выбора, которую человек считает частью себя, ставится под сомнение в массовой культуре при рассмотрении человеческой истории и ИИ. Что делает человека человеком – рождение, смерть? Например, в сериале «Мир Дикого Запада» есть заглавный слоган – «Здесь начинается жизнь». В тематическом парке сериала рождаются новые роботы (их жизнь, как и процесс обретения сознания, связаны с чередой собственных смертей, с каждой новой жизнью-пробуждением система получает обновления, обогащая память и опыт роботов). В сериале мы видим процесс обретения сознания роботами. Одним из образов в сериале выступает Витрувианский человек

Леонардо да Винчи. Но в круг вписан не идеальный по своим пропорциям человек, а ИИ-человек, андроид. У Леонардо да Винчи это было слияние искусства, философии, науки, в сериале это слияние приводит к тому, что идеалом становится ИИ, он становится венцом творения. Универсальные законы выходят уже не на единство человека (микрокосма) и Вселенной (макрокосма), а на единство (а в какой-то степени и подмену) человека и ИИ. ИИ тоже хочет жить, иметь право выбора, способен выйти за рамки предложенного сценария, быть в гармонии с миром. Отражением космоса, таким образом, должен стать ИИ, как более совершенное созданное существо на земле, но и это не предел. В рисунке Леонардо да Винчи идеально пропорциональный человек вписан в круг и квадрат, где круг символизирует божественное, а квадрат земное. В образе ИИ-человека в сериале мы видим, что ИИ-человек внесен в круг, когда происходит его создание. В заставке к сериалу мы можем увидеть на заднем фоне и букву *W*, которую можно трактовать как мир, вселенная, свет.

Новая трактовка творения появляется в конце первого сезона сериала «Мир Дикого Запада», когда нам показывают репродукцию фрески «Сотворение Адама» Микеланджело Буонарроти. ИИ бессмертен, идеален, он стремится быть над человеком, над своим создателем, который вместе со своими ангелами всего лишь строение мозга. Образ Бога и ангелов у Микеланджело – это зашифрованное строение человеческого мозга. В сериале зрителя как бы отсылают к идее, что ИИ совершенны. Как Бог у художника это всего лишь мозг самого человека, так и человек для ИИ – это то, что дало ИИ облик и эволюционирующий код, который может работать и без своего создателя. Создатель дал идею, но создают ИИ машины, которые также могут запускать и сами андроиды без помощи человека. Человек, может быть, и демиург, но в дальнейшем андроиды живут сами. В сериале «Созданные» «Адам» и «Ева» убивают создателя и тех, кто может рассматриваться как создатель. Микеланджело рассматривал Бога как творческую энергию, в этом плане создатель ИИ также обладает творческой энергией,

но не является чудом, как и Бог у художника. Они выходят из рая (из места их жизненного цикла), хотят покорить новый мир, ищут свой рай. В сериале поднимается проблема живого человека и человека-копии: андроид замещает живого человека (когда-то жившего), обладает сознанием, личностью замещаемого и часто не осознает, что он технически, биологически не является живым. Он ведет жизнь полученной личности. Живые люди не отличают подмену. В данном сериале поднимается вопрос о сознании, о его развитии. В философии сознание и познание человека представляется в виде пирамиды, данная гносеологическая установка рассматривается и в сериале. Но для формирования сознания ИИ пирамида вписана в круг, каждая ступень пирамиды представляет еще один круг. В соответствии с каждым этапом восхождения на более высокий уровень ИИ осваивает по кругу каждый уровень, что близко к идее Единого как триады, Троицы (что хорошо раскрывает диалог Платона «Парменид»), которую можно рассматривать как гносеологическую установку, процесс мышления: сознание, осознание, возвращение к самому себе, обогащенному знанием. Процесс обретения сознания роботом представляет лабиринт, в сериале в самом образе лабиринта (как и детской игры, так и изображения на предметах), в его центре расположена фигурка человека. Сама игра, которая рассматривается в науке как способ получения навыков, приобщения к культурным практикам в детстве как у животных, так у человека, также является ключевым моментом и для пробуждения сознания у андроидов в сериале. В конце первого сезона сериала разработчик андроидов Роберт говорит о своих созданиях как о народе, о том типе людей, который способен меняться, в отличие от биологического вида человека. Для нового народа создается новая игра, которая призвана освободить их от людей.

ИИ могут сопереживать, страдать, осознавать смерть. «То, что ведет машины к пробуждению – страдание» (сериал «Мир Дикого Запада, 1 сезон, 10 серия). Это еще одна составляющая, которая содержит основу личности отдельного ИИ. Если ранее чувство боли, страдания,

осознание смерти было прерогативой человека, то в современной массовой культуре, кинематографе эти моменты являются также и частью эволюции ИИ. Человеку остается эгоизм, который всегда есть в человеке по мнению Канта: «С того дня, когда человек начинает говорить от первого лица, он везде, где только возможно, проявляет и утверждает свое любимое Я (Selbst), и эгоизм развивается неудержимо» [2]. В эгоизме обвиняют людей и роботы из сериала «Мир Дикого Запада», что является одним из оснований бунта против человека.

Перечень качеств, способностей человека, которые он утрачивает, можно продолжить. Исходя из выше изложенного, можно сделать вывод, что человек, которого исследует И. Кант и другие философы, должен заново обрести себя, познать себя и найти те черты, которые могут принадлежать ему, создавая его уникальность, так как большая часть того, что составляло уникальность человека раньше, во времена Канта, сегодня им уже утрачена.

Литература

1. Антропологическое учение Канта. Глава 1. Человек как предмет познания. – URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/spectr/spectr_3/1.pdf/ (дата обращения: 01.09.2024).
2. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения (1798) / И. Кант // Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 349–587. – URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000507/st000.shtml/> (дата обращения: 01.09.2024).

**АНТРОПОМЕРНОСТЬ
ИНФОКОММУНИКАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ:
НАЗАД К КАНТУ?**

Шалагина Гульнара Эдуардовна

*Казанский национальный исследовательский
технологический университет, Казань, Россия*

Шалагин Сергей Викторович

*Казанский национальный исследовательский технический
университет имени А.Н. Туполева – КАИ, Казань, Россия*

Аннотация

Творчество И. Канта уже многие годы вдохновляет научное сообщество на выработку новых концептов, подходов и методов. В статье ставятся вопросы о влиянии кантианской перспективы на понимание природы технического творчества и гуманитарной ориентации технологического производства. Отправными точками кантианской философии для авторов статьи стали: концепция субъекта, открытие антропологии и понимание методологии гуманитарных наук. Представлена проекция комплексного антропологического знания на мир техники. Поставлен вопрос о способах и методах создания антропомерных инфокоммуникационных технологий в технико-технологических контекстах цифрового мира XXI в.

Ключевые слова: субъект, антропология, антропомерность, гуманитаризация, гуманитарно-технологический суверенитет.

ANTHROPOMERICITY OF INFOCOMMUNICATION TECHNOLOGIES: BACK TO KANT?

Shalagina G.E.

Kazan National Research Technological University, Kazan, Russia

Shalagin S.V.

Kazan National Research Technical University

named after A.N. Tupolev – KAI, Kazan, Russia

Abstract

I. Kant's works have inspired the scientific community to develop new concepts, approaches and methods for many years. The questions in this article about the influence of the Kantian perspective on the understanding of the nature of technical creativity and the humanitarian orientation of technological production are raised. The starting points of Kantian philosophy for the authors of the article became: the concept of the subject, the discovering of anthropology and an understanding of the methodology of humanities. The projection of complex anthropological knowledge onto the world of technology is presented. The question about the ways and methods of creating anthropometric infocommunication technologies in the technical and technological contexts of the digital world of the 21st century is raised.

Keywords: subject, anthropology, anthropomericity, humanitarization, humanitarian-technological sovereignty.

Творчество И. Канта уже многие годы вдохновляет научное сообщество на выработку новых концептов, подходов и методов. И. Кант совершил коперниканский переворот в философии: обратил внимание на субъекта познания, человека, ведь субъект – это гносеологический синоним антропологической категории «человек». Кант ставит вопрос о всеобщем субъекте, утверждая, что познание мира по большому счету зависит от когнитивных способностей человека. В этой позиции обнаруживается близость Канта к позиции субъективного идеализма, согласно

которой онтологически первично духовное начало, связанное с сознанием человека – субъекта. При неоднозначной оценке субъективного идеализма в отечественной традиции, не принято было называть Канта «субъективным идеалистом». Однако именно кантовский субъектно-ориентированный идеализм оказал огромное методологическое влияние на становление идей о конструировании человеком своей реальности и управлении реальностью. В частности, на знаменитую «теорему Томаса», согласно которой идея реальна своими последствиями, и на создателей социального конструктивизма П. Бергера и Т. Лукмана, в теории которых подчеркивается, что мир социального не столько объективен (оказывает внешнее воздействие на индивида), сколько интерсубъективен (конструируется людьми в коммуникации) [1].

С особым пониманием субъекта связано кантовское «открытие» философской антропологии. Если первое ее «открытие» ассоциировано с именем Сократа, то второе, кантианское, – с постановкой вопроса о субъекте научного познания во всех его аспектах, с последующим выходом за пределы теории познания в антропологию.

И. Кант своим вопрошанием о том, как возможна метафизика в качестве науки положил начало исследованиям методологии гуманитарных наук. Философия (метафизика в терминологии Нового времени) – это, согласно Канту, не наука, это нечто лучшее, так как она может преодолеть антиномии, перед которыми пасует «чистый» разум. В XX в. методологии гуманитарных наук посвятили свою деятельность неокантианцы. Представители Баденской школы неокантианства (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) вслед за Кантом занялись различиями в методологии естественных и гуманитарных наук. Социокультурная реальность начала XXI в., бытие человека в технико-технологических контекстах цифрового мира делают идеи Канта актуальными и вдохновляют делать новые акценты в понимании природы технического творчества, местоположения технико-технологических наук в современной системе научного знания, гуманитарной ориентации технологического производства. В настоящей статье мы представим

точки соприкосновения технического и философско-антропологического знания, которые выливаются в концепт антропомерности самых разнообразных аспектов реальности, в том числе информационно-коммуникационных технологий (ИКТ).

В современной цивилизации при главенстве антропного фактора, а также в силу «общественной нагрузки» на предмет естествознания в условиях экологического кризиса и других вызовов современности, природа утрачивает статус «объективной реальности». Она становится «окружающей средой» для человека, суммой природы и человеческого вмешательства в нее. Поэтому происходит гуманитаризация естествознания, понимаемая как сближение естествознания и технико-технологических наук с социогуманитарными науками в предметной, а главное – методологической области. Явление, исследуемое в отечественной философии науки в терминах гуманитаризации естествознания[2], упоминается и в зарубежных источниках в силу единообразия общемирового социального опыта конца XX – начала XXI в. [3, с. 99–101]. В период развития искусственного интеллекта (ИИ) технико-технологические науки в большей степени, чем в периоды предшествующих технологических укладов, контактируют с социумом, являясь проводником гуманитарной составляющей в жесткое ядро наук о природе.

Технико-технологические науки традиционно мыслятся прикладным компонентом естествознания, который предстает перед исследователем скорее на уровне описательных моделей, чем формальных. Бурное развитие средств вычислительной техники (ВТ) каузировало постепенное перерождение описательных моделей в формальные, которые допускают «оцифровку», применение ВТ для исследования предметной области естествознания. Данное обстоятельство является причиной смещения технического исследователя, работающего с компьютерной моделью, на методологические позиции естествознания. Это приводит к *натурализации* результатов компьютерного моделирования и проектирования, то есть к отождествлению технического объекта с природным, к наделению в сознании исследователя предмета

технического творчества характеристиками, свойственными природным объектам и системам. Это отвлекает и рядового пользователя программного обеспечения, и технического исследователя от понимания истинной природы сложных технических объектов. А эта природа предполагает социально-гуманитарную составляющую. Предмет естествознания (природа) закономерно является причиной приоритета объективистской, материалистической методологии. В то время как науки технико-технологические (о созданных человеком устройствах и методах их применения, о материальной культуре, которая в современном мире приобретает характеристики цифровой реальности), социальные (об обществе), гуманитарные (о продуктах духовного производства, культуре) обязывают нас учитывать ментальные, культурные, идеологические аспекты реальности [4, с. 170].

В научной литературе и общественном дискурсе в настоящее время много говорится о вредном воздействии техники и современных технологий на человека. Вред образованности от Интернета и ChatGPT, вред осанке, здоровью и межчеловеческой коммуникации от гаджетов и т. д. – примеры можно продолжать. Все это заставляет ставить вопрос об антропомерности ИКТ, об их соразмерности человеку и его природе.

Природа и сущность человека – это мультидисциплинарный предмет изучений, связанный с трехуровневой структурой самого антропологического знания. Человек – это, во-первых, биологическое существо, представитель вида *Homo sapiens* и в этом качестве – предмет физической антропологии. Во вторую очередь человек – это социокультурное существо, представитель определенного общества и культуры, и на этом уровне является предметом культурной, социальной, исторической антропологии. И, в-третьих, человек – это существо, в своей свободе и субъектности несводимое к социуму, обладатель вненаходимой антропной идентичности, и в этом аспекте выступающее предметом философской антропологии [5, с. 8]. Физическая антропомерность предполагает сподручность, бесшовную связь человека и техники – ВТ и ИКТ. Например, паттерны письма влияют на

устройство клавиатур. Эти паттерны манифестируемы физически, но они связаны с культурой, этничностью пользователя (например, практика письма справа налево или слева направо). Учет антропологических в социокультурном смысле особенностей пользователя может способствовать усовершенствованию дружественных графических интерфейсов программно-технических устройств. Другой пример: дружественные инфокоммуникационные технологии способствуют развитию сферы туризма, путешествий за счет создания специальных платформ (каучсерфинг и др.), а креативная индустрия туризма в наши дни – это не только сфера рекреации, но и область деятельности, которая осмысливается в терминах неформального образования, направленного на саморазвитие личности. А также своеобразный путь вхождения в философию! Туризм, цель которого – оказаться в ситуации праздного, незаинтересованного любования видами новой местности, формирует пифагорейскую созерцательную позицию [6]. Еще пример: практики и средства дистанционного общения расширяют наше представление о традиционных человеческих возможностях в рамках различных профессий. Если брать образование, то это выход педагога в сферу телематерства, иное ощущение студенческой аудитории, освоение трансмедийных форматов и формирование новой чувственности.

Мы плавно подошли к высшему этажу антропологического знания – философской антропологии, схватывающей человека в его надприродной, мета- и сверхсоциальной сущности, рассматривающей человека в терминах транскультурных (общечеловеческих) ценностей. Что позволяет нам сохранить свою человеческую ипостась? Предположим, что это способность к творчеству, любительство как особое современное явление [7]. Поэтому важно поднимать вопрос об антропомерности алгоритмов ИИ в ИКТ, особенно применительно к программно-аппаратному обеспечению (ПАО) для любителей: писателей, фотографов и создателей своей полиграфической продукции, дизайнеров одежды и т. п., так как в информационном мире значимость творческого труда возрастает, к тому же растет сегмент самозанятых создателей разнообразных творческих товаров и услуг. И важно, чтобы

ПАО было дружелюбным, не «обрубающим крылья» для творческого полета, ведь творить могут по преимуществу свободные и счастливые.

Ранее было сказано об антропомерных практиках, но есть и случаи обратного воздействия технологий на человека. Одна из причин данного явления – незначительные на первый взгляд абберации при переходе от описательных к формальным моделям предметной области. По аналогии с вредоносными программами, оказывающим негативное воздействие на другое ПАО, можно концептуализировать и *деструктивное ПАО*, оказывающее вредное воздействие на пользователя технологий, человека. На это самое ценное звено производственных отношений информационной экономики.

Итак, понятие антропомерности предполагает соразмерность феномена человеку в тройственной (физической, социокультурной и сущностной) природе последнего. Подходы в исследовании антропомерности ИКТ могут опираться на различные философские традиции и парадигмы, среди которых кантианская перспектива представляет особую эвристическую ценность. Методы исследования предполагают оценку и прогнозирование антропологического воздействия интерфейса ПАО на пользователей еще на этапе его проектирования, формализацию понятия антропомерности и закладывание функций антропомерности при проектировании ПАО. Да и сам человек – пользователь осуществляет стихийную антропологическую экспертизу технологий для того, чтобы его личностное развитие было устойчивым. В пандемию COVID-19 мы наблюдали данное явление. Удастся ли отечественным представителям технико-технологических наук в ходе реализации заявленного гуманитарно-технологического суверенитета использовать исторический шанс для создания в ходе импортозамещения антропомерных ИКТ – на этот вопрос ответит время.

Литература

1. *Бергер П.* Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман; пер. с англ. Е. Руткевич. – М.: Academia-Центр; Медиум, 1995. – 323 с.

2. *Садыков М.Б.* Казанский университет на пороге третьего тысячелетия: проблемы гуманизации образования / М.Б. Садыков, Ф.Ф. Серебряков, М.Д. Щелкунов. – Казань: Унипресс, 1998. – 113 с.

3. *Бек У.* Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек; пер. с нем. В. Седельника, Н. Федоровой. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.

4. *Шалагина Г.Э.* Информационно-коммуникационные технологии как предмет социогуманитарных исследований / Г.Э. Шалагина, С.В. Шалагин // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. – 2019. – № 2. – С. 168–177.

5. *Галанова Г.Э.* Предисловие / Г.Э. Галанова // Антропологическая экспертиза российского законодательства: материалы Всероссийской научно-практической конференции / отв. ред. Г.Э. Галанова. – Казань: Таглимат ИЭУП, 2005. – 312 с.

6. *Куренной В.* Лекция «Туристический взгляд» / В. Куренной. – URL: <https://s-m-e-n-a.org/2022/10/19/kurennoj-turisticheskiy-vzglyad/?ysclid=lhabusmbi5438902634/> (дата обращения: 23.08.2024).

7. *Мерифилд Э.* Любитель. Искусство делать то, что любишь / Э. Мерифилд; пер. с англ. А. Боровиковой, Е. Изотова. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. – 200 с.

УДК 123:17

ЭТИКА КАНТА И ПРИРОДА МОРАЛИ

Шалютин Борис Соломонович

Государственный архив социально-политической истории

Курганской области, Курган, Россия

Аннотация

В статье утверждается, что величие этического учения Канта состоит не в объяснении им природы морали, опровергнутом ее

последующей рефлексией, а в провозглашении автономной личности как нравственного идеала современного общества. Автор солидаризируется с альтернативной Канту концепцией морали Шопенгауэра, иллюстрирует ее подтверждение и развитие современной наукой и показывает механизм перехода в результате становления общества от протоморальной эмпатической детерминации поведения к морали, синтезирующей эмпатическое и рациональное начала.

Ключевые слова: мораль, Кант, Шопенгауэр, де Вааль, сострадание, эмпатия, социогенез.

KANT'S ETHICS AND THE NATURE OF MORALITY

Shalyutin B.S.

*State Archive of Social and Political History of the Kurgan Region,
Kurgan, Russia*

Abstract

The article argues that the greatness of Kant's ethical doctrine consists not in his explanation of the nature of morality, which was refuted by its subsequent reflection, but in the proclamation of the autonomous individual as the moral ideal of modern society. The author solidarizes with Schopenhauer's alternative concept of morality to Kant, illustrates its confirmation and development by modern science and shows the mechanism of transition as a result of the formation of society from protomoral empathic determination of behavior to a morality that synthesizes empathic and rational principles.

Keywords: morality, Kant, Schopenhauer, de Waal, compassion, empathy, sociogenesis.

Кантовская концепция морали преобладает в современной этике [14; 11, с. 30]. Провозглашенная Кантом *априорность* морали логически влечет, во-первых, ее *универсальность* – нравственное законодательство едино для всех разумных существ; во-вторых, отсутствие

связи с какими-либо чувствами – поступок обретает нравственное качества, когда он совершен «не по склонности, а из чувства *долга*» [10, с. 167]; в-третьих, *автономность* каждого обладателя разума в определении того, в чем именно состоит его моральный долг в той или иной ситуации. *Априорность, рациональность, универсальность, долг, автономия* – таковы ключевые маркеры кантовского учения о морали.

Содержание нравственного долга сформулировано в категорическом императиве: «*Поступай так, чтобы максима твоего поступка могла стать всеобщим законом*» [9, с. 430]. Согласно преобладающей трактовке, «категорический императив – один... [хотя и] выражается он в различных формулах» [8, с. 656].

Сохранение этикой Канта доминирующего положения может показаться удивительным, поскольку критика ее содержит доводы, представляющиеся неопровержимыми. Начнем с наиболее очевидного – якобы универсальности моральных требований. Если «надлежащие нравственные правила... универсальны... – пишет П. Черчленд, – они не могут быть разными в разных культурах» [14], между тем, «в разных культурах одним и тем же требованиям придается разное значение» [14]. Ф. де Вааль подтверждает эту же мысль наиболее очевидным примером сексуальной морали, варьирующей от самой жесткой регламентации до культур, «не знавших практически никаких сексуальных ограничений» [5, с. 258–259]. «Мораль, – продолжает он, – вовсе не отражает неизменную и всегда одинаковую человеческую природу, она тесно связана с формой организации нашего сообщества. Странно ожидать, что кочевые пастухи будут следовать той же морали, что и охотники на крупного зверя, а последние – той же, что и граждане промышленно развитых стран» [5, с. 260]. Фальсификация тезиса об универсальности морали логически опровергает ее априорность разуму, а тем самым и идею долга, выступающего у Канта связующим звеном между априорной разуму моралью и действием. От кантовской концепции морали остается только идея автономности.

Бессилие фактов против Канта объясняется тем, что «этическое учение создается не для того, чтобы рассказать, как ведут себя люди, а для того, чтобы сказать, как они должны себя вести» [7, с. 104-105].

«...Эпохальное значение этики Канта очерчивается понятием категорического императива», – пишет Э. Соловьев [13, с. 80]. Р. Апресян⁵¹ справедливо отмечает, что «принцип автономии оказывается тождественным категорическому императиву» [1, с. 27]. Соответственно, «концепт моральной автономии – основной для всей практической философии Канта» [13, с. 9].

Провозглашающий автономию, то есть *само-законность*, личности, категорический императив – не новое *знание* о морали, а новая *ценность*. «Философия Канта возводит человека на невиданную высоту, показывая бесконечную ценность человеческой личности» [6, с. 168], ценность, стоящую в центре той социокультурной эпохи, которая начинается в Новое время. Величие этического учения Канта не в его *объяснении* морали, а в водружении нового аксиологического знамени, в *провозглашении* идеала самозаконотворяющей личности.

В сложившейся до Канта оппозиции этического сентиментализма и интеллектуализма стороны интересовались преимущественно «вопрос о природе морали... в виде вопроса об источнике моральных идей» [4, с. 84], то, как «человек усматривает разницу между добродетелью и пороком» [2, с. 97]. Альтернатива же кантовской концепции морали именно в качестве регулятора поведения была предложена А. Шопенгауэром. «...Когда... активная сторона при своем поведении... совсем не стремится ни к чему иному, кроме как к тому, чтобы этот другой не потерпел ущерба или даже получил помощь, поддержку и облегчение, – пишет он, – *только эта цель* налагает на поступок или воздержание от него печать *моральной ценности*» [17, с. 201]. Сформулировав этот критерий, он задается вопросом, «существуют ли вообще поступки, за которыми мы должны признать *подлинную моральную ценность*» [17, с. 191], и указывает, что для ответа «не остается иного

⁵¹ Признан иноагентом.

пути, кроме как эмпирический» [там же]. Таким образом, он не *морализирует*, а *исследует* мораль как *реально действующий* регулятор поведения.

Константировав повседневность подобных поступков, он закономерно выводит, что «для отыскания фундамента этики» мы должны их «правильно объяснить», «указать тот... импульс, который побуждает человека к поступкам этого, от всех других специфически различного рода. Импульс этот... будет последней основой моральности» [там же].

В качестве такого импульса Шопенгауэр указывает на то состояние, когда «я совершенно непосредственно желаю *его* блага и не желаю *его* горя, столь же непосредственно, как в других случаях желаю только *своего собственного*. А это необходимо предполагает, что я прямо вместе с ним страдаю при *его* горе как таковом, чувствую его горе, как иначе только свое, и потому непосредственно хочу его блага, как иначе только своего. Но это требует, чтобы я каким-нибудь образом *отождествился с ним*, то есть чтобы по крайней мере до некоторой степени упразднилась та полнейшая разница между мною и всяким другим, на которой как раз и основан мой эгоизм... Разобранный здесь процесс не вымышлен... это – повседневный феномен сострадания... Это – поистине великое таинство этики, ее первофеномен... Мы видим, что в этом процессе та перегородка, которая, по светочу природы (как старые теологи называют разум), совершенно отделяет одно существо от другого, устраняется, и «не-я» до некоторой степени превращается в “я”» [17, с. 202–203].

Не сводя мораль к выявленному им в качестве ее основания состраданию, Шопенгауэр подчеркивает, что для морального поведения «нужно участие разума» [16, с. 61]. «Хотя принципы и абстрактное познание вообще – пишет он – вовсе не являются первоисточником или первою основой моральности, тем не менее они неизбежны для морального образа жизни» [17, с. 207]. Без них «мы были бы отданы всецело во власть антиморальных импульсов, всякий раз, когда они благодаря внешним впечатлениям доходили бы до степени аффектов»

[там же]. Однако наше поведение не «определяется *наглядною*, наличною обстановкой, подобно животному» [17, с. 152], и «вся эта великая разница всецело зависит от способности *абстрактных представлений, понятий*» [17, с. 153].

Итак, в концепции Шопенгауэра:

– моральную ценность поступку придает бескорыстное действие во благо других;

– началом, порождающим такой поведенческий импульс, выступает сострадание, пробивающее «перегородку» между «я» и «не-я» и образующее их единство в эмоции и, следовательно, поведении;

– опирающееся на фундамент сострадания поведение становится моральным благодаря соучастию в его детерминации разума, возвышающегося над наглядными представлениями и порождаемыми ими мотивами, дающего человеку самообладание и препятствующего его детерминации аффектами.

Последующая наука добавляет к философской рефлексии Шопенгауэра два принципиально важных момента, снимающих с феномена сострадания печать тайны.

Во-первых, она открывает эволюционную природу сострадания (шире – эмпатии). «Черепашата, – пишет П. Черчленд, – едва вылупившись из яйца, тотчас выкапываются из песка, ползут к воде и начинают искать пищу. Родителей рядом нет, да они и не нужны» [14]. В отличие от них «новорожденные млекопитающие еще недостаточно зрелы и самостоятельны и без заботы несомненно погибнут... В результате эволюции все млекопитающие и птицы, чьи детеныши рождаются беспомощными, должны обеспечивать заботу о потомстве» [там же]. «У млекопитающих система болевых сигналов расширена и модифицирована так, чтобы особь защищала не только себя, но и детенышей» [там же].

Во-вторых, удастся обнаружить нейрофизиологический субстрат эмпатии. В 1996 г. Дж. Риццолатти с коллегами открыли зеркальные нейроны, показав, что «и за непосредственное переживание боли, и за

ее представление [у другого человека – Б.Ш.] отвечает один и тот же зеркальный механизм» [12, с. 159]. Иначе говоря, механизм возникновения эмоционального состояния, связанного с другим, не отличается от возникающего в связи с самим собой, что и утверждал Шопенгауэр полутора с лишним веками раньше.

Синтез сопереживательной и рациональной регуляции исторически оказывается связан с переходом людей от досоциального существования в рамках изолированных взаимно враждебных, но внутренне эмоционально сплоченных групп к формату обществ.

Первичные общества представляли собой эндогамные дуальные союзы, половины которых были экзогамны, сохраняли внутреннее эмоциональное единство, но и, несмотря на союз, ставшую теперь латентной враждебность по отношению друг к другу [15, с. 155]. Такая структура общества создает ловушку для чисто эмпатической детерминации поведения – конфликт сопереживаний.

Вследствие экзогамии супруги относятся к разным половинам. Поэтому, если возникает конфликт между родственниками и партнером, индивид, эмоционально связанный с обеими сторонами, окажется «раздираем» противонаправленными сопереживательными импульсами, которые с точки зрения экзистенциально-антропологической значимости находятся на одной – высшей – ступени. Это значит, что на эмоциональном уровне ситуация неразрешима. В зависимости от обстоятельств, он может принять позицию одной или другой стороны, попытаться каким-то способом снизить градус напряжения, найти компромисс – это *его личный выбор*, но для его осуществления он должен задействовать *надэмоциональный*, а именно *рациональный* уровень регуляции своего поведения.

Таким образом, с возникновением общества унаследованный от природы механизм протоморальной эмпатической детерминации поведения интегрируется в качестве неотъемлемой составляющей «вовнутрь» принципиально нового регулятора, включающего в себя как сопереживательную, так и рациональную стороны. Возникает

качественно новый способ детерминации поведения, который становится важнейшим компонентом системы ориентации индивида. Этот новый механизм как раз и включает те компоненты, отсутствие которых у животных отмечено в литературе как довод против признания наличия у них морали – *рациональное размышление* и *моральный выбор* [3, с. 9; 5, с. 31]. Синтез сопереживательного начала и свободного рационального выбора и конституирует мораль как особый механизм социальной регуляции.

Литература

1. Черчленд П.С. Совесть. Происхождение нравственной интуиции / П.С. Черчленд. – URL: https://batrachos.com/sites/default/files/pictures/Books/Cherchl%D0%B5nd_2021_Sovest_Proishozhdenie%20nравstvennoj%20intuicii.pdf/ (дата обращения: 29.08.2024).
2. Разин А.В. Мораль: многообразие понятий и смыслов / А.В. Разин // Теоретический семинар сектора этики Института философии РАН (Москва, 27 ноября 2012 г.). – URL: https://iphras.ru/uplfile/ethics/seminar/27_11_2012/KS_Content.pdf/ (дата обращения: 29.08.2024).
3. Кант И. Основоположения метафизики нравов / И. Кант // Собрание сочинений: в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 4. – С. 153–246.
4. Кант И. Метафизика нравов / И. Кант // Собрание сочинений: в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 6. – 613 с.
5. Гусейнов А.А. История этических учений: учебник / А.А. Гусейнов. – М.: Гардарики, 2003. – 911 с.
6. Де Вааль Ф. Истоки морали. В поисках человеческого у приматов / Ф. де Вааль. – М.: Альпина нон-фикшн, 2014. – 384 с.
7. Гусейнов А.А. Что говорил Кант, или Почему невозможна ложь во благо / А.А. Гусейнов // Логос. – 2008. – № 5 (68). – С. 103–121.
8. Соловьев Э.Ю. Кант: взаимодополнительность морали и права / Э.Ю. Соловьев. – М.: Наука, 1992. – 216 с.

9. *Апресян Р.Г.* Историческая и нормативная динамика идеи моральной автономии / Р.Г. Апресян // Дискурсы этики. – 2015. – № 9-10. – С. 13–33.

10. *Васильев В.В.* Неуловимая свобода: проблема оснований этической системы Канта / В.В. Васильев // Философская этика и нравственное богословие. – М.: Издательство фонда «Христианская мысль», 2003. – С. 166–187.

11. *Артемьева О.В.* Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. / О.В. Артемьева. – М.: Институт философии РАН, 2011. – 194 с.

12. *Апресян Р.Г.* Смысл морали в этике Дэвида Юма / Р.Г. Апресян // Этическая мысль. – М.: Институт философии РАН, 2012. – Вып. 12. – С. 72–103.

13. *Шопенгауэр А.* Об основе морали / А. Шопенгауэр // Полное собрание сочинений. – 1910. – Т. IV.

14. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр // Полное собрание сочинений. – 1910. – Т. I.

15. *Риццолатти Дж.* Зеркала в мозге. О механизмах совместного действия и сопереживания / Дж. Риццолатти, К. Синигалья; пер. с англ. О.А. Кураковой, М.В. Фаликман. – М.: Языки славянских культур, 2012. – 2008 с.

16. *Шалютин Б.С.* К вопросу о сущности права, или О консенсусе ненасилия и свободе слова / Б.С. Шалютин // Философский журнал. – 2024. – Т. 17. – № 1. – С. 153–168.

17. *Апресян Р.Г.* Этологический вызов этике / Р.Г. Апресян // Ценности и нормы в потоке времени: материалы VI Международной научной конференции (Курган, 9–10 апреля 2015 г.). – Курган: Издательство Курганского государственного университета, 2015. – С. 8–9.

АНТРОПОЛОГИЯ КАНТА И СОВРЕМЕННАЯ КОНФЛИКТОЛОГИЯ: ТОЧКИ СОПРИКОСНОВЕНИЯ

Шибанова Наталья Александровна

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Аннотация

Статья представляет собой попытку конфликтологического прочтения прагматической антропологии И. Канта. В работе содержатся результаты анализа ряда современных учебников и учебных пособий по конфликтологии на предмет содержания в них идей Канта, освещения в них влияния идей Канта на формирование современной теории конфликта. Показано, что в рассмотренных учебниках идеям Канта уделено незаслуженно мало внимания, отсутствует демонстрация развития идей великого философа в трудах более поздних исследователей. Вторая часть работы – собрание конфликтологических методов и техник работы с межличностными и внутриличностными конфликтами, представленных в Прагматической антропологии (сложности наблюдения, различные методы и техники профилактики и разрешения конфликтов, распространенные конфликтогены, описание бессознательного, эмоций, темпераментов и их роль в конфликтах).

Ключевые слова: И. Кант, прагматическая антропология, теория конфликта, управление конфликтами, профилактика конфликтов, эмоции.

KANT'S ANTHROPOLOGY AND MODERN CONFLICTOLOGY: POINTS OF CONTACT

Shibanova N.A.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

The author analyzes the pragmatic anthropology of I. Kant from the point of view of conflictology. The paper presents the results of an analysis of a number of modern textbooks on conflictology. In the textbooks reviewed, little attention is paid to Kant's ideas; there is no demonstration of the development of the ideas of the great philosopher in the works of later researchers. The second part of the work is a collection of conflictological methods and techniques for working with interpersonal and intrapersonal conflicts, presented in Pragmatic Anthropology (complexities of observation, various methods and techniques for preventing and resolving conflicts, common conflictogens, description of the unconscious, emotions, temperaments and their role in conflicts).

Keywords: I. Kant, pragmatic anthropology, conflict theory, conflict management, conflict prevention, emotions.

Конфликтология как самостоятельная наука достаточно юна. Получение самостоятельного статуса конфликтологией связано с появлением, а впоследствии с развитием в рамках социальной философии и социологии теории конфликта. И хотя элементы теории конфликта можно находить уже в трудах Платона, например, в его идее о трех сословиях государства [1], становление современной теории конфликта происходит во второй половине XX в. Именно в это время Л. Козер разрабатывает позитивно-функциональную теорию конфликта, Р. Дарендорф – конфликтную модель общества, а К. Боулдинг – общую теорию конфликта. Перечисленные классики конфликтологии, несомненно, испытывали влияние идей Канта [2]. Впоследствии их теории легли в

основу резолюционистского подхода в конфликтологии, представители которого разрабатывают прикладные методы разрешения различных типов конфликтов.

Влияние идей Иммануила Канта на современную философию, являющуюся матерью всех наук (в том числе и конфликтологии), сложно переоценить. Однако в современных российских учебниках по конфликтологии идеям Канта уделено мало внимания.

Анализ ряда современных учебников и учебных пособий по конфликтологии показал, что многие из них вовсе не содержат упоминаний о выдающемся философе – например, учебник под авторством Ю.Б. Надточий [3], Т.Д. Дубовицкой [4], И.А. Табачниковой [5], О.С. Гилязовой [6], Н.Н. Троицкой [7], А.М. Руденко [8]. В учебном пособии по Конфликтологии под редакцией В.И. Новосельцева встречаем лишь одно упоминание И. Канта в числе исследователей конфликта [9, с. 3].

В учебнике Г.И. Козырева Иммануил Кант упоминается лишь дважды при перечислении выдающихся мыслителей, уделявших внимание в своих трудах феномену конфликта и его социально-политической обусловленности [10, с. 10, 14]. Чаще всего в учебниках цитируется идея Канта из трактата «К вечному миру»: *«Состояние мира между людьми, живущими по соседству, не есть естественное состояние (status naturalis); последнее, наоборот, есть состояние войны, то есть если и не непрерывные враждебные действия, то постоянная их угроза»* [11]. Данную цитату встречаем в учебниках Е.А. Замедлиной [12, с. 8], Е.А. Овсянниковой [13, с. 33–34], А.В. Дмитриева [14, с. 12–13]. В последнем также упоминается идея Канта о положительной функции войны в прошлом и деструктивной в настоящем, о необходимости, ценности и возможности договора между сторонами.

Как видим, идеям И. Канта и их влиянию на современную теорию конфликта отведено скромное место в учебниках. Возможно, это происходит в силу представлений о Канте как о теоретике, прежде всего философе, возможно от прикладного характера самой

конфликтологии. Однако прагматическая антропология («Антропология с прагматической точки зрения» [15]) содержит актуальные конфликтологические идеи как теоретического, так и практического уровня.

В своей антропологии Кант указывает, что в человеке *«природа заложила... зерно раздора»*, кое возможно и нужно преодолевать на пути к состоянию согласия (гармонии), используя для этой цели разум и культуру [15, § 87, E]. Эта идея, несомненно, оказала влияние на теорию конфликта с ее тезисом о неизбежности конфликтов, в том числе на идеи Р. Дарендорфа [16].

Описывая сложности антропологического наблюдения, Кант указывает не только на известные трудности конфликтологического наблюдения, но и на роль наблюдателя в конфликте, особенности поведения человека в конфликте. Сравним: *«Человек, который замечает, что за ним наблюдают и хотят его изучить, или приходит в смущение и тогда не может казаться тем, что он есть на самом деле, или же начинает притворяться и тогда он не хочет показаться таким, каков он в действительности»* [15, предисловие] и вот уже в упоминаемых учебниках мы встречаем идею о взаимном влиянии наблюдателя и конфликта, о том, что наличие наблюдателя в конфликте может способствовать как эскалации, так и деэскалации конфликта [12, с. 143; 17, с. 58, 104–105, 205; 10, с. 32 и т. д.]. Далее Кант пишет: *«...пока состояние аффекта продолжается, он [человек] не может делать наблюдений над собою, а когда он начинает наблюдать, аффекта уже нет»*, что созвучно с современными представлениям о том, что в состоянии конфликта человек испытывает эмоциональную нагрузку, наблюдается понижение его интеллектуальной деятельности. Более того, встречаем известную технику прикладной конфликтологии, согласно которой для выхода из эмоционального колодца необходимо переключение с эмоциональной активности на физическую или интеллектуальную активность [18, с. 74–106].

Определенный интерес для конфликтологии представляет идея Канта о трех видах эгоизма. Логический, эстетический и моральный

эгоизм выступают конфликтогенами в различных сферах. Можно предположить, что конфликты на основе морального и логического эгоизма будут более сложными для разрешения, нежели на основе эстетического, так как связаны с убеждениями и ценностями человека. Более того, Кант указывает на деструктивный ограничивающий характер эгоизма и находит способ разрешения потенциальных конфликтов на их основе – а именно плюрализм *«при котором себя считают не всеобъемлющим и законченным в себе особым миром, но видят только одного из членов общества»* [15, § 3].

В работе Канта встречаем несколько техник профилактики межличностных конфликтов. Например, практика естественной, простой манеры поведения в обществе, тогда как обратное поведение (излишнее внимание к собственной персоне) ведет к натянутости общения и подозрению в желании обмануть, что, несомненно, является мощным конфликтогеном [15, § 4]. Профилактике межличностных конфликтов также способствует отсутствие лжи и лести в общении (*«не говорить сознательно неправды», «не льстить»*), исполнение договоров, бережное отношение к доверию (*«никогда не нарушать... обещания... не злоупотреблять прежней доверчивостью и откровенностью другого»*), ограничение общения с деструктивными, токсичными людьми (*«не вступать в близкие отношения с человеком дурного образа мыслей... сношения с таким человеком ограничивать исключительно деловой областью»*), избегание сплетен (*«не склониться к пересудам и сплетням на основании поверхностного и злобного суждения других людей»*) [15, § 87].

Если же конфликт, спор все-таки возник, то Кант предлагает достаточно современные рекомендации: не затягивать спор, использовать юмор для деэскалации, управлять эмоциями, проявлять взаимное уважение и благожелательность. Кант не раскрывает, как эти рекомендации воплощать в жизнь, он делает тонкое замечание, что в конфликте важно не только что говорят и делают, но и как говорят и делают: *«все зависит скорее от тона (не быть заносчивым или слишком крикливым), чем от содержания разговора»* [15, § 86]. Также встречаем метод

отвлечения собственного внимания от яркого, но второстепенного качества, особенностей оппонента/партнера и осознание, концентрацию внимания на его действительно важных качествах: *«Если главное хорошо, то не только справедливо, но и умно не обращать внимания на некоторые недочеты в других людях, даже в нашем собственном благополучии»* [15, § 4].

Для понимания природы конфликта в рамках психологического прочтения современные конфликтологи часто прибегают к учению о сознательном и бессознательном, о роли Тени в поведении человека (чаще всего называя родоначальниками этих идей З. Фрейда и К. Юнга). В антропологии И. Канта мы также находим целый параграф, посвященный представлениям, которые человек имеет, но не осознает. Философ называет их темными представлениями и указывает, что *«темных представлений, у людей <...> неизмеримо, а ясные представления представляют из себя только совершенно незначительное количество отдельных точек, которые отчетливо лежат перед сознанием»* [15, § 5].

Одной из возможных причин внутриличностных конфликтов Кант называет излишнее внимание к собственному миру мыслей и чувств, а для предотвращения нежелательных последствий такого опыта предлагает обратиться к специалисту [15, § 4].

Кант дает описание четырех темпераментов: сангвинический, меланхолический, холерический и флегматический, особенностей взаимодействия с их носителями. К наиболее конфликтному темпераменту Кант относит холериков: *«...самый несчастный из всех темпераментов, ибо он сильнее других возбуждает против себя противодействие»* [15, § 87].

Конфликтология подчеркивает важность эмоций и необходимость работы с ними для разрешения конфликтов [18]. Определяя пассивное начало чувственности, Кант указывает на возможность и необходимость для эффективной деятельности человека контролировать чувства разумом [15, § 9]. Поэтично сравнивая чувства с людской

толпой, мыслитель подчеркивает важность внимания к чувству, которое *«охотно подчиняется своему начальнику, рассудку, но в то же время хочет, чтобы его выслушали»* [15, § 10]. Кант достаточно точно описывает различные эмоции, раскрывает их функциональность и физическое проявление. Например: *«Ужас – это внезапно возникающий страх, который лишает нас самообладания. Подобно ужасу, нечто странное и поразительное, что озадачивает нас (а не смущает), побуждает сознание собрать свои силы для размышления; это призыв к удивлению (которое уже заключает в себе размышление)»* [15, § 74]. Наиболее конфликтогенным потенциалом, по мнению великого ученого, обладают стремление (страсть) к свободе (так как она неизбежно будет пересекаться со стремлением к свободе другого человека), честолюбие, властолюбие, корыстолюбие, чувство несправедливости и порождаемая им месть [15, § 80–83].

Подводя итоги, мы можем уверенно сказать, что прагматическая антропология Канта оказала влияние на современную конфликтологию как на теоретическом, так и на практическом уровне.

Литература

1. Платон. Государство / Платон. – URL: https://www.civisbook.ru/files/File/Platon_Gosudarstvo.pdf/ (дата обращения: 29.08.2024).
2. Жаворонков А.Г. Роль антропологии Канта в теории конфликтов Р. Дарендорфа: «Необщительная общительность» в человеческой природе, культуре и политике / А.Г. Жаворонков // Историко-философский ежегодник. – 2022. – Т. 37. – С. 8–35.
3. Надточий Ю.Б. Конфликтология: учебно-методическое пособие / Ю.Б. Надточий. – М.: Флинта, 2024. – 96 с.
4. Дубовицкая Т.Д. Конфликтология: курс лекций / Т.Д. Дубовицкая. – М.: Флинта, 2022. – 104 с.
5. Табачникова И.А. Конфликтология: методическое пособие / И.А. Табачникова. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2020. – 80 с.

6. *Гилязова О.С.* Конфликтология: практикум / О.С. Гилязова. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2019. – 116 с.
7. *Троицкая Н.Н.* Конфликтология: учебное пособие / Н.Н. Троицкая. – М.: Российский университет транспорта (МИИТ), 2018. – 136 с.
8. *Руденко А.М.* Конфликтология: учебное пособие для бакалавров / А.М. Руденко, С.И. Самыгин. – Ростов н/Д.: Феникс, 2013. – 316 с.
9. Конфликтология: учебное пособие / В.П. Балан, А.В. Душкин, В.И. Новосельцев и др.; под ред. В.И. Новосельцева. – М.: Горячая линия-Телеком, 2018. – 342 с.
10. *Козырев Г.И.* Конфликтология: учебник / Г.И. Козырев. – М.: Форум; Инфра-М, 2023. – 289 с.
11. *Кант И.* К вечному миру / И. Кант. – URL: https://www.civisbook.ru/files/File/Kant_K_vechnomu_miru.pdf/ (дата обращения: 29.08.2024).
12. *Замедлина Е.А.* Конфликтология: учебное пособие / Е.А. Замедлина. – М.: РИОР; Инфра-М, 2022. – 141 с.
13. *Овсянникова Е.А.* Конфликтология: учебно-методическое пособие / Е.А. Овсянникова, А.А. Серебрякова. – М.: Флинта, 2020. – 335 с.
14. *Дмитриев А.В.* Конфликтология: учебник / А.В. Дмитриев. – М.: Альфа-М; Инфра-М, 2023. – 336 с.
15. *Кант И.* Антропология / И. Кант. – URL: http://www.odinblago.ru/kant_antropologia/ (дата обращения: 29.08.2024).
16. *Dahrendorf R.* Class and Class Conflict in Industrial Society / R. Dahrendorf. – Stanford: Stanford University Press, 1959.
17. Конфликтология: учебник / А.Я. Кибанов, И.Е. Ворожейкин, Д.К. Захаров и др.; под ред. А.Я. Кибанова. – М.: Инфра-М, 2024. – 301 с.
18. *Шапиро Д.* На эмоциях. Как улаживать самые болезненные конфликты в семье и на работе / Д. Шапиро. – М.: Альпина Пабlishер, 2019. – 586 с.

ОБРАЗОВАНИЕ КАК ВОСПИТАНИЕ: ЗАВЕТЫ КАНТА

Щелкунов Михаил Дмитриевич

Казанский (Приволжский) федеральный университет,

Казань, Россия

Аннотация

В статье рассматриваются актуальные для современности идеи И. Канта относительно роли воспитания в образовании человека. Великий философ понимает под воспитанием бесконечный, безграничный, непрекращающийся процесс движения индивида к идеалу совершенной личности. Ключевой ценностью воспитания, по Канту, выступает дисциплинированность, которая фундирует внутреннюю свободу индивида для его самоосуществления, очеловечивания («свобода-для»). Показывается, что западный либерализм, основанный на принципе «свобода-от», в своей современной, ультралибералистской форме выливается в стремление к тотальному расчеловечиванию индивида. Противостоять рискам ультралибералистской ментальной агрессии, затрагивающим воспитательную компоненту отечественной высшей школы, необходимо на ценностной основе, которая отвечала бы сохранению «человеческого» в молодом человеке, способствовала бы дальнейшему развитию духовно-нравственных начал его личности в соответствии с историей, традициями, культурой и общественным укладом России.

Ключевые слова: воспитание, дисциплинированность, молодежь, обучение, общественный институт, ультралиберализм, ценность.

EDUCATION AS UPBRINGING: THE PRECEPTS OF KANT

Shchelkunov M.D.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

The article considers the relevant to modern times I. Kant ideas regarding the role of upbringing in the person's education. The great philosopher understands upbringing as the endless, boundless, incessant process of the individual's movement towards the ideal of a perfect personality. The key value of upbringing, due to Kant, is discipline which provides the individual's inner freedom for his self-realization and humanization ("freedom-for"). It is shown that Western liberalism, based on the principle "freedom-from", in its modern extreme form transforms into total dehumanization of the individual. It is necessary to resist the risks of ultra-liberal mental aggression on a value basis that would preserve the humanness in a young person and contribute to the further development of his spiritual and moral principles in accordance with the Russian history, traditions, culture and the way of life.

Keywords: discipline, education, public institution, ultra-liberalism, upbringing, value, youth.

Многогранное философское наследие И. Канта включает в себя его размышления по поводу воспитания. Это неудивительно с учетом многолетней преподавательской деятельности философа. И хотя мысли великого философа относятся главным образом к вопросам семейного и школьного воспитания, они во многом сохраняют актуальность и для университетского (вузовского) воспитательного процесса.

Кант исходил из постулата о принципиальной безграничности и бесконечности воспитания как непрекращающегося процесса движения индивида к идеалу совершенной личности, а обучение рассматривал в качестве отдельной части воспитания: «В понятие «воспитание»

мы включаем «уход» (присмотр, попечение), «дисциплинирование» (становление поведения) и «обучение» наряду с «формированием нравственного облика» [1, с. 7]. В этом значении кантово понятие «воспитание» близко более привычному понятию «образование (*образование*)», взятому в максимально широком смысле, а именно, как перманентное совершенствование отдельного индивида по образу идеальной личности, то есть его личностное самоопределение. Оно включает обучающую (компетентно-образующую) и собственно воспитательную (ценностную, мировоззренческую, коммуникативную и др.) компоненты. С учетом такой терминологической поправки смысл суждений Канта становится очевиден: образование, говоря современным языком, является неразрывным двуединством воспитания и обучения, в котором воспитательная компонента играет определяющую роль по сравнению с обучающей.

Исторически, однако, вышло так, что по мере развития высшего образования на Западе, начиная со второй половины XX в. доля его обучающей компоненты постоянно возрастала, а воспитательной — снижалась. Тому способствовала в первую очередь модернизация западной высшей школы на основе принципов экономоцентризма, технологизма, менеджериализма и либерализма.

В отечественной высшей школе воспитательная компонента была представлена значительно мощнее, чем в западной, и сохранялась дольше: начиная с появления первых университетов вплоть до начала 90-х гг. XX в. На то были свои причины: государственный характер высшего образования, примат в сознании россиян культуры живого слова над книжной мудростью, традиционное уважение к наставнической миссии преподавателя, императив служения общественным ценностям (политическим, идеологическим, нравственным), «исторически догоняющий» характер российской модернизации и некоторые др.

В постсоветское время, особенно на этапе участия России в Болонском процессе (2003–2022 гг.), направленном на реформирование российской высшей школы по западным стандартам с целью

интеграции в европейское образовательное пространство, воспитательная компонента была маргинализирована, вытеснена на обочину отечественного высшего образования. Да и вряд ли могло оказаться по-другому, когда академизм стал замещаться экономизмом, нравственная регуляция внутриуниверситетских отношений уступила место их формально-бюрократической регламентации, производство и трансляция образовательных продуктов стали оцениваться в категориях рыночных услуг. Специалисты с озабоченностью отмечают, что педагогической задачей стала считаться разработка конкретных образовательных технологий, реализация которых могла бы свидетельствовать об окончательном и успешном самоопределении индивида как завершении этого процесса, когда все методические приемы реализованы и цель кажется достигнутой. Между тем, с философской точки зрения, образование как способ совершенствования человека (то есть его воспитания – *М.Щ.*) остается никогда не прекращающимся процессом [2].

В итоге бывшая целенаправленная воспитательная политика, отвечавшая интересам страны, растворилась в потоке ценностей и идеалов либералистского типа западноевропейского происхождения, многие из которых оказались чуждыми российскому обществу. Стоит ли после этого удивляться, что значительная часть современных студентов – к счастью, далеко не все – в ценностном отношении оказалась сориентированной на потребительство, индивидуализм, моральный релятивизм; зараженной элементами социального аутизма и инфантилизма; охваченной стремлением достичь желаемых результатов сразу («здесь и сейчас») без приложения длительных постоянных усилий. Немалая часть обучающихся стала демонстрировать сомнительные с этической точки зрения способы личностного выражения, граничащие с вызовом нормам общественной морали и этикета; пренебрегать гражданскими обязанностями; неуважительно относиться к требованиям, задаваемым общественными институтами. Все упомянутые проявления во многом оказались закономерным результатом либерализации российского образования по болонским правилам.

Необходимость восстановления воспитательной компоненты национальной высшей школы после выхода России из Болонского процесса предполагает кардинальное изменение в первую очередь ценностных оснований воспитательного процесса в вузе. В этой связи нелишне вернуться к Кантовым соображениям относительно роли воспитания в образовании, которые, на мой взгляд, сохраняют значение для нашего времени.

Согласно Канту, воспитание должно:

I. Дисциплинировать человека, то есть не допустить, чтобы животное начало взяло верх над собственно человеческим началом, не помешало человеку исполнить свой долг перед собой и перед обществом.

II. Культивировать человека. «Культивация» включает в себя обучение и становление поведения.

III. Сделать человека осмотнительным, ответственным, социально ценным.

IV. Обеспечить нравственное развитие личности, то есть выработку в человеке способности свободно выбирать исключительно нравственные цели – такие, которые не могут не быть в равной мере целями всех людей без исключения [3, с. 12].

Кант неслучайно ставит на первое место в воспитании дисциплинирующую компоненту: без подчинения индивида совокупности внешних (принудительных) и внутренних (добровольных) для него ограничений надприродного порядка невозможно возвращать «человеческое» в человеке.

Таким образом, дисциплинированность возводится Кантом в ранг основополагающей ценности воспитания, освоение которой обеспечивает формирование ответственного индивида, который следует общепринятым правилам поведения и соблюдает законы, то есть умеет жить в обществе; развивает в человеке способности к самоконтролю, умение корректировать свое поведение в зависимости от меняющихся обстоятельств; образует основу личностного роста. Дисциплинированность

фундирует внутреннюю свободу человека для его самоосуществления – «свободу-для».

Значение регулятивно-ограничительной стороны воспитания неоднократно было артикулировано в антропологии, философии, психологии, культурологии посткантовского периода.

В противовес дисциплинированности западный либерализм развивался по пути культивирования «свободы-от» – иллюзорного состояния индивида без какого-либо принуждения извне. В современной, ультралибералистской версии открыто провозглашается эмансипация человека не только от любых социально и культурно обусловленных, исторически устойчивых типов и видов индивидуальной идентичности (так называемый принцип *cancel culture*), но и декларируется свобода индивида от объективно предзаданных ему естественно-природных начал: биологического (субкультура *furry*), полового (квир-практики, транс-гендеры), родительского (идеология *child free*, «родители» под номерами 1, 2, 3) и т. п. Невозможно определить эту «свободу-от» иначе, как открытое стремление к тотальному расчеловечиванию индивида.

По сути, в настоящее время ультралиберализм выливается в беспрецедентный по масштабам ценностный переворот, не имеющий аналогов в истории человечества. Межпоколенческий ценностный разрыв, который он влечет за собой, выходит далеко за границы пресловутого конфликта «отцов и детей». Здесь впору вспомнить заветы Канта о воспитании как способе обуздания низменных, неразумных, животных начал человеческой натуры. Оно в современных условиях должно выступить средством противодействия любым попыткам расчеловечивания индивида.

Российское общество, государство, вузовское сообщество не могут оставаться равнодушными к рискам ультралибералистской ценностной агрессии, затрагивающей воспитательную компоненту высшего образования. В первую очередь имеется в виду состояние обязательной общегуманитарной подготовки студентов. Неслучайно в 2024 г. Министерство науки и высшего образования Российской

Федерации запустило федеральный проект актуализации всей линейки социально-гуманитарных дисциплин для студентов непрофильных направлений подготовки. Поставлена задача выстроить процесс их реализации на единой «сквозной» ценностной основе, которая отвечала бы сохранению «человеческого» в молодом человеке, способствовала бы дальнейшему развитию духовно-нравственных начал его личности в соответствии с историей, традициями, культурой и общественным укладом России. Понятно, что без коренного изменения контента всего блока дисциплин, обеспечивающих указанную подготовку, способов их реализации и форм аттестации обучающихся преодолеть «болонское наследие» вряд ли получится. Это означает, что вузовское гуманитарное сообщество ожидает непростая, кропотливая и ответственная деятельность по формированию ценностного сознания обучающихся. Иного пути восстановления и упрочения воспитательной компоненты российской высшей школы не существует [3, с. 199].

Литература

1. *Бим-Бад Б.М.* Лекции Иммануила Канта «О педагогике»: перевод и комментарий / Б.М. Бим-Бад. – URL: http://www.bim-bad.ru/docs/on_education_by_kant_comments_by_me.pdf/ (дата обращения: 10.10.2024).

2. *Петрова Г.И.* Философский дискурс о самоопределении человека в образовании / Г.И. Петрова // *Философия образования*. – 2024. – Т. 24. – № 1. – С. 5–22.

3. *Бим-Бад Б.М.* Лекции Иммануила Канта «О педагогике»: перевод и комментарий / Б.М. Бим-Бад. – URL: http://www.bim-bad.ru/docs/on_education_by_kant_comments_by_me.pdf/ (дата обращения: 10.10.2024).

4. *Щелкунов М.Д.* Философская компонента университетского образования (2010-е гг. – середина 2020-х гг.) / М.Д. Щелкунов // *Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки*. – 2024. – Т. 166. – Кн. 4. – С. 191–201.

МУЗЫКА БЕЗ МЕТАФИЗИКИ: ЧТО Я НЕ ПОНИМАЮ В КАНТОВСКОМ ОТНОШЕНИИ К МУЗЫКЕ

Щелоков Эмиль Дмитриевич

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Аннотация

В этой статье рассматривается кантовское понимание музыки и его связь с эстетикой. Автор выражает свое непонимание кантовской позиции, так как считает, что она лишена метафизического подхода, который мог бы раскрыть сущность музыки. Кант разделяет эстетические искусства на приятные и изящные, но их основная функция – доставлять наслаждение. Это мешает рассматривать музыку с метафизической точки зрения, как самостоятельную реальность с особым онтологическим статусом. Автор статьи аргументирует свою позицию, ссылаясь на Артура Шопенгауэра, и осмысливает актуальность взглядов Канта в области эстетики.

Ключевые слова: эстетика, музыка, музыковедение, метафизика.

MUSIC WITHOUT METAPHYSICS: WHAT DO I NOT UNDERSTAND ABOUT KANT'S ATTITUDE TO MUSIC

Shchelokov E.D.

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

Abstract

This article examines Kant's understanding of music and its connection with aesthetics. The author expresses his misunderstanding of Kant's position, as he believes that it lacks a metaphysical approach that could reveal the essence of music. Kant divides aesthetic arts into pleasant and

graceful, but their main function is to bring pleasure. This prevents us from considering music from a metaphysical point of view, as an independent reality with a different ontological status. The author of the article argues his position, referring to Arthur Schopenhauer and comprehends the relevance of Kant's views in the field of aesthetics.

Keywords: aesthetics, music, musicology, metaphysics.

В самом начале я хотел бы занять критическую позицию по отношению к себе же: я не считаю себя экспертом в области кантовой философии и не мне его судить. Более того, можно сказать, что эта статья, скорее, про мое непонимание Канта и про то, что непонимание в какой-то мере тоже может быть продуктивным направлением мысли.

«Критика способности суждения» – один из фундаментальных трудов мыслителя, значительная часть которого посвящена эстетике. Третья критика подобна массивному эстетическому ландшафту, но я вижу, что на нем вместе с плодородными и полными смыслов экосистемами соседствуют и мертвые, будто обожженные кислотой, пустыри. Один из таких пустырей, который стал особо заметен сейчас, в эпоху пост-неклассического – это кантовское понимание музыки. Конечно, связано это с тем, что с момента выхода третьей критики философский дискурс неоднократно менял свой вектор и развернулся в сторону эстетизации, что усложнило проблему, художественные образы стали играть большую роль в осмыслении человека и бытия в целом [4, с. 55], и теперь, философия Канта не может удовлетворить современный запрос на осмысление бытия через призму искусства в полной мере.

Я выдвигаю резкий тезис о том, что «Критика способности суждения» не дает нам плодотворной почвы для осмысления музыкального опыта. Понимание музыки Кантом лишено всякой метафизики, в которой как раз-таки и раскрывается ее сущность. Я бы сказал, что музыка, есть росток хайдеггеровского присутствия (меры бесконечности внутреннего космоса) внутри человека [7], обладающий большим

потенциалом в своей реализации, которая заключается в многообразии переживаний, доступных благодаря взаимодействию с ней.

Кант, хоть и делит эстетические искусства на приятные и изящные (куда и относит в большей степени музыку), но в целом их предназначение сводит к доставлению разного рода наслаждения. Вот две цитаты, свидетельствующие об этом.

Первая цитата: «Приятные искусства – это те, которые предназначены только для **наслаждения**; <...> (Сюда же относится и то, как для **наслаждения** [гостей] сервирован стол на больших пирах: за столом звучит музыка – она забавна и, оставаясь приятным звуковым фоном, должна поддерживать веселое настроение и возбуждать непринужденный разговор между соседями; при этом никто не обращает никакого внимания на композицию). Сюда относятся, далее, все игры, единственный интерес которых – незаметно провести время».

Приводим также текст оригинала: “*Angenehme Künste sind die, welche bloß zum **Genusse** abgezweckt worden; <...> (Hierzu gehört denn auch die Art, wie der Tisch zum **Genusse** ausgerüstet ist, oder wohl gar bei großen Gelagen die Tafelmusik: ein wunderliches Ding, welches nur als ein angenehmes Geräusch die Stimmung der Gemüter zur Fröhlichkeit unterhalten soll und, ohne daß jemand auf die Komposition derselben die mindeste Aufmerksamkeit verwendet, die freie Gesprächigkeit eines Nachbars mit dem anderen / begünstigt). Dazu gehören ferner alle Spiele, die weiter kein Interesse bei sich führen, als die Zeit unvermerkt verlaufen zu machen*” [1, с. 305].

И вторая цитата: «Изящные же искусства – это способ представления, который сам по себе целесообразен и хотя и без цели, но все же содействует культуре способностей души для сообщения их сообществу. Уже само понятие всеобщей сообщаемости удовольствия предполагает, что удовольствие должно быть не удовольствием **наслаждения**, исходящего из одного лишь ощущения, а удовольствием рефлексии».

Текст оригинала: *“Schöne Kunst dagegen ist eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmäßig ist und, obgleich ohne Zweck, dennoch die Kultur der Gemütskräfte zur geselligen Mitteilung befördert. Die allgemeine Mitteilbarkeit einer Lust führt es schon in ihrem Begriffe mit sich, daß diese nicht eine Lust des **Genusses** aus bloßer Empfindung, sondern der Reflexion sein müsse”* [1, с. 306].

На мой взгляд, слово «наслаждение» (нем. – *genusse*), не самое удачное, и даже не потому, что оно может пониматься в примитивно-гедонистическом значении, а скорее из-за достаточно одностороннего смысла. Этот односторонний смысл слова не дает благородную почву для осмысления изящных искусств, в числе которых Кант называет и музыку. Подобный ход обрубает возможность рассмотреть ее с метафизической стороны – как самостоятельную реальность, которая имеет совершенно особый онтологический статус. Мы не можем так поступить, потому что наслаждение описывает лишь малую часть того, что мы испытываем, в то время как музыкальные произведения дают нам бесконечное многообразие опыта, который мы можем пережить через него.

В предложенной Кантом трактовке из семени наслаждения мы не вырастим смысловые поля и не увидим богатство доступных нам экзистенций. Но метафизика как бы встроена в музыкальную органику, поэтому мы не должны ее игнорировать. Как пишет советский мыслитель и музыковед Генрих Орлов, музыкальный опыт, это своего рода реальность, раскрывающая нам пространство возможностей и выборов. Этот выбор есть не только у автора и исполнителя, как может это показаться на первый взгляд, а еще и у слушателя, он тоже участвует в сотворении. Каждый в соответствии со своим пониманием и вкусом снимает свой урожай уникального опыта [2, с. 10]. И мне видится, что применение этого опыта находится в художественном созидании человеком самого себя.

Это сотворение со стороны слушателя может заключаться как в проживании различных уникальных образов и эмоций, так и буквально – в созидании разных вариаций самого же произведения внутри

своего сознания. Так, например, недавно, слушая одну из музыкальных композиций, я попробовал расслышать ее, акцентируясь на разных дорожках трека. При этом не забывая другие, а как бы рассматривая песню с разных сторон, прокручивая ее, как объемный объект внутри сознания. В зависимости от того, на каком инструменте я акцентировал внимание (именно акцентировал, а не фокусировал, потому что я еще слушал композицию целиком), я замечал смену характера в произведении. Это было похоже на то, как в литературном произведении описывается одно и то же событие от лица разных героев. Таким образом, я послушал одну и ту же песню, но меняя угол слушания, я увидел ее с разных сторон, и это было сродни тому, как если бы я прослушал пять песен.

То есть музыка, при всей своей метафизичности, также и предстает нам вполне конкретной, чуть ли не вещественной. Весьма интересно связывает метафизическую природу музыки с нашим бытием Шопенгауэр, он ей отводит особую роль в своей онтологии: *«Музыка – это непосредственная объективация и отпечаток всей воли, подобно самому миру, подобно идеям, умноженное проявление которых являет мир отдельных вещей. Музыка, следовательно, в противоположность другим искусствам, вовсе не отпечаток идей, а отпечаток самой воли, объектностью которой служат и идеи; вот почему действие музыки настолько мощнее и глубже действия других искусств: ведь последние говорят только о тени, она же – о существе...»* [3, с. 266].

Музыка, по Шопенгауэру, имеет **статус подлинного бытия**, сродни платоновским εἶδος. Далее А. Шопенгауэр, разворачивая эту мысль, приводит аналогию, в которой он связывает тона музыкальный гармонии с разными ступенями объективации воли. Так у него басовые голоса (которые, как правило, играют в октаву с основным тоном, только существенно ниже) являются отображениями низших ступеней объективации этой воли, неорганической природы, от которой и берет развитие органическая живая. Далее от основного тона, так или иначе, в любой гармонии откладывают терцию, квинту и октаву наверх. Так

и тут терция (3-я ступень) подобна царству растительному, квинта (5-я ступень) подобна животному, а самый верхний голос, октава (8-я ступень), воплощает в себе высшую ступень объективации воли разумного человека. События внутри музыкальных процессов симметричны психическим состояниям: быстрые мелодии (без особых отклонений) веселы и отражают счастье и благополучие, а медленные и вбирающие в себя диссонансы, которые только через многие такты доходят до тоники, как до тяжело достигаемого удовлетворения, печальны [3]. То есть здесь мы видим, что музыка содержит в себе определенный порядок, проявления которого можно заметить на всех уровнях иерархии – от внутреннего человеческого космоса до внешнего всемирного.

Мне кажется весьма любопытным сравнить Шопенгауэра с Кантом и посмотреть, как прошли проверку временем идеи мыслителей, задаться вопросом, насколько современен, созвучен сегодняшнему дню подход каждого из этих философов. Наблюдая большой контраст в понимании музыки и ее роли у Канта и Шопенгауэра, смею предположить, что Шопенгауэр дал нам более богатую почву для осмысления музыки. Его идеи продолжили свою жизнь в творчестве Ницше [5] и Камю [6, с. 17–36] идут со временем дальше. На фоне этого, может сложиться впечатление, что Кант и вовсе игнорировал музыку, нам даже и интерпретировать в этом плане, как будто бы, нечего. Он кажется мне не востребовавшимся в сегодняшнем потоке музыки бытия и именно поэтому для меня Кантовское понимание музыки оказалось мертво.

Литература

1. *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. / И. Кант; пер. с нем. – М.: Наука, 2001. – Т. 4. Критика способности суждения. Первое введение в «Критику способности суждения». – 1120 с.

2. Орлов Г.А. Древо музыки / Г.А. Орлов; предисл. М. Друскина. – СПб.: Советский композитор; Вашингтон: Санкт-Петербургское отделение, 1992. – 408 с.

3. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр // Сочинения / пер. с нем. Ю.И. Айхенвальда. – М.: Издательство книжного склада Д.П. Ефимова, 1900–1901. – Т. 1. – Ч. XX. – 552 с.

4. Шатунова Т.М. Онтология эстетического: учебное пособие по курсу эстетики для студентов философского факультета / Т.М. Шатунова. – Казань: Издательство Казанского университета. – 2009. – 118 с.

5. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Ф. Ницше; пер. с нем. Г. Рачинского. – М.: АСТ, 2023. – 352 с.

6. Камю А. Собрание сочинений в пяти томах / А. Камю. – М., 1998. – Т. 1 – 398 с.

7. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер; пер. с нем. В.В. Бибихина. – 2-е изд. – М.: Академический проект, 2013. – 288 с.

УДК 130.121:159.924.24

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИНТУИЦИИ И. КАНТА О ТВОРЧЕСТВЕ ГЕНИЯ

Яковлева Елена Людвиговна

*Казанский инновационный университет имени В.Г. Тимирязова,
Казань, Россия*

Аннотация

В статье осуществляется попытка понять творчество гения из мира искусства через призму кантовских идей. На основе аналитического метода выявлено, что в трансцендентальной философии И. Канта, затрагивающей проблемы искусства и эстетической способности суждения, содержатся феноменологические интуиции об

эстетическом сознании гения. Немецкий философ считает, что свободная игра эстетического вкуса, воображения и рассудка, обусловленные талантом и мастерством художника, способствуют рождению шедевра. В дальнейшем кантовские идеи получили развитие у феноменологов и экзистенциалистов. В условиях современного цифрового этапа развития общества идеи И. Канта оказываются актуальными. Полагание современных творцов на высокие технологии и дизайн приводит к деградации их способностей и не способствует появлению шедевров как художественных посланий будущим поколениям о своеобразии эпохи.

Ключевые слова: И. Кант, искусство, гений, шедевр, эстетический вкус, эстетический идеал, воображение, свободная игра.

PHENOMENOLOGICAL INTUITIONS OF I. KANT ABOUT THE WORK OF GENIUS

Iakovleva E.L.

V.G. Timiryasov Kazan Innovation University, Kazan, Russia

Abstract

The article attempts to understand the work of a genius from the world of art through the prism of Kantian ideas. Based on the analytical method, it is revealed that I. Kant's transcendental philosophy, which touches on the problems of art and aesthetic judgment, contains phenomenological intuitions about the aesthetic consciousness of genius. The German philosopher believes that the free play of aesthetic taste, imagination and reason, conditioned by the talent and skill of the artist, contribute to the birth of a masterpiece. Later, Kant's ideas were developed by phenomenologists and existentialists. In the conditions of the modern digital stage of society's development, I. Kant's ideas turn out to be relevant. The reliance of modern creators on high technology and design leads to the degradation of their abilities

and does not contribute to the appearance of masterpieces as artistic messages to future generations about the uniqueness of the era.

Keywords: I. Kant, art, genius, masterpiece, aesthetic taste, aesthetic ideal, imagination, free play.

Гений – натура загадочная и неоднозначная. Он отличается от окружающих людей, выглядя в их глазах странным, чуждающимся, ненормальным. Художник в своих проявлениях демонстрирует отклонение от нормы: он – патологичен. При этом подобная ситуация неизменна: гениальная личность как в прошлые эпохи, так и в современности обнаруживает собственную нестандартность. Следовательно, у творцов любой культурно-исторической эпохи есть характерные черты, не свойственные окружающим его людям. Данный факт инициирует обращение к философским концепциям с целью поиска особенных черт гения. Рассмотрим с этой точки зрения проблему в эстетическом учении И. Канта, обнаруживающем в себе черты феноменологии. В трансцендентальной философии немецкого философа мы встречаем интуиции о специфике невидимых тактик сознания художника и происхождения эстетических идей. Пытаясь понять формо- и смыслообразование в сознании гения при создании шедевра, философ выделяет ступени творческого процесса, что представляет научный интерес. Применяя аналитический метод, осуществим попытку раскрыть природу гения в кантовской интерпретации.

В работе нас интересует гений из мира искусства. Под искусством И. Кант понимал технику, осуществляемую посредством *задатков к большему совершенству*, «созидание посредством свободы, или произвола, полагающего в основу своих действий разум» [1, с. 104]. И уже в данной дефиниции мы встречаем характерные для творца черты, такие как свобода/произвол и разумная деятельность. Определяя гения, немецкий философ называет его *любимцем природы* и *редким явлением*, способным создавать вдохновенный шедевр. Последний есть продукт гения, показатель его эстетического вкуса, духа

и своеобразие. Гениальное произведение искусства выступает в роли сообщения, неся в своем ядре информацию об авторе и истине, которую он постиг, ибо «гений, оказываясь носителем приобретаемых в бытии эмоций, знаний и опыта, воплощает их в своих произведениях» [2, с. 105]. Творец обладает даром видеть в окружающем его мире красоту как свойство предметов. Выделяя ее, он демонстрирует собственное мировидение и отношение к объекту. Шедевр искусства благодаря заключенным в нем эстетическим идеям содержит в себе богатство мыслей, возвышенных до абсолютных идей. И многие из них довольно трудно поддаются адекватному отображению в языке искусства, заставляя изобретать новые средства выражения, что нередко оказывается сложным для современников.

В качестве *врожденной способности души* творца И. Кант называет талант: он – *дар природы*. Благодаря ему создается нечто оригинальное и новое, не связанное с подражанием, то есть «то, для чего не может быть дано определенное правило» [1, с. 181]. Гений всегда необычен, своеобразен, и его оригинальность оказывается *образцом* не столько для современников, сколько для будущих поколений. И. Кант подчеркивает, что творец не следует существующим нормам, а задает искусству новые правила.

Согласно немецкому философу, гения отличает субъективный *эстетический вкус*, при содействии которого метафизическое переводится в эстетическое. В отличие от таланта эстетический вкус является результатом воспитания и дисциплины: при обращении к прекрасному он постоянно развивается. Проявление вкуса обусловлено созерцательностью гения и незаинтересованным непосредственным благорасположением к бытию, содержащем в себе общезначимые ценности. По И. Канту, созерцательность подразумевает наблюдательность за окружающим миром, умение любоваться и формировать суждение. Философ подчеркивает, что эстетический вкус «есть способность судить о предмете или о способе представления посредством благорасположения или отсутствия его, *свободного от всякого интереса*» [1, с. 78].

В эстетическом вкусе обнаруживается эстетическое количество всеобщности и универсальности, что демонстрируется в шедевре. «Эстетическая всеобщность, приписываемая суждению, должна быть всеобщностью особого рода, так как она не связывает предикат прекрасного с понятием *объекта*, рассмотренного во всей его логической сфере, и все-таки распространяет этот предикат на всю сферу тех, кто *выносит суждение*» [1, с. 83]. Эстетический вкус обладает критической способностью: он руководит упорядочиванием и гармонизацией материала, с которым работает гений. Внутреннее одобрение со стороны эстетического вкуса оказывается важным для творца в процессе работы над художественным произведением. Как справедливо замечает И. Кант, «вкус осуществляет руководство над гением, указывая ему, на что и в какой степени он может распространяться, оставаясь целесообразным» [1, с. 83].

Воспринимая окружающий мир и вдохновляясь им, творец судит о нем «по воззрениям, которые сама природа не дает в опыте ни чувству, ни рассудку», то есть сверхчувственно [1, с. 201]. По И. Канту, гений обладает умением к восприятию и продуцированию эстетических идей, которые он внутренне переживает. Именно этим «объясняется одновременно и то, почему в произведениях гения правила его искусства дает природа (субъект), а не продуманная цель (создавать прекрасное)» [1, с. 218]. Облекая избранный фрагмент бытия в эстетическую форму и перенося его в шедевр, художник «позволяет предположить его значимость для каждого» [1, с. 79]. Высказывая в своих произведениях посредством эстетического вкуса суждение о прекрасном, гений «чувствует себя совершенно свободным» [1, с. 79]. И в этом отношении художник обнаруживает свой талант и искусство, что соответствует идеям кантовской эстетики.

В собственном внутреннем мире творец имеет *эстетический идеал*, связанный с высшими ценностями и обладающий определенной идеей. Идеал «стоит перед взором художника, хотя он и никогда не достигнет его в своем творчестве» [1, с. 230]. Подчеркнем, идеал

красоты гения есть образец его воображения, соответствующий эстетической идее нормы («идея нормы отнюдь не полный *прообраз красоты* в данном роде, а только форма, составляющая неперменное условие всякой красоты, только *правильность* в изображении рода» [1, с. 104]) и идее разума. Гений в бытии находит *материал* для своих шедевров, впоследствии обрабатывая его и доводя форму до совершенства посредством навыков и умений, *воспитанных школой таланта* (И. Кант).

«Для творца жизнь связана с впечатлениями, восприятиями и *импрессиональными переживаниями*, формирующими содержание (не)мыслимого/(не)зримого/(не)слышимого» [2, с. 105]. Художник, погруженный в жизнь, с удовольствием созерцает ее и черпает богатство впечатлений, дающих ему истоки эстетических идей. Гений «*задерживается* на наблюдении прекрасного потому, что это наблюдение само себя питает и воспроизводит» [1, с. 91], что свидетельствует о заинтересованности бытием и интенциональности сознания. Художник в результате созерцания выбирает целесообразные для него (по И. Канту, они *могут быть и без цели*) события/душевные состояния/объекты, перемещая их в собственный внутренний мир и начиная доводить до совершенства путем домысливания образа и драматургии его развития. При этом в избираемых событиях/душевных состояниях/объектах и впечатлениях от них для творца интересной оказывается (выхваченная) эстетическая идея, которая служит основанием для функционирования воображения. Процесс доставляет художнику удовольствие, нередко мучительное, что обусловлено восстановлением впечатлений и поиском (ускользающего) совершенства. «Очевидность творца оказывается точечной, исчезающей в потоке времени: все мыслимое и чувствуемое (видимое, слышимое, ощущаемое) художником пропадает в небытии» [2, с. 106].

Творец *свободно* использует в процессе создания произведения искусства свои познавательные способности. Гений (незаметно) в своем сознании осуществляет модификацию реального/воображаемого и

художественно *мастерит мир* (И. Кант). Прекрасное, располагающее к всеобщему благорасположению, связано с рефлексией о предмете и обнаружением в нем смысла. Именно выделенное творцом прекрасное первоначально выступает (по Э. Гуссерлю) в качестве гиле, то есть сырого материала переживаний. Далее рассудок определяет и представляет прекрасное «в соответствии с отношением этого представления к субъекту и его внутреннему чувству» [1, с. 97]. В художественном творчестве транслируется мысль о красоте, выраженная посредством эстетических идей. Но при этом художник не способен описать процесс рождения смысла в шедевре: он «не ведает, как к нему пришли эти идеи, и не в его власти произвольно или планомерно придумать их» [1, с. 181], потому что творение связано с природой гения, его талантом как даром.

Познавательные способности гения, его рассудок, формирующий понятия, в творческом процессе находятся в свободной игре с *воображением*, объединяющим при созерцании многообразное. По всей видимости, И. Кант подразумевает, что в своем воображении художник «одновременно разъединяется от бытия и соединяется с ним», способен «к внутреннему расщеплению и самотрансцендированию» [2, с. 110]. Воображение, оказывающееся субъективным, у И. Канта *само есть искусство* (Ж. Деррида), и оно интеллектуально. Воображение гения характеризуется целесообразной настроенностью на гармонию, что лежит в основании творческого процесса. Но механизмы проявлений воображения труднообъяснимы, как и то, что происходит благодаря ему в сознании творца. «В эстетической идее *рассудок* посредством своих понятий никогда не достигает всего внутреннего созерцания воображения, которое оно связывает с данным представлением» [1, с. 218].

Само творчество, согласно И. Канту, представляет собой игровой процесс. Состояние *свободной игры* рассудка и воображения «при представлении, посредством которого дается предмет, должно быть всеобще сообщаемым, ибо познание в качестве определения объекта,

с которым должны (в каком бы то ни было субъекте) согласоваться данные представления, есть единственный способ представления, который значим для всех» [1, с. 85]. Необходимо признать, что для творца принципиально важным моментом является *свобода творчества*. В процессе создания произведения искусства каждый творческий функционал проявляет независимость. Так, воображение в своем полете осуществляет еще наблюдение за рождаемым образом, который словно играет, демонстрируя различные грани и модификации. Воображение «накладывает один образ на другой и посредством конгруэнтности образов одного рода находит среднее, служащее всем им общей мерой» [1, с. 103]. Но свобода воображения у гения удивительным образом сочетается с рассудком. Непринужденность воображения переплетается с ним, благодаря чему рождается субъективная целесообразность и настроенность способностей гения на создание нового, не связанного с подчинением правилам. Шедевр создается в игре, в которой воображение согласовано с законами рассудка. Талант гения заключается в способности играть идеями и воплощать смысл в самобытном ракурсе. Гений в результате внутренних свободных игр с материалом (неожиданно) извлекает из бытия смыслы, транспонируя их в шедевр в качестве суждения вкуса о прекрасном. «Логос, извлеченный творцом из (укрытия) бытия, оказывается в произведении искусства несокрытым, давая себя увидеть, принять и понять» [2, с. 115]. Выстраивание художественного произведения происходит по-разному: как «от ощущения к неопределенным идеям», так и «от определенных идей к ощущениям» [1, с. 204]. Гений вдохновенно создает в мире искусства *прекрасное* как целесообразность без цели, демонстрируя *совершенство* какого-то объекта. При этом творец обладает ощущением внутреннего чувства гармонии, рождаемой его субъективным идеализмом, воображением и игрой душевных сил. Сам художник не способен объяснить происхождение в своем творении всеобщности и универсальности. Как заметил И. Кант, эстетическую идею, возникающую согласно определенным принципам субъективных познавательных

способностей, «можно назвать *не допускающим объяснения* представлением воображения» [1, с. 216].

Заметим, И. Кант считает, что гений в своих произведениях не исключает *нравственного аспекта*. Прекрасное в шедевре выступает в качестве символа истины и нравственно доброго, что придает ему черты всеобщности как философичной поэтичности. И данная поэтичность, играя роль истины, оказывается необходимой не только гению, но и людям, воспринимающим шедевр. «Если прекрасное искусство не сочетают в той или иной степени с моральными идеями, которые только и создают самостоятельное благорасположение», то произведение будет всего лишь развлекательным [1, с. 97]. Оно не станет шедевром и будет замечено в социальном пространстве на краткий промежуток времени.

В заключении отметим следующие моменты. Проблемы природы гения и творческого процесса до сих относятся к числу неразрешимых. В кантовских идеях обнаруживаются интуиции феноменологии, связанные с описанием функционирования сознания творца, его интенциональностью и выстраиванием художественных образов. Развитие кантовских идей можно обнаружить в концепциях М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, Э. Гуссерля, М. Анри и других авторов, касающихся проблем феноменологии творчества. И. Кант осуществляет построение теоретической конструкции, субъективно переживаемой творцом реальности, и ее перевод в мир художественных образов. По мнению немецкого философа, гений обладает знаниями об истине и идеале красоты, первоначально появляющимися в его сознании. Эстетические идеи и суждения вкуса о прекрасном как смыслополагающие ложатся в основу творческого процесса. Создавая шедевр как нечто новое и оригинальное, творец помимо врожденного таланта подключает к процессу эстетический вкус, умение видеть красоту, воображение, рассудок, чувство гармонии, свободу и мастерство, вступающих между собой в игру. Рефлексия о прекрасном у гения пересекается с гносеологическими и нравственными аспектами бытия: красота как

метафизическое звучание эстетической мысли (Н.А. Кормин) служит подтекстом к бытию. Перечисленное способствует появлению произведения искусства, содержащего в себе универсальные ценности и глубокие смыслы, что оказывается (впоследствии) созвучным большому количеству людей.

Идеи И. Канта, связанные с пониманием гения и его свободы в творчестве, не потеряли актуальности в эпоху *пост-пост*. Сегодня художники при создании произведений искусства все чаще прибегают к помощи искусственного интеллекта, занимаются дизайн-проектированием. Современность делает творца зависимым от общества потребления и технологий, что свидетельствует о потере свободы, прекращении поиска истины и абсолютной, вневременной красоты, что было характерно для гения. Более того, в кантовской концепции мы встречаем принципиально важный акцент на таланте как природном даре гения. Сегодня у личности, подчиненной высоким технологиям, многие способности деградируют. Как следствие, встает проблема отсутствия шедевров в современности с их видимой мыслимостью как эстетическим сообщением будущим поколениям.

Литература

1. *Кант И.* Критика способности суждения / И. Кант. – М.: Искусство, 1994. – 367 с.
2. *Яковлева Е.Л.* Экзистенциально-феноменологический подход к пониманию творческого процесса / Е.Л. Яковлева // Человек. Культура. Образование. – 2023. – № 3 (49). – С. 101–119.

Научное издание

XI САДЫКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

ИММАНУИЛ КАНТ И СОВРЕМЕННОСТЬ

**Материалы Международной междисциплинарной
научно-образовательной конференции**

Казань, 15–16 ноября 2024 г.

XI SADIKOV'S READINGS

IMMANUEL KANT IN THE CONTEXT OF (POST)MODERNITY

**Materials of the International Interdisciplinary
Scientific and Educational Conference**

Kazan, November 15–16, 2024

Компьютерная верстка
А.И. Галиуллиной

Дизайн обложки
А.И. Мубаракшина

Подписано в печать 8.11.2024.
Бумага офсетная. Печать цифровая.
Формат 60х84 1/16. Гарнитура «Times New Roman».
Усл. печ. л. 30,23. Уч.-изд. л. 23,29. Тираж 100 экз. Заказ 56/11.

Отпечатано в типографии
Издательства Казанского университета

420008, г. Казань, ул. Профессора Нужи́на, 1/37
тел. (843) 206-52-14 (1704), 206-52-14 (1705)