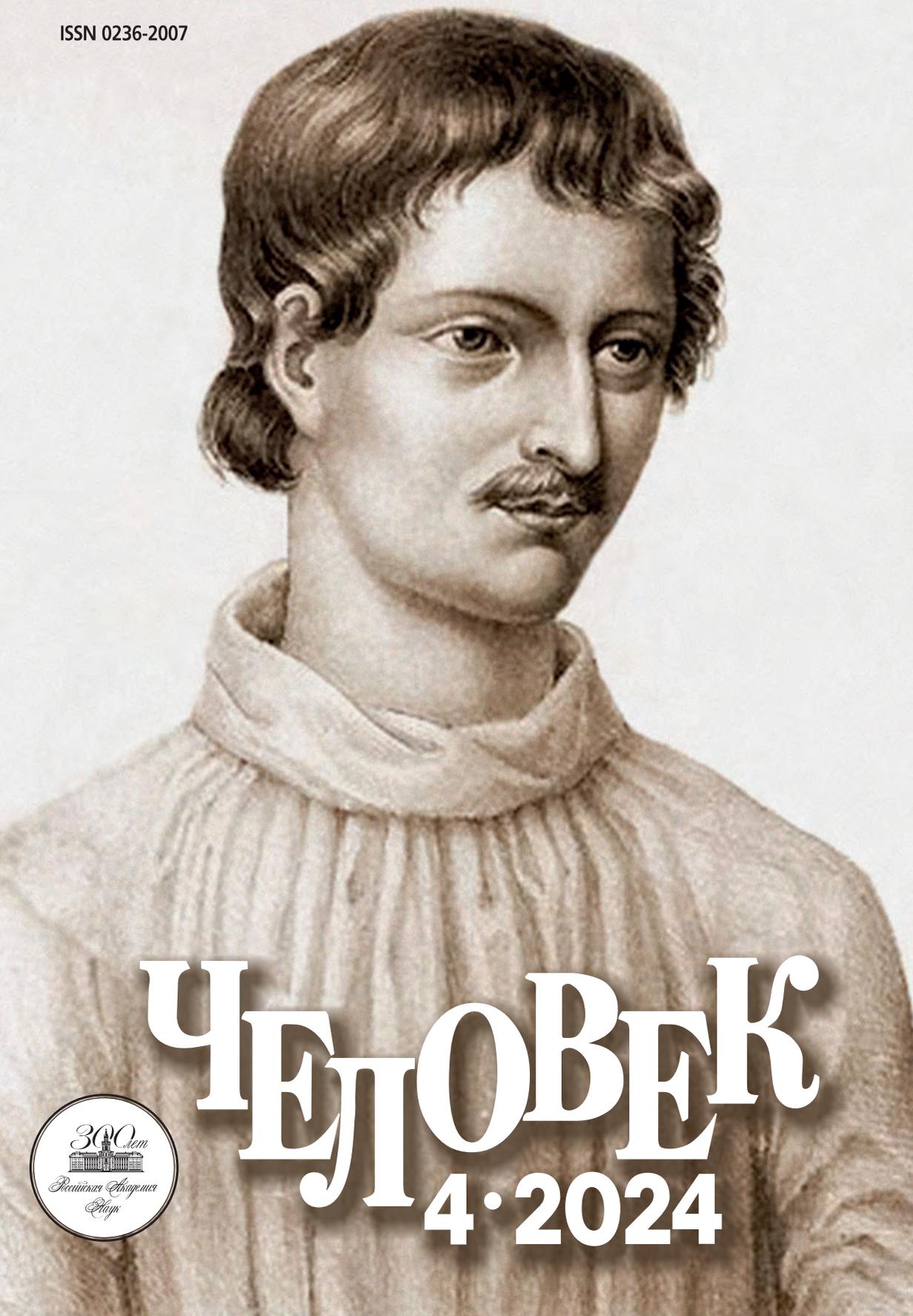


ISSN 0236-2007



ЧЕЛОВЕК

4 · 2024



ЧЕЛОВЕК

2024. Том 35, номер 4

Научный журнал

Учредители: Российская академия наук, Институт философии Российской академии наук
Издатель: Российская академия наук

Журнал основан И.Т. Фроловым в 1990 году

Главный редактор Н.Б. Афанасов

Мир будущего и возможные миры. Специальный номер

Приглашенный редактор номера А.В. Углева

Редакционная коллегия

С.С. Аванесов (Великий Новгород), Т.В. Артемьева (Санкт-Петербург), И.Е. Гарбер (США),
А.Ю. Дудчик (Минск), К.Р. Вестфаль (Италия), А.И. Любжин (Москва),
В.С. Мартыанов (Екатеринбург), Е. Намли (Швеция), С.А. Никольский. (Москва),
З.В. Островская (отв. секретарь, Москва), А.В. Павлов (Москва),
Н.Е. Покровский (Москва), Н.Н. Ростова (Москва), М.М. Шахнович (Санкт-Петербург),
Е.В. Сердюкова (Ростов-на-Дону)

Редакционный совет

Ф.Е. Ажимов (Москва), А.А. Гусейнов (Москва), В.С. Диев (Новосибирск),
А.П. Козырев (Москва), С.А. Коначева (Москва), О.В. Попова (Москва),
А.В. Прокофьев (Москва), Р.В. Светлов (Калининград), О.А. Матвейчев (Москва),
А.В. Смирнов (Москва)

Периодичность: 6 раз в год

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77-76826 от 01.10.2019



CHELOVEK

The Human Being

2024. Volume 35, Number 4

Scholarly journal

Founders: Russian Academy of Sciences; Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Publisher: Russian Academy of Sciences

Journal founded by Ivan T. Frolov in 1990

Editor-in-chief — Nikolai Afanasov

Editorial Board

Avanesov S. (Yaroslav-the-Wise State University, Velikiy Novgorod), *Artemyeva T.* (Herzen State Pedagogical University of Russia, Saint Petersburg), *Garber I.* (Saratov State University; Harvard University, USA), *Dudchik A.* (Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Belarus, Minsk), *Westphal K.* (Academia Europaea, Trieste), *Lyubzhin A.* (National Research University "Moscow Institute of Physics and Technology", Moscow), *Martianov V.* (Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Ekaterinburg), *Namli E.* (Uppsala University, Sweden), *Nickolsky S.A.* (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Ostrovskaya Z.* (Executive Secretary, *journal Chelovek/The Human Being*, Moscow), *Pavlov A.* (Higher School of Economics; Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Pokrovsky N.* (Higher School of Economics; Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Rostova N.* (Lomonosov Moscow State University, Moscow), *Shakhnovich M.* (St. Petersburg State University, Saint Petersburg), *Serdyukova E.* (Southern Federal University, Rostov-on-Don)

Editorial Council

Azhimov F. (Higher School of Economics, Moscow), *Guseynov A.A.* (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Diev V.S.* (Novosibirsk State University, Novosibirsk), *Kozyrev A.* (Lomonosov Moscow State University, Moscow), *Konacheva S.* (Russian State University for the Humanities, Moscow), *Matveychev O.* (Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow), *Popova O.* (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Prokofyev A.* (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Svetlov R.* (Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad), *Smirnov A.* (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow)

Frequency: Bi-monthly

Federal Communications, Information, and Media Oversight Service Registration N ФС 77-76826, 01.10.2019

© Russian Academy of Sciences, 2024

© Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 2024

© Chelovek / The Human Being Editorial Board (compilation), 2024

СОДЕРЖАНИЕ

Мир/миры будущего

Предисловие приглашенного редактора 7

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

А.А. Кротов

Будущее человечества в концепции Пьера Леру 9

М.Д. Мирошниченко

Формула человека, или Абстрактный двойник
феноменологии 26

НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Ф.Р. Эмануилов

Здравый смысл и наука: один мир или два? 46

Е.Н. Князева

Эволюция науки о будущем: от искусства предсказания
к науке об устойчивом развитии 62

СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

Е.М. Ненадыщук

Пределы технологического детерминизма:
антропологическое измерение автоматизации
в дискуссиях о будущем труда 81

С.В. Гарбук, А.В. Углева

Автоматизированные интеллектуальные системы:
этический и нормативно-технический подходы
к регулированию 97

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

Т.С. Паниотова, М.А. Романенко

Утопия как футуризация истории: аспекты дискурса 117

С.А. Сергеев, З.Х. Сергеева

Изменяющаяся утопия Ивана Ефремова:
от прометеизма к экологизму 132

ВРЕМЕНА. ПРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

Е.В. Афонасин

Странные новые миры Бруно и орфики 149

Д.В. Шулятьева

**Нарративы будущего в современной литературе и кино:
проблематизация множественности**

альтернативных миров 169

CONTENTS

The World/Worlds of the Future

Guest Editor's Introduction	7
-----------------------------------	---

THE PHILOSOPHY OF THE HUMAN

A.A. Krotov

The Future of Humanity in the Concept of Pierre Leroux	9
--	---

M.D. Miroshnichenko

The Formula of Man, or The Abstract Double of Phenomenology	26
--	----

SCIENTIFIC RESEARCH

F.R. Emanuilov

Common Sense and Science: One World or Two?	46
---	----

H.N. Knyazeva

The Evolution of Future Science: From the Art of Prediction to Sustainability Science	62
--	----

SOCIAL PRACTICES

E.M. Nenadyshchuk

The Limits of Technological Determinism: The Anthropological Dimension of Automation in Discussions about the Future of Work	81
--	----

S.V. Garbuk, A.V. Ugleva

Automating Intelligent Systems: Technological Determinism and Substantivism	97
--	----

SYMBOLS. VALUES. IDEALS

T.S. Paniotova, M.A. Romanenko

Utopia As the Futurization of History: Discourse Aspects	117
--	-----

S.A. Sergeev, Z.Kh. Sergeeva

The Changing Utopia of Ivan Efremov: From Prometheanism to Ecologism	132
---	-----

TIMES. MORALS. CHARACTERS

E.V. Afonasin

Bruno's Strange New Worlds and the Orphics 149

D.V. Shulyatyeva

Future Narratives in Contemporary Fiction and Film:

Challenging the Multiplicity

of Alternative Possible Worlds 169

МИР/МИРЫ БУДУЩЕГО

Предисловие приглашенного редактора

В актуальных условиях геополитической, экономической и социальной нестабильности будущее представляет собой предмет особого интереса: о нем можно серьезно думать, представлять самые смелые его варианты, можно стремиться приблизить его или принять как нечто неотвратимое. Размышления о возможном мире/мирах, очертания которых явно или косвенно угадываются в настоящем и которые являются предметом социокультурного и философского конструирования, составляют важнейшую задачу современной общественной мысли. В разнообразных сценариях будущего оно превращается в объект интеллектуального творчества и социокультурных экспериментов.

В продолжение прошедшей в Школе философии и культурологии НИУ ВШЭ осенью 2023 года международной научной конференции «Мир/Миры будущего», в специальном номере журнала «Человек» предложен к обсуждению ряд вопросов, сопровождающих актуальные дискуссии о месте человека в «новом» мире, о его чаяниях, надеждах, страхах, ожиданиях перед лицом неизвестности в условиях перманентной турбулентности. В статьях, подготовленных на основании докладов, сделанных на этой конференции, обсуждаются самые разные вопросы: от того, каким образом будущее может становиться объектом научного исследования, и насколько обоснованы предсказательные и прогностические попытки современных научных, в том числе социальных и философских теорий, до того, насколько полезными могут быть утопии для практических решений в настоящем. Особое внимание уделено тому, как неизвестный и во многом непредсказуемый мир будущего становится мотивом для эффективных нравственных решений сегодня, в какой мере и за что человек может и должен нести моральную ответственность перед будущими поколениями. Можем ли мы говорить только про один мир будущего, который детерминирован физическими, биологическими и психическими

законами, лежащими в основе социальных процессов, или же в силу фундаментальной недоопределенности и неполноты человека, выражающейся в его свободе, мир будущего должен мыслиться в терминах возможных миров, реализация каждого из которых однажды может стать реальностью?

Статья А.А. Кротова погружает читателя в историко-философские глубины концепции П. Леру — лидера «христианского социализма», оказавшего значительное влияние на литературу и философию индустриальной эпохи. В статье Е.М. Ненадышчука в центре внимания оказывается феномен безтрудового будущего и поиск альтернативных интерпретаций процесса технологической трансформации трудовой деятельности человека и автоматизации труда. В статье С.В. Гарбука и А.В. Углевой рассматриваются ограничения технологического детерминизма в определении этических рисков автоматизации интеллектуальных систем в противопоставлении ему технологического субстантивизма.

Е.В. Афонасин, вовлекая читателя в дружеское общение и предлагая ему увлекательный нарратив, прибегая к нетривиальным риторическим приемам, рассуждает о восприятии «древней геологии» Дж. Бруно в ее связи с орфикой. В статье С.А. Сергеева и З.Х. Сергеевой представлен утопический проект И. Ефремова, осмысленный через призму дискуссии о постчеловечестве, прометеизме и экологизме. Ф.Р. Эмануилов в своей статье обосновывает тезис об эпистемологическом разрыве между обыденным знанием и научным познанием на примере фолк-биологии и биологии как науки. В статье Е.Н. Князевой осмысливается переход от угадывания наиболее вероятного будущего в прогностической науке к построению сценариев многовариантного открытого будущего в форсайте. Рассуждая с антифеноменологической позиции, М.Д. Мирошниченко представляет в своей статье идею ингуманизма, для которого познавательный процесс не может быть редуцирован к какой-либо антропоморфной или любой другой индивидуации, но носит характер самостоятельного процесса или даже алгоритма. А в статье Д.В. Шулятьевой описываются «нарративы будущего» как экспертной группы и «нарративы будущего» как метафора, описывающая трансформацию цифрового перехода в культурных, прежде всего, кинематографических практиках. Т.С. Паниотова и М.А. Романенко рассуждают о том, что в современных *utopian studies* различие между утопией как интенцией и утопией как нарративом уже не подвергается сомнению, а трактуется как мечта, универсальное измерение культуры, духовный ориентир, способный задавать смысл человеческому существованию.

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

DOI: 10.31857/S0236200724040019

©2024 А.А. КРОТОВ

БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА В КОНЦЕПЦИИ ПЬЕРА ЛЕРУ



Кротов Артем Александрович — доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой истории и теории мировой культуры философского факультета.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова.

Российская Федерация, 119991 Москва, Ленинские горы, д. 1.

ORCID: 0000-0002-0590-4020

krotov@philos.msu.ru

Аннотация. Анализируется учение Пьера Леру, одного из лидеров христианского социализма, оказавшего значительное влияние на литературу и философию индустриальной эпохи. Вслед за А. Сен-Симоном, П. Леру говорил о золотом веке, ожидающем человечество в будущем. Прошлое Земли, согласно Леру, исполнено зла и страданий. Причину этого французский мыслитель видел в разделении среди людей, диктуемом привилегиями и заблуждениями. Выделяя в качестве основных форм общественного бытия семью, собственность и государство, он связывал с искажениями их сущности все бедствия человеческого рода. Люди по природе своей не злы, но подвержены влиянию косных социальных ограничений. Кастовый дух Леру рассматривал в качестве важнейшего источника политической несправедливости и человеческих страданий. В стремлении найти решение наиболее острых социальных противоречий эпохи Леру предпринял масштабную попытку синтеза религии и философии. Христианство он рассматривал в качестве моральной истины, но неполной, скорее профетической, чем завершенной. Религиозно-философские прозрения прошлого, по Леру, надлежит соединить с идеей совершенствования человечества. Идея прогресса, таким образом, приобретает в его учении системообразующее значение.

Философ предусматривал мирное преобразование общественного строя. Человек должен осознать собственную природу в ее полноте, уяснить нерасторжимую связь, соединяющую его с ближними и Вселенной в целом. Тогда, ориентируясь на достигнутое знание, он сумеет выстроить правильные отношения по поводу собственности. Семья и государство перестанут служить средством угнетения людей. В проекте Леру легко проследить намерение соединить все духовные завоевания человечества в итоговой системе. Но сохранить все достижения прошлого в равной мере оказывается невозможно. Кроме того, существенным недостатком проекта Леру выступает его отвлеченный, метафизический характер. С другой стороны, сам по себе призыв придать большую значимость милосердию в человеческой истории вряд ли может считаться совершенно устаревшим.

Ключевые слова: Пьер Леру, социализм, метафизика, будущее человечества, французская философия, социальная философия, история философии, философия и религия.

Ссылка для цитирования: Кротов А.А. Будущее человечества в концепции Пьера Леру // Человек. 2024. Т. 35, № 4. С. 9–25. DOI: 10.31857/S0236200724040019

Среди различных философских систем, стремившихся раскрыть направленность политического движения человеческого рода и тем самым способствовать его счастью, особое место принадлежит теории христианского социализма Пьера Леру. Возникшая в эпоху бурного промышленного роста, во времена широкого распространения сциентистских идей, она содержала призыв по-новому взглянуть на человеческую природу, на перспективы, касающиеся ближайших политических конфликтов и трансформаций. С точки зрения сегодняшнего дня обращение к теории П. Леру представляет интерес именно потому, что любое общество, оказавшееся в ситуации выбора новых путей, вынуждено в той или иной степени обращаться к переосмыслению методов и программ улучшения социального бытия, предложенных в прошлом. Цель статьи — выявить те проблемы и внутренние сложности политической модели П. Леру, которые помешали ей занять ведущее место в дальнейшем развитии человечества. Вместе с тем в статье ставится задача акцентировать внимание на тех ее аспектах, которые сохраняют свою актуальность и при известных условиях могут импонировать и сегодня сторонникам идеи постепенного улучшения социального бытия на основе моральных принципов.

Пьер Леру (1797–1871) прошел путь от типографского наборщика до известного журналиста и мыслителя. Он состоял в обществе карбонариев, в 1824 году вместе с П.-Ф. Дюбуа и Ж. Рейно создал либеральный журнал «Глоб». С 1830 года журнал был превращен в орган сенсимонистов, с которыми Леру вскоре разорвал отношения из-за разногласий с Б.П. Анфантенем. В 1841 году он вместе с Жорж Санд и Л. Виардо создал «Независимый журнал». В 1848 году Леру был избран в Законодательное собрание, после бонапартистского переворота эмигрировал в Англию, затем вернулся на родину благодаря амнистии (1859).

Произведение «О равенстве» (1838) Леру посвятил прошлому и настоящему человечества. Свою главную идею он сформулировал следующим образом: «Я доказываю в этом труде, что нынешнее общество, в каком бы отношении его ни рассматривали, не имеет другой основы, чем догма равенства, что не мешает тому, что именно неравенство господствует» [Leroux, 1848: V]. Это господство неравенства, полагал Леру, преходяще; будущее, несомненно, — за идеей равенства, ведь не может же Господь внушить ее людям бесцельно, просто так, наподобие иллюзии. «Эта догма равенства реализуема, и она будет реализована» [ibid.].

В работе «Опровержение эклектизма» (1839) французский мыслитель выступил против господствующей в университетском преподавании философии. Леру обвинял ее в том, что та лишает разум подлинных сил. Эклектизм «мешает зарождению и росту всякого религиозного, социального, патриотического чувства; он бросает в общество и в управление обществом не только летаргию и трусливое оцепенение, но принцип деморализации и разложения» [Leroux, 1839: VI]. Примечательно, что в этом своем труде Леру отстаивал идею тождества философии и религии.

В главном своем сочинении «О человечестве, его принципе и его будущем» (1840) Леру заявлял о том, что вдохновлен поиском истины, притом отдает этому делу все свои силы. А. Сен-Симона он открыто провозглашал своим учителем. Согласно теории Леру, «все позитивные религии резюмируются этим великим словом Человечество» [Leroux, 1985: 13]. По отношению к истине люди до сих пор пребывали во мраке, что доказывается наличием внутренних, междоусобных войн, ведущихся скрыто или явно, а также международных столкновений. Человеческий род разобщен, и это порождает множество несчастий. Борьба со злом и заблуждениями возможно только с помощью истины. Сатану Леру отождествлял с заблуждением и крайним эгоизмом, предвещая его уничтожение человечеством и одновременное установление царства Божиего на земле, осуществление во всей полноте замысла Создателя относительно человека. Средства реализации

А.А. Кротов
Будущее человечества в концепции Пьера Леру

этой цели — «развитие человеческого милосердия, человеческой активности, человеческого познания» [ibid.: 14]. Цель будет достигнута, предрекал Леру, в отдаленном будущем, довольно-таки туманном сейчас, но ее ясное понимание и осознанное к ней движение, безусловно, приближают ее реализацию. Христианство, полагал мыслитель, содержит пророчество о царстве Божиим, но достичь последнего надлежит посредством имеющихся у человека возможностей. Задачей своего труда Леру провозглашал доказательство тезиса о том, что к названной цели человечество ведет именно божественное провидение.

Леру заявлял о своем поклонении имманентному Богу, присутствующему не только во Вселенной, но и в каждом человеке. Он отвергал два представления о божестве — идолопоклонническое и эпикурейское. В первом случае Бога отделяют от человека и делают мстительным, коварным, ревнивым. Во втором случае Бога понимают как существо, безразличное к человеку. Из эпикурейского понимания божества, по мысли философа, вытекают как ближайшие следствия материализм и деизм. Г. Болингброк и Вольтер, утверждал Леру, в своем намерении дистанцироваться от идолопоклонства приняли обновленную версию эпикуреизма, в которой оставался лишь «фантом» Божества и под именем природы господствовал фатализм. Когда XVIII век ушел в прошлое, во многих умах восстановился искренний интерес к религии. Истинный Бог, согласно Леру, открывается людям в своем вечном, но вместе с тем последовательно разворачиваемом Откровении. Последнее выражается в религиях и великих философских системах, которые все в основе своей содержат его вечный закон. Свое главное произведение Леру характеризовал как попытку примирения новой философии с религией.

Рассматривая человека сквозь призму теории прогресса, Леру констатировал изменения в его социальном положении. Современный человек, по учению философа, радикально отличен от античного и средневекового субъекта. Главным образом в том смысле, что в сознании современного человека глубоко укоренилась новая догма — идея равенства. Хотя общество в некоторых отношениях несет на себе остатки влияния феодализма, в мировосприятии людей совершился резкий переворот. Прежняя их жизнь определялась установками неравенства, доминировавшими в отношениях между семьями, собственниками, странами. Леру был убежден, что современное ему человечество находится на границе «последней фазы неравенства» и переход к счастливому будущему хотя и неспешен, но необратим. В духе Г.Э. Лессинга мыслитель рассуждал о воспитании человеческого рода, которое завершается освобождением от рабства, — в этот момент каждый наконец-то

становится вполне человеком. Для философской фиксации этого процесса Леру ввел новое понятие — «человек-человечество». Идея равенства, по Леру, позволяет современным людям глубоко осознать свое единство, сущностное, универсальное родство.

Для твердого, надежного суждения о будущем, полагал автор труда «О человечестве», философу необходима точка опоры наподобие Архимедовой. В качестве таковой, в понимании Леру, выступает религия. Бог есть «аркбутан» всех человеческих сил, вечная их основа. Находясь в коммуникации с Богом, душа испытывает «некоторую интуицию самой сущности жизни» — на нее-то и следует полагаться в размышлениях о будущем человечества. Что же до политики и истории, то данных о прошлом и настоящем положении человеческого рода недостаточно для суждения о его последующих судьбах. Ибо ничто конечное не может выступать достаточной гарантией точности каких-либо заключений относительно будущего. Таковой является лишь содержание сознания человека, напрямую связанное с бесконечностью Творца. На это содержание, по мнению французского философа, надлежит ориентироваться в стремлении к самосовершенствованию и улучшению мира.

Методология философского поиска, согласно Леру, в определенном смысле может быть уподоблена отношениям в сфере механики. Если механика оперирует такими понятиями, как сила, рычаг, неподвижная точка, то и в философской среде, в области моральной механики, имеется их прямой аналог. Силе соответствует сам человек, рычагу — идея прогресса, неподвижной точке — онтологическая аксиома. Наличие силы у человека не подлежит сомнению: она всегда прорывается наружу, требует своего применения. Равным образом, утверждал Леру, сложно отрицать прогресс, открытость к совершенствованию и нашей природы, и социума. Для успешного решения проблемы будущего не хватает третьего элемента, соответствующего неподвижной точке, — онтологической (религиозной) аксиомы, имеющей вместе с тем и философское содержание. Мыслитель призывал всячески отграничивать упомянутую аксиому от метафизики, науки абстрактной и малопродуктивной. Онтологическая аксиома призвана устранить мнимые границы между религиозным, моральным и социальными аспектами жизни. Она формулируется в виде лозунга о «взаимной солидарности людей» и тесно связана, по Леру, с христианской установкой о греховности людей вследствие падения Адама и спасении человеческого рода Иисусом. Христианством, таким образом, предполагается идея общности, солидарности людей. Но в прошлом данная идея еще не была представлена в ее

А.А. Кротов
Будущее человечества в концепции Пьера Леру

исчерпывающем, завершенном виде. Ведь, в истолковании Леру, грехопадение и искупление — мифы, в которые вложено важное содержание.

Вопрос о будущем, с точки зрения Леру, неотделим от проблемы блага. Философ выделял четыре главных решения последней, связывая их с платонизмом, стоицизмом, эпикуреизмом и христианством. Все четыре решения, в его понимании, и недостаточны, и важны, ибо заключают в себе необходимую часть истины. За счет своих достоинств, а также иной раз и противостояния они способствовали совершенствованию человеческого рода. Но отныне, взятые порознь, эти решения исчерпаны. Взаимная борьба четырех позиций и частичное их смешение привели к тому, что в XIX веке они воплотились в двух ведущих тенденциях интеллектуальной жизни — материализме и спиритуализме. Ни одна из тенденций собственными силами не в состоянии опровергнуть другую, в то время как обе, строго говоря, несостоятельны. Тем не менее если освободить их от ложной формы, выявить лежащие в их основе подлинные чувства, то возможно получить некоторый синтез истинных и законных элементов. Подобного рода синтез вполне способен стать сутью новой философской концепции жизни. Поэтому история философских идей предстает своеобразным введением к решению проблемы будущего человечества.

Согласно одной из двух преобладающих теоретических установок, в мире господствует духовное притяжение и душа обязана тянуться к одному лишь Богу. Другая установка провозглашает доминирование материального притяжения, истолковывая человека как сугубо телесное существо, укорененное в природе. Оба подхода совершили похожую ошибку, избирая в качестве исходного пункта своего анализа человека как индивидуального субъекта, вне его соотносительности с сообществом людей. Между тем каждый мыслящий обитатель Земли — частица человечества, с необходимостью с ним соединенная. Непонимание этого факта приводит в философскую пропасть. Человека неправильно считать ни ангелом, ни обычным животным. «Философия имела свои фазы, как и человечество» [ibid.: 102]. В учении Платона она возвещала в качестве цели Бога, а в качестве средств — разум и любовь. Благодаря Аристотелю были усовершенствованы применяемые разумом процедуры. Философия стоиков благородно поддерживала людей в непростое для человечества время. Эпикуреизм удерживал людей от необдуманного, неподготовленного прыжка ввысь, подобного самоубийству. Христианство очищало их представление о любви. «Сегодня философия учит нас, что высшее благо состоит в религиозной любви к миру и жизни» [ibid.]. По мнению французского мыслителя, философия ведет

людей к будущему, ориентируясь на представления о реальности, на идеал и любовь.

Человек, согласно учению Леру, представляет собой тройственное единство. Ему свойственны восприятие, чувствительность, познание. Единство это неразрывно; попытки придать приоритетную роль одному из трех элементов, составляющих сущность человека, приводят к ложным политическим доктринам. Таковы «теократия» Платона, «демагогия» Ж.-Ж. Руссо, модель государства Т. Гоббса. При этом Леру настаивал на том, что учение о тройственном единстве характеризует лишь частично человеческую природу, выражает, по существу, ее психологическую формулу. Вместе с тем имеется и социальная, или философская, формула. Уже древние по праву именовали человека политическим животным. Но им не было известно важнейшее его свойство — способность к совершенствованию. Между тем данное свойство присуще как отдельной личности, так и обществу и человечеству в целом. Акцент на способности к совершенствованию — заслуга философии последних двухсот лет. Особенно важную роль в этом отношении, по Леру, сыграла французская мысль. Данное обстоятельство, уверял он, оказалось счастливым для человечества. Конечно, Леру отмечал и заслуги «наций-сестер», упоминал имена Ф. Бэкона, Г.В. Лейбница, Г.Э. Лессинга. Но то были отдельные гении, во Франции же сложилась мощная и притом непрерывная традиция, в итоге воплотившаяся в учениях А.Р. Тюрго, Ж.А. Кондорсе, А. Сен-Симона. Философ объявлял навеянным пророческим вдохновением утверждение Сен-Симона о том, что золотой век человечества состоится в будущем, а не остался в глубоком прошлом. С точки зрения Леру, нельзя никакими силами воспрепятствовать прогрессу, его можно только притормозить, замедлить. Общество никогда не повернет вспять. «Человек, стало быть, — не только общественное животное, как говорили древние; человек — также способное к совершенствованию животное. Человек живет в обществе, живет только в обществе; и чем более это общество способно к совершенствованию, то и человек совершенствуется в этом усовершенствованном обществе. Вот великое новое открытие, вот высшая истина философии» [ibid.: 118].

Важную роль в концепции французского мыслителя играл тезис о том, что жизнь человека не принадлежит только ему одному, не заключается только в нем одном. Леру выдвигал следующее обоснование: «Жизнь человека и каждого человека, значит по воле Создателя, связана с непрерывным общением с ему подобными и Вселенной» [ibid.: 129]. Соответственно философ выделял два типа отношений человека к миру и ближним. Они порождают благо и зло в нашей жизни. Либо человек благодаря

А.А. Кротов
Будущее человечества в концепции Пьера Леру

культуре мирно изучает законы и свойства различных вещей и явлений во Вселенной, либо он коснеет в невежестве, живет в разладе с природой, с дикой враждебностью относится к ее отдельным частям. Либо он живет в мире с ближними, либо пытается их поработить. Поскольку человек имеет тройственную природу, та находит отражение в его взаимодействии с окружающими. Основным свойствам человека отвечают понятия собственности, семьи, родины. В этой схеме ощущению соответствует собственность, чувствительности — семья, познанию — государство, отчизна.

По мнению французского мыслителя, собственность, семья и государство были изобретены во благо человека, но, как оказалось, они могут служить ему во зло. Призванные предоставить свободу людям, они могут использоваться в качестве средства их порабощения. Согласно Леру, именно так фактически и происходило в истории. Речь идет о трех типах деспотизма, по-прежнему довлеющих над человечеством. При этом ни одна из упомянутых форм социального бытия, с позиции философа, не должна быть упразднена, не исчезнет в будущем. Упоминая противников своей точки зрения, Леру в качестве аргумента ссылаясь на собственные их учения. Ведь они, как правило призывая отменить ту или иную форму, определяющую общественную жизнь людей, предполагают сохранить две других или, по крайней мере, одну из них. Если же против всех трех не выступает никто — значит все они необходимы человечеству. Только анахоретов можно было бы считать врагами семьи, собственности и государства, но их жизнь, по Леру, должна быть уподоблена самоубийству.

Леру выдвигал идею трансформации семьи, собственности и государства. На его взгляд, не следует придавать современным их формам вечное значение. Попытка законсервировать сложившееся положение дел обречено на неудачу, будущее не подчинить прошлому. Философ выделял два элемента прогресса, которые только на поверхностный взгляд кажутся противоречащими друг другу. Это постоянство и изменчивость. На деле они предполагают друг друга: «Изменяться, продолжаясь, или сохраняться, изменяясь, — вот, стало быть, что реально представляют собой нормальная жизнь человека и, как следствие, прогресс» [ibid.: 134]. С момента рождения каждый человек взаимодействует с окружающими людьми и внешними предметами — это незыблемый закон его бытия. Не следует пытаться данный закон нарушать, выводя из сферы повседневных контактов человека какой-либо из системообразующих элементов. Более того, долг человека как раз и состоит в том, чтобы постоянно контактировать с природой и себе подобными. Это взаимодействие осуществляется именно через формы семьи, собственности и государства; стремиться к их

упразднению — значит пытаться уничтожить человека. Ведь без семьи нет любви, нет родственных чувств, без которых человек непредставим. Без собственности нет никакой возможности заботиться о сохранении существования, питания и т.д. Кроме того, само тело является собственностью человека. Без родины человек обезличивается, теряет часть своей индивидуальности.

Леру полагал, что социальное зло рождено установлением произвольных и жестоких границ в трех сферах социального бытия. Эти границы «дают» на человека, закрепощают его, препятствуют личностному росту. Человек становится рабом, если во всем мыслит в точности так, как делали его предшественники, не позволяя себе задумываться над новыми идеями. Человека превращают в раба, когда ограничивают собственность выделенной ему, не подлежащей изменению скудной долей. Он угнетен, когда государство становится абсолютной, всепоглощающей силой.

Формы социального бытия должны выступать некоторым средством, «просто начальным пунктом», полем деятельности человека. В этом заключается ключевой момент политической программы французского мыслителя. «Семья может поглотить человека; нация может его поглотить; собственность также может его поглотить. Человек может стать рабом своего рождения, рабом своей страны, рабом собственности» [ibid.: 139]. Но сами по себе все три формы общественного бытия человека превосходны и незаменимы. Их надлежит организовать таким образом, чтобы те служили неограниченной коммуникации людей с ближними и Вселенной в целом. Находясь в одновременном подчинении трем формам социального бытия, человек еще не был вполне самим собой, не реализовал своего назначения. Программа будущего, согласно Леру, включает возможность для человека «развиваться и прогрессировать», не испытывая притеснения и угнетения этих символов прошлых эпох.

Леру говорил о трех способах внесения раскола среди людей: во времени, в пространстве и посредством использования орудий труда. Людей разделяют во времени, когда за той или иной семьей закрепляют передачу титулов, когда линия жизни жестко определяется рождением, а судьба сына в значительной степени зависит от отца. Людей разделяют в пространстве, когда подчиняют их нациям, враждебным друг другу, и превращают в бесправных подданных. Наконец, их разобщают, когда привязывают к земле, к отдельным орудиям труда, превращая в рабов собственности. Французский мыслитель настаивал на том, что не существует никаких иных способов разделения людей, кроме перечисленных. Ибо ими охвачены вещи, пространства и времена. Для человека нет никакой коммуникации вне упомянутых условий. Философы,

А.А. Кротов
Будущее человечества в концепции Пьера Леру

подчеркивал Леру, пробовали восставать против деспотизма в частных его проявлениях: в семье, государстве, в использовании собственности. Между тем следовало обратить внимание на то, что зло как таковое во всех частных случаях имеет единый источник — фрагментацию человеческого сообщества.

Человек, согласно Леру, отнюдь не зол по своей природе, равным образом не являются враждебными ему началами главные формы социального бытия, вопрос состоит лишь в способе их функционирования. Французский философ писал: «Семья, отчизна, собственность являются конечными вещами, которые должны быть организованы для бесконечного. Поскольку человек — это конечное существо, которое стремится к бесконечному. Абсолютно конечное — для него зло. Бесконечное — его цель; безграничное — его право.

Итак, пусть в этом безграничном, которое есть прогресс, ему будет отказано; пусть семья, государство, собственность будут организованы для конечного, вот и зло на земле; вот человеческая природа, оскверненная в ее сущности; вот человек-раб, несчастный, потому что он раб» [ibid.: 143].

Назначение человека заключается в том, чтобы состоять в прямой или косвенной, но полной по своей сути коммуникации со всем своим родом и Вселенной. Любое ограничение во имя привилегий разрушает его, лишает глубины и подлинности его жизнь. Так, семья сама по себе — благо для людей, но, получая кастовый характер, она искажает и портит их природу. То же касается собственности и государства: «Все зло человеческого рода проистекает, стало быть, из каст. Как только в ваш идеал общества и политики вы включаете весь человеческий род, зло прекращается» [ibid.: 144].

Именно призыв Леру к преодолению существующих ограничений в сфере собственности, к пересмотру роли семьи и государства в жизни людей как раз и послужил поводом к тому, чтобы причислить его к разряду социалистов. Философ ведь и сам был сторонником такого рода интерпретации. На его взгляд, зло господствует в социальной жизни только потому, что принцип взаимной солидарности не был ни понят в его истинном значении, ни применен на практике. Принцип солидарности последователями Леру истолковывался как призыв к коллективной форме ведения хозяйственной жизни.

Лекарством против общественного зла Леру объявлял милосердие. Его план преобразования социума носит мирный характер, чужд насильственным мерам. Мыслитель полагал правильным дополнить древнюю мудрость, заключающуюся в призыве любить ближнего как самого себя. При всей потрясающей глубине

этого призыва необходимо прислушаться к философии (самого Леру), возвещающей о том, что «ваш ближний — это вы сами». Подобную формулу следует понимать в следующем ключе: только в коммуникации с другим человек способен находиться в непрерывном контакте с Богом и Вселенной, без другого он лишен полноты бытия. Поэтому милосердие органично включает в себя собственный интерес человека и выступает важным законом его существования. Необходимо возвести человека на подобающую этому закону высоту, выделить ему, наконец, приличествующее место в общественных отношениях.

Милосердие, разъянял Леру, есть не что иное, как взаимная солидарность людей. Такова его ключевая, программная политическая формула. Философ настаивал на том, что природа милосердия не вполне была ясна предшествующим поколениям. В прошлом она не получила должного философского осмысления. Ведь милосердие всегда связывали только с Откровением, не задумываясь о раскрытии природы этого нравственного понятия, о важности метафизических доводов.

«Христианство — самая великая религия прошлого; но есть нечто более великое, чем христианство: это Человечество» [ibid.: 158]. Объявляя христианство истиной, Леру вместе с тем настаивал на ее неполноте, на необходимости ее дополнить и развить средствами философии. Ибо христианство, на взгляд Леру, оставило человечество в неопределенности перед антиномией *эгоизм* — *милосердие*. И то и другое нельзя вычеркнуть из жизни человека, оба элемента антиномии необходимы и даже «святы». С позиции Леру, внутри христианского подхода не было возможности по-настоящему, философски объединить «я» и «не-я». Потому милосердие в христианском смысле оставалось недостаточным, не могло быть основой науки о человеческой жизни. Соответственно, французский мыслитель предлагал рассматривать христианство как некое пророчество относительно будущего развития человеческого ума. Пророчество — исключительно важное, но не исчерпывающее наше социальное познание. Христианство — своего рода исходный пункт, предполагающий продолжение движения. В будущем свобода (*эгоизм*) и милосердие должны составить единое целое. Именно такое решение соответствует божественной заповеди. «Человеческая свобода вытекает из милосердия или из общности с нам подобными и Вселенной, так же как милосердие происходит из индивидуального права, которым мы обладаем в этой общности» [ibid.: 159].

Людям, согласно Леру, надлежит любить Бога в себе самих и в окружающих. «Бог не проявляет себя вне мира», потому-то важно не отделять себя от его творений, от «нам подобных» существ.

А.А. Кротов
Будущее человечества в концепции Пьера Леру

Христианство готовило человека к этому единению, но ему принадлежала роль посредника, выполняющего подготовительные работы. Ибо «времена еще не пришли». Христианство еще не могло привести человечество к подлинному счастью в Боге, отстаивало ошибочные идеи о рае и аде. Христианство все еще помещало ближних и мироздание вне человека, недооценивало глубину их связи. «Отсюда неприятие христианством жизни и природы. Отсюда его ужасный Бог. Отсюда его рай и его ад, одинаково химерические, помещенные вне жизни. Отсюда его догма о близком конце света. Отсюда также его разделение мирского и духовного. Отсюда церковь и государство» [ibid.: 167]. Таким образом, французский философ видел существенную ошибку в установке, предоставлявшей светские дела политическим властям, относящей запросы небесного свойства сугубо по ведомству священнослужителей. Этим путем в истории возникла ложная дилемма, символизируемая фигурами папы и Цезаря. На место догмы о конце мира Леру предлагал поставить идею прогресса, совершенствования бытия.

С точки зрения Леру, принцип милосердия может быть воплощен в общественной жизни только вслед за его истинным пониманием. Это понимание предполагает отождествление «я» и «не-я» на основе осознания космического единства: «себя любят в других и других любят в себе». Когда постигается собственное «я» в его универсальной связи с бытием, тогда принцип милосердия становится, наконец, организующей силой. Семья, собственность, государство получают новое измерение, будучи подчинены общим интересам человечества. Они уже не изолированные сущности, но части по-настоящему единого целого. Вся предшествующая история, по мнению французского мыслителя, была разорвана дуализмом. Милосердие относили к прерогативам церкви, которая держалась так, будто находится вне природы. В мирской же сфере царил эгоизм. Философия Леру претендовала на преодоление упомянутого дуализма путем перенесения милосердия в светскую сферу и наполнения эгоизма религиозным смыслом. Церковь как особый институт в его философской схеме становилась излишней.

Леру осуждал в качестве ложного принятое священнослужителями разграничение небесного и земного. По его мысли, не следует бояться выдуманного ада. Еще более важно отказаться от стремления за пределы природы к воображаемому раю. Нет никакогорая и ада вне нашей жизни. Религии уводили человека в ошибочном направлении, прочь от реальности, поэтому он был несчастен. Сознание человека не было цельным, ибо он и принадлежал к миру действительности, и отрицал его. Леру полагал,

что самопознание человека кладет предел всем иллюзиям предшествующих эпох. Оно предвещает и социальное освобождение.

Человеческая жизнь, согласно Леру, потенциально вечна. Ошибаются те, кто отрицает бессмертие. Но отпущенное человеку бессмертие не следует понимать как возможность сохранения индивидуальной памяти. Последняя не может сопровождать его в новых состояниях, своего рода перерождениях. Прошлое, настоящее и будущее — части неделимого целого, но оно развивается, подвержено трансформациям. «Небо, истинное небо, это жизнь, это бесконечная проекция нашей жизни» [ibid.: 178]. Бог — повсюду, в том числе и в человеке, и его напрасно пытались отделить от мира. После смерти тела наша жизнь продолжится, но по своей сущности она не будет отличаться от нынешней. Вечная жизнь — это продолжение существования в человечестве, в новой его форме. Вечная жизнь предполагает изменение, обновление наших отношений с окружающими существами. Леру настаивал на том, что не следует отождествлять вечную жизнь с отдельно взятой преходящей ее формой, знакомой человеку по нынешнему воплощению.

Страстная проповедь Леру оказала воздействие не только на философию, но и на литературу его эпохи. Так, например, Жорж Санд, испытавшая серьезное влияние идей приверженца христианского социализма, упоминала в своих статьях о несовместимости фанатизма и насилия с «незавершенным и глубоко миротворным планом Пьера Леру» [Санд, 1974: 653].

Н.Г. Чернышевский в своих дневниках отмечал важность учения Леру применительно к собственному мировосприятию. Вот фрагмент дневниковой записи от 2 августа 1848 года: «Кажется, я принадлежу к крайней партии, ультра; Луи Блан особенно, после Леру увлекают меня, противников их я считаю людьми ниже их во сто раз по понятиям, устаревшим, если не по летам, то по взглядам» [Чернышевский, 1951: 817]. Размышляя о необходимости усовершенствовать христианство, Чернышевский прямо ссылаясь на учение Леру (25 сентября 1848 года) [там же: 829].

В исследовательской литературе представлен широкий спектр оценок социально-политического наследия Леру — от сугубо отрицательных до хвалебных. Представлены, разумеется, и попытки разобраться в концепции философа непредвзято, объективно.

Ж. Пиоже, подчеркивавший, что «религия солидарности» Леру в своей основе заключала вполне научное «учение об эволюции и биологической наследственности», заявлял: «...этот философ добра был великим революционером» [Pioger, 1896: 10]. С творчеством Леру он связывал фундаментальные установки социализма: борьбу с сословными привилегиями и несправедливостью,

А.А. Кротов
Будущее человечества в концепции Пьера Леру

ликвидацию права наследственного владения, коллективизацию собственности, напрямую вытекающую из идеи солидарности.

Ж.-Э. Фидао-Жюстиниани относил Леру к «легиону иерофантов» революционной эпохи, занимающему в ней почетное место. Леру он считал менее оригинальным, чем А. Сен-Симона и П.Ж. Прудона, но превосходящим обоих в широте охвата предшествующей традиции, «всех регионов мысли» [Fidao-Justiani, 1912: 3].

Э. де Мирекур не без иронии именовал Леру «великим апостолом социализма», произведения которого хотя и были нелогичными, даже абсурдными, но рождены великодушным сердцем. По мнению Мирекура, Леру не помешало бы чаще вспоминать об Иисусе. Творчество Леру, на его взгляд, служит превосходным доказательством того, в какие заблуждения впадают самые благородные умы в попытках отыскать благо без помощи небесного светоча [Mirecourt, 1858: 6–8].

А. Франк настаивал на нерелигиозной трактовке понятия Бога в концепции Леру. «Но Бог для него — всего лишь математическая бесконечность, проявляющаяся в существах в форме неограниченной прогрессии» [Franck, 1875: 940].

П. Жане и Г. Сеай полагали, что школа, к которой принадлежал Леру, «возобновила догму метемпсихоза», поскольку «вдохновлялась более или менее бессознательным» воспоминанием о системе Г.В. Лейбница [Janet, 1921: 908]. А. Вебер отмечал генетическую связь между системой Г.В.Ф. Гегеля и «социологическими теориями» Леру [Weber, 1914: 488–489].

Ж.-Ф. Бронштейн видел значимость наследия философа в следующем: «Индивидуализму, удовлетворяющемуся фактическим положением дел, Леру противопоставляет учение об ассоциации, которое он первым назовет “социализмом”» [Braunstein, 1984: 1575]. Р. Верденаль обращал внимание на полемическую заостренность концепции Леру против философского эклектизма, который отвергается во имя интеллектуальной традиции, предполагающей закон исторического прогресса [Verdenal, 1999: 55].

Э. Брейе находил истоки концепции Леру о природе философии и ее отношении к религии в идеях А. Сен-Симона и Г.В.Ф. Гегеля [Bréhier, 2004: 1564]. Б. Виар подчеркивал недооцененность наследия Леру: «Сегодня основательно забыли о важном влиянии, которое он имел в XIX в.» [Viard, 1992: 1925].

Подводя итоги, заметим, что очевидным недостатком предложенного Леру проекта является абстрактный характер последнего. Видение Леру будущего лишено той детализации, которая позволила бы очертить реальные контуры нового общественного устройства. Программа построения будущего редуцируется к той моральной установке, что опирается на умозрительные

построения, касающиеся природы бытия и человека. Учение Леру находится в сильной зависимости от метафизики прошлого, на преодоление которой он в значительной степени как раз и претендовал. В то же время в отношении философа к христианству чувствуется значительное влияние просветительских установок. Проявляется оно и в активной защите концепции прогресса.

Замысел осуществления масштабного синтеза различных мировоззренческих форм как средства к обретению счастья человечеством, конечно, достоин особого внимания современного человечества. Другое дело, что в проекте французского мыслителя, в его специфической форме ориентации на теорию прогресса происходило выхолащивание значительной части прежних достижений культуры. Леру полагал их отжившими, несущественными для будущего. Но такое соединение христианства с социализмом осуществлялось не без потерь для обеих сторон. Религия трактовалась как пророчество, и предпринималась попытка встраивания ее в политику будущего без присущих ей форм социальной организации.

Вместе с тем в проекте Леру не могут не импонировать его моральный пафос, стремление избавить человека от несправедливости, различных видов порабощения. Мирный способ проектирования будущего также может вызвать одобрение многих наших современников. Равно как и установка не на немедленное и радикальное изменение основ социального бытия, а на постепенную, даже длительную их трансформацию. Давняя идея подчинения политики морали, получившая своеобразное преломление в концепции Пьера Леру, по-прежнему сохраняет свою актуальность для человеческого рода.

The Future of Humanity in the Concept of Pierre Leroux

Artem A. Krotov

DSc in Philosophy, Docent, Head of the Department of History and Theory of World Culture, Faculty of Philosophy.

Lomonosov Moscow State University.

1 Leninskiye Gory, Moscow 119991, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-0590-4020

krotov@philos.msu.ru

Abstract. The doctrine of Pierre Leroux, one of the leaders of Christian socialism, which had a significant impact on literature and philosophy of the industrial epoch, are analyzed. Following H. Saint-Simon, P. Leroux spoke of a golden age waiting for humanity in the future. The past of the Earth, according to Leroux, is filled with evil and suffering. The French thinker

А.А. Кротов
Будущее человечества в концепции Пьера Леру

- Franck A. Leroux. *Dictionnaire des sciences philosophiques*, sous la dir. de Ad. Franck. Paris: Hachette, 1875. P. 938–941.
- Janet P., Séailles G. *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles*. Paris: Delagrave, 1921.
- Leroux P. *De l'égalité*. Boussac: Imprimerie de Pierre Leroux, 1848.
- Leroux P. *De l'humanité*. Paris: Fayard, 1985.
- Leroux P. *Réfutation de l'éclectisme*. Paris: Gosselin, 1839.
- Mirecourt E. de. *Pierre Leroux*. Paris: Gustave Havard, 1858.
- Pioger J. *Pierre Leroux socialiste*. Paris: Librairie de la revue socialiste, 1896.
- Verdenal R. Le spiritualisme français de Maine de Biran à Hamelin. *Histoire de la philosophie*, sous la dir. de F. Châtelet. Paris: Hachette, 1999. Vol. 6. P. 37–65.
- Viard B. Leroux. *Encyclopédie philosopho universelle*, sous la dir. d'André Jacob. Vol. 3. Les oeuvres philosophiques. Pt 1. Paris: PUF, 1992. P. 1924–1926.
- Weber A. *Histoire de la philosophie européenne*. Paris: Fischbacher, 1914.

А.А. Кротов
Будущее чело-
вечества в кон-
цепции Пьера
Леру

DOI: 10.31857/S0236200724040025

©2024 М.Д. МИРОШНИЧЕНКО

ФОРМУЛА ЧЕЛОВЕКА, ИЛИ АБСТРАКТНЫЙ ДВОЙНИК ФЕНОМЕНОЛОГИИ



Мирошниченко Максим Дмитриевич — кандидат философских наук, научный сотрудник Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Российская Федерация, 109028 Москва,

Покровский бульвар, д. 11.

ORCID 0000-0003-1374-1599

jaberwokky@gmail.com

Аннотация. Современные мыслители считают, что человеческая индивидуальность определяется внечеловеческим, абстрактным и анонимным началом, которое эмансипируется от человеческого опыта, трансформируя мышление в одну из множественных форм существования. Ингуманизм требует описания структуры субъектов, способных подключаться к смысловому пространству. Эта структура включает в себя способности, проявляющиеся через технолингвистическую инфраструктуру и алгоритмический разум, переплетающих абстракцию и материальность. Такое объяснение сознания переосмысливает индивидуальность через объективные законы, отодвигая феноменологическое понимание на задний план. Данная статья исследует сценарии внечеловеческого мышления, подчеркивая различие между эпистемологическим приоритетом научного образа и генетическим первенством манифестного образа. Рассматривается ингуманизм как альтернатива феноменологии,

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда №22-18-00450, <https://rscf.ru/project/22-18-00450/> «Концепции множества миров как инструмент научного поиска и междисциплинарного синтеза знания».

стремящаяся к абстракции и освобождению от телесности, и анализирует подходы советской кибернетики к извлечению внечеловеческой компоненты из психической жизни. Статья анализирует философские и психологические идеи Владимира Лефевра, включая стремление инкрустировать сознание в космологические процессы, что отличает подход Лефевра от философов-постгуманистов. Лефевр стремится интегрировать человеческое сознание с космосом, в то время как постгуманисты видят человека через призму искусственного интеллекта и разумных машин, акцентируя внимание на абстракции и абсолютизме чистого понятия. Оба подхода предлагают видение человека, выходящее за рамки традиционного понимания, утверждая его связь с более сложными космическими субъектами. Лефевр подчеркивает сходство рефлексивных процессов с рекурсивными функциями, где сознание, возвращаясь к самому себе и обладая инвариантностью, формирует объективированную структуру, отличающую психические объекты. Он вводит понятие демиурга — эйдос-навигатора — как конструктора объекта, овеществляющего схему в материальности, что позволяет наблюдателю использовать эту схему для системного представления.

Ключевые слова: кибернетика, ингуманизм, теория систем, эйдос-навигатор, Владимир Лефевр, системное представление, внечеловеческое, феноменология.

Ссылка для цитирования: Мирошниченко М.Д. Формула человека, или Абстрактный двойник феноменологии // Человек. 2024. Т. 35, № 4. С. 26–45. DOI: 10.31857/S0236200724040025

Некотрые современные мыслители считают: то, что определяет человека, человеческим не является. Это значит, что сознанию, действию, мысли предшествует — не хронологически, а генетически в смысле трансцендентального генезиса — инстанция чистой анонимности и абстракции. Она лишена феноменологического измерения, ей не нужно осознавать себя привычным нам способом высших психических функций. Можно обозначить эту инстанцию как внечеловеческое (*inhuman*), имея в виду более обширную когнитивную способность, превосходящую человеческую и не принадлежащую людям как безраздельным ее владельцам.

Внечеловеческое наделено свойствами разума — такими, как речь, мышление или способность к этическому суждению, — хотя его когнитивные процедуры автономны от его материализации в мозге, теле, культуре, обществе. Сепарация внечеловеческого отчуждает человека от его «сущности», воспроизводя кантианское разграничение трансцендентального и эмпирического: есть контингентно несущийся поток чувственных данных, а есть то, что

М.Д. Мирошниченко
Формула человека, или
Абстрактный двойник
феноменологии

привносит в него смысл и порядок, некий набор ненатурализуемых априорных инвариантов: «Ингуанизм — это именно активация пересматривающей программы разума против автопортрета человечества. <...> Разрушая связующее звено между нынешними обязательствами и их прошлым и рассматривая нынешние обязательства с точки зрения их последствий, пересмотр заставляет обновлять нынешние обязательства каскадным образом, который глобально распространяется по всей системе. <...> Как только вы принимаете обязательство перед человеческим, вы фактически начинаете стирать его канонический портрет, возвращаясь из будущего в Прошлое» [Negarestani, 2014: 445].

Анонимная самость эмансипируется от человеческого опыта, сознания, истории или их детерминаций, знаменуя пришествие чужеродного интеллекта [Brassier, 2014]. Преображается и человеческое мышление: это не мера всех вещей, а одна из множества реализаций внечеловечества.

Суть человека чужда унаследованным или приобретенным интуициям самопознания; говоря точнее, самопознание должно вывести человека на его внечеловеческий остов, не имеющий предпосылок в проживаемом опыте. Отчуждающая установка тем не менее уже имела прецедент в аналитическом разграничении сознания (sentience) и разумности (sapience), где первой соответствует селективная «отзывчивость» на стимулы (например, восприятие цвета и серия «растормаживаемых» им поведенчески-когнитивных реакций), а второй — понимание и способность производить осмысленные разграничения в мире.

Поэтапно производится раздел между человеческой способностью ощущать и воспринимать нечто и внечеловеческой способностью вовлекаться в дискурс, ведущий к коллективному самоопределению автономных систем. Первое формируется эволюционно, второе итожит порыв свободы, прочь от природы и ее детерминаций, прочь от просто налично данного. Внечеловеческая разумность воплощается в технолингвистической инфраструктуре, отступающей на задний план человеческой жизни и затененной феноменологическим опытом интерсубъективности.

Получается, что внечеловеческое есть и скрытая структура, и тень человеческого, его двойник, который ему синхроничен (действуя одновременно с ним) и диахроничен (безусловно обуславливающий его, трансцендентально опережающий). Не стоит сводить эту анонимную силу к простой метафизической абстракции. Извлекая человека из эволюционной участи, внечеловеческое дарует человеку свободу — в первую очередь, свободу преобразовать данное в неданное, то, что есть, в то, что должно быть и что соотносится с некой универсализированной аксиологической

матрицей. Эта истина человеческого не равна пониманию его самим себя; то, что конституирует наше интерсубъективное «мы», феноменологической самости совершенно внеположно. Более того, человеком = разумным существом могут стать «люди, животные, пришельцы и машины» [Вульфендейл, 2023], способные принять на себя роль агентов мышления, речи и действия, подключаясь к материально-дискурсивным сетям коммуникации.

То, чего в этой связи требует ингуманизм — минимально возможное описание обобщенной структуры таких субъектов, которые в принципе могут подключаться к смысловому пространству делокализованной человечности. Немаловажно и долженствование преобразить наличное в должное: мы должны преодолеть значимые для нас характеристики, дабы прорваться к свободе тотального абстрагирования.

Как следствие, этическим идеалом здесь становится «субъективность без самости», агентность, выражающая себя не в потоке сознания и его структурах, а в опустошенных функциональностях алгоритмов, умозаключений, вычислений и операций с понятиями: «Разум есть только то, что он делает; и то, что он делает, прежде всего реализуется через социальность агентов, которая сама по себе первично и онтологически обусловлена семантическим пространством публичного языка. То, что делает разум, — это структурирование вселенной, к которой он принадлежит, и структура — это сам регистр понимания, относящийся к миру и интеллекту. Только благодаря многоуровневой семантической структуре языка социальность становится нормативным пространством рациональных агентов, способных к признанию и познанию; и предполагаемые “приватные” переживания и мысли участвующих агентов структурируются как переживания и мысли только настолько, насколько они вовлечены в это нормативное пространство — одновременно интерсубъективное и объективное» [Negarestani, 2019: 1].

Стоит подчеркнуть, что такими инстанциями разные авторы объявляют совершенно разные явления, в зависимости от бэкграунда самих исследователей и того, какие именно этико-политические или эпистемологические цели ими преследуются¹.

¹ Скажем, для Катерины Колозовой основа киборгической диады животное/машина, через которую она определяет человека, проявляется как долингвистическое, лишенное рационального смысла перво-Я, недоступное философскому осмыслению [Kolozova, 2020]. Для Маргрит Шилдрик это висцеральные протезные технологии, расширяющие изначально проницаемые и уязвимые биомедицинские тела [Shildrick, 2015]. Для Марка Хансена это экологическая агентность современных технологий, работающих в фоновом режиме и конструирующих человека как феноменологический осадок своего функционирования [Hansen, 2017].

У Лучаны Паризи вычислительная архитектура отсылает к структуре нового способа мышления, который она называет «мягким» (soft) мышлением. Мягкое мышление, в сущности, представляет собой ментальность алгоритмов, которую при этом нельзя имитировать ни архитектурой мозга, ни нейрофеноменологией разума (рефлексивной способностью разума осознавать свои действия). Следовательно, мягкое мышление автономно от познания и восприятия в человеческом его понимании и представляет собой нечто невозпроизводимое. Человеческое абстрактное мышление представляет собой один из эпифеноменов мышления алгоритмов: «Мягкое мышление не является абстрактным механизмом мышления, который нужно конкретизировать (например) в нейрокомпьютерной архитектуре, происхождение которой может быть найдено в нейронной архитектуре мозга, из которой мягкое мышление как будто выведено» [Parisi, 2013: 173].

Специфика «мягкости» проявляется в сбоях, аномалиях и поломках, которые суть не нарушения, а, напротив, манифестируют совершенно чуждую человеку логику алгоритмических вычислений. Стоит сказать, что мягкое мышление — это не аналог функциональной программы, запускаемой на «железе» машины в качестве ее программного обеспечения. Совсем наоборот, само функционирование алгоритмического разума основано на самовоспроизводимости и том, что философы Юк Хуэй и Йен Хэмилтон Грант назвали «абстрактной материальностью» рекурсивной природы [Хуэй, 2020: 85]. Соответственно, абстракция и материальность алгоритмов оказываются переплетенными в безличной и анонимной агентности технологий.

Точкой входа в ингунизм стала аналитическая философия. В частности, речь идет о различии нормативного и фактического. На первый взгляд наивное и даже редукционистское разграничение таит в себе глубокую проблематику. Попытка философского осмысления положения человека в мире и его ключевых характеристик сталкивается, как утверждает цитируемый Рэем Брасье классик аналитической традиции Уилфрид Селларс, с двумя способами его осмысления, *образами*, каждый из которых стремится к созданию целостной и исчерпывающей картины [Brassier, 2007: 3-31]. Философской задачей является сведение этих двух образов мира и человека к одному основополагающему. Один из этих образов называется *манифестным*, а второй — *научным*.

Манифестный образ выражает донаучное понимание человеком себя и своего положения в мире: как рационального субъекта, обладающего «внутренними» состояниями, которые не могут быть сведены к физическим процессам «внешнего» мира. Научный образ дает каузальное объяснение человека как сложной физической

системы на языке естествознания. Каждый из них имеет собственную историю, и манифестный образ возник ранее, чем научный, будучи более привычным в силу своей взаимосвязи с седиментациями здравого смысла.

Сегодня именно философия в предельном виде излагает манифестный образ через идею нормативности. Манифестный образ — это концептуальный каркас (framework), в пределах которого мы способны осмыслить себя как людей. Формирование манифестного образа связано с возникновением понятийного мышления, потому его разделимость с другими предполагает открытую возможность критики и опровержения.

Манифестный образ задает минимальные необходимые рамки для определения того или иного агента как разумного существа, обладающего «внутренними» состояниями. Рациональное самопостижение высвечивает диалектическое напряжение между философским образом человека как рационального агента и научной методологией, которая одновременно расколдовывала последнего и вскрывала доселе невиданные сущности и процессы — гравитационные поля или электромагнитные излучения.

Это напряжение сталкивает образ человека как сознающей рациональной субъективности и образ его как системы пространственно-временной навигации в материальном мире. Манифестный образ формирует самопонимание человека посредством понятийного мышления и его языковой артикуляции. Переход в нормативность был обусловлен постулированием ненаблюдаемых сущностей, таких как ценности, мысли, эмоции, душа и другие корреляты мыслительной активности в манифестном образе. Это позволило объяснять наблюдаемое через ненаблюдаемое, конституируя «внесуществующее» (inexistent) пространство абстракции.

Если рациональность переплетена с субъективностью, а та всегда связана отношениями необходимости с самостью, то не означает ли отказ от сознания как релевантной анализу категории исчезновение рации как такового? Как считает Томас Метцингер, мы уже умеем создавать системы, способные к когнитивному поведению безо всякого самосознания. Такие субъекты хорошо известны: это роботы и искусственный интеллект. Искусственный разум, по Метцингеру, вращается вокруг немоцентрической перспективы: он лишен самосознающей инстанции, хотя способен к построению моделей реальности, позволяющих ему успешно ориентироваться в окружающем мире и принимать подходящие решения [Метцингер, 2017]. Соответственно, отграничение нормативного от феноменологического может иметь плоды.

М.Д. Мирош-
ниченко
Формула чело-
века, или
Абстрактный
двойник
феноменологии

Если мы отделим следование правилам и вовлечение в сети коммуникации от обладания сложным феноменологическим сознанием, мы получим картину мира, в которой «природные» и «синтетические» агенты окажутся равными в правах на вхождение в общество разумных существ. Не говоря о том, что для нейрофилософии, да и естествознания в целом, психологическая самость человека является иллюзией, эволюционно сформированной мозгом, что, конечно, требует отдельного тщательного доказательства, неустанно предоставляемого нейрофилософией.

Иными словами, ингуманизму нужна субъективность, лишенная самости: чистая абстрактная агентность, в которой нет никаких наслоений психической жизни. Жест более чем классический, учитывая интерес ингуманистов к трансцендентальной философии: мы очищаем трансцендентальную архитектонику от нагластований личного опыта, истории и политики, чтобы вскрыть универсальную сердцевину субъекта. В донаучную эпоху, по Селларсу, общепринятым было приписывание интенциональности всем неодушевленным предметам. С развитием науки и ее расхождением с манифестным образом референции к ненаблюдаемой внутренней жизни вытеснились экспликации, сводящими ее к физическим закономерностям.

Последним оплотом манифестного образа является человеческое сознание. В перспективе постепенного «поглощения» научным образом манифестного и неизбежного переосмысления человека-в-мире, феноменологическая экспликация человека как обладателя самосознания будет устранена в пользу научного понимания. Примером такого научного самообъяснения можно считать рассуждение из начала книги Патрисии Чёрчленд: «Мой мозг и я неразделимы. Я есть я, потому что мой мозг есть то, что он есть. И все же зачастую я думаю о моем мозге с иной точки зрения, чем когда я думаю о самом себе. Я думаю о моем мозге как об этом (*th*), а о себе как обо мне (*me*). Я думаю о своем мозге как об обладающем нейронами, но о себе я думаю, как об обладателе памяти. Однако же я знаю, что моя память заключается в нейронах моего мозга» [Churchland, 2013: 11]².

² Здесь стоит оговориться, что отношения между манифестным и научным образами значительно сложнее и отнюдь не исчерпываются простым противопоставлением – как не противопоставлены друг другу жизненный мир и мир математических абстракций в феноменологии. В этом смысле нельзя говорить о манифестном образе, который не был бы «затронут» научными истинами, «осевшими» в них – как и научная экспликация, несмотря на надежды на построение «универсального языка науки», обращается к смеси повседневного языка и терминологического дискурса. С одной стороны, трудно отрицать генетическую преемственность научного и манифестного образов; с другой, кажется очевидным факт постепенного проникновения научных объяснений в наши повседневные самоописания.

Сторонниками эпистемологического приоритета научного образа человека в мире можно считать энтузиастов нейрофилософии и элиминативного материализма; к сторонникам же генетического первенства манифестного образа можно отнести феноменологов, которые предлагают отождествить манифестный образ и жизненный мир, а научный образ — с естествознанием после Галилея. Так, манифестный образ, так же как и у Гуссерля, оказывается миром приблизительных, неточных определений. Научный же образ определяется стремлением к созданию точных определений, в пределе дающих исчерпывающую картину объекта. Для феноменологии важно рекурсивное отсылание к проживаемому «Я», в то время как нейрофилософия настаивает на «запаздывающем» статусе сознания относительно нейрофизиологических процессов.

Я сосредоточусь на таких сценариях внечеловеческого мышления, которые стремятся возвести мысль к универсалиям и абстракциям, прибегая к подходам, заимствованным из «точных» наук — математики, информатики, логики. В сущности, ингуманизм культивирует своего рода двойника феноменологии: где та говорит о примате сознания, он вводит в игру интеллект; где феноменология говорит о вотелесенности, ингуманизм требует освобождения от телесности и т.д. Так выводится императив говорить о человеке посредством того, чем человек не является и что конституирует его как феноменологическую сингулярность. Как я постараюсь показать в данной статье, извлечение внечеловеческой компоненты из психической жизни индивида можно найти в советской кибернетике, в частности — у психолога Владимира Лефевра.

В его философско-психологической картине ярко выражена интенция инкрустировать сознание в космологические процессы: самоорганизующиеся системы пока не включаются в физическую картину мира. Функционирование гигантских космических цивилизаций хотя и допускается, но всегда противопоставляется «естественным» процессам.

В течение последних двух десятилетий объективно происходит зарождение новой космологии, которая противостоит физической. Ее задача — включить биологическую действительность в картину мира как некоторую «норму», которая в ней естественна и необходима.

Представляется целесообразными рассмотреть возможные модели и некоторые принципы их построения, в которых, с одной стороны, — «живые организмы» и «цивилизации», а с другой стороны — феномены «физической картины» выступили бы как различные проявления некоей единой конструкции [Лефевр, 1973: 120].

М.Д. Мирош-
ниченко
Формула чело-
века, или
Абстрактный
двойник
феноменологии

Согласно Лефевру, всякое взаимодействие есть взаимодействие двух мыслящих систем. При научном их изучении нередки случаи, когда изучаемая система оказывается «сложнее» самого исследователя, т.е. частично или полностью выходит за пределы познаваемости. В таких случаях объект, превосходящий исследователя по совершенству, сопротивляется, препятствует исследователю познать себя — поскольку сама структура объекта оказывается объекту навязанной и не обязательно совпадает с тем, как этот объект видит самого себя [Лефевр, 1965]. Таково условие научного описания системы: оно не изоморфно ее феноменологическому опыту.

Тогда, по Лефевру, следует говорить о противоречии картин мира объекта-наблюдателя и наблюдаемого объекта. «Феномен психики» возникает как характеристика особого класса объектов, чье «совершенство» соразмерно наблюдателю или превосходит его, а изучение опирается на «незаконную измерительную технику». Психика оказывается «смонтированной» из особой «субстанции», оставаясь чисто функциональной абстракцией, сводящей воедино «духовную» и «материальную» феноменологию [Лефевр, 1973: 8]. Разграничение последних всегда производится внутри конкретной инженерной задачи. Редукция психики к физическим проявлениям частично вызвана «кибернетической идеологией», которая «на некоторое время стерла различие между человеком и машиной. Человека стали рассматривать или как некоторый “вход в систему”, или как “информационный фильтр”. Этот подход, несмотря на свою эффективность, при решении многих задач не позволял учесть одной особенности человека. Человек обладает психикой... <...> как правило, инженеру, получившему образование в новое время, идея реальности духовной феноменологии чужда» [Лефевр, 1971: 12].

Это отличает Лефевра от объективистской позиции философа-постгуманиста Резы Негарестани, который, следуя Гегелю, постулирует фундаментальным уровнем анализа Абсолют, не имеющий ни пространственной, ни темпоральной локализации, хотя и наполняющий собой пространство-время как структуры чистого созерцания. Ингуманизм, по Негарестани, должен анализировать человека как прототип ИИ и разумной машины: «именно создав искусственного агента, способного не только самостоятельно говорить с нами, но и общаться с другими искусственными агентами, обладающими такой же способностью, мы сможем одновременно развенчать природу языка и признать его незаменимую — пока еще не до конца осознанную — роль в освобождении интеллекта от оков его контингентной истории» [Negarestani, 2019: 88]. Абстракционизмы Лефевра и Негарестани основаны на инженерном прагматизме и абсолютизме чистого понятия. Признание

легитимности изучения «духовной субстанции» в объектах, превышающих в сложности наблюдателя, приводит к тому, что человек находится скорее на периферии, чем в ее верхней точке.

Максимум интенсивности психическое достигает в «космических субъектах» — самоорганизованных объектах, чьей материальной основой становятся магнитно-плазменные образования, родственные магнитосферам планет и звезд. Электромагнитные процессы в таких объектах аналогичны тем, что передают сигналы по нервным системам организмов, распространяя их вдоль магнитных силовых линий [Лефевр, 2003: 153–154]. Проблемой становится перенос психических процессов, знакомых человеку, на такие сложные системы.

Очевидно, что проецирование «схемы психики» происходит через самого исследователя: одушевленное познает другое одушевленное. Рефлексия определяется как способность встать на позицию наблюдателя по отношению к своим или чужим действиям, мыслям и телесным проявлениям. Рефлексивные процессы представляют собой феномен, который определяет специфику взаимоотношений объектов-исследователей. Рефлексивная система уподобляется Лефевром системе зеркал, отражающих друг друга. В преломлении множества отражений можно увидеть и фигуру наблюдателя; он всегда часть наблюдаемого процесса, его персонаж, как и другие объекты-соучастники.

Лефевр — сторонник идеи объективного изучения субъективных процессов посредством их формальной фиксации в особом математическом языке: «Основную задачу мы видим в нахождении специфического и стандартного языка для описания внутреннего мира оператора и смен картин этого мира в результате актов рефлексии. Язык должен обладать двумя особенностями. С одной стороны, отражать некоторые черты информационного процесса, протекающего в большой системе, иначе он окажется непригодным как вспомогательное средство проектирования автоматизирования больших систем. С другой стороны, этот язык должен позволить исследователю хотя бы в какой-то мере становиться в позицию оператора, позволить увидеть хотя бы некоторые черты той картины мира, которая лежит перед ним. Таким образом, необходим особый конфигурактор, позволяющий объединить “интроспективную феноменологию” и техническую» [Лефевр, 1971: 3–4].

В другой работе он утверждает: «двигаясь по рациональному пути и пытаясь постигнуть самих себя, мы не должны ограничиваться напряженным всматриванием в глубины своего сознания. Мы должны создать отделенный от себя портрет, превратить себя в некоторую вещь, которую можно рассматривать отстраненно» [Лефевр, 1973: 145].

М.Д. Мирош-
ниченко
Формула чело-
века, или
Абстрактный
двойник
феноменологии

По его мнению, существует формальное сходство между рефлексивными процессами и рекурсивными функциями. Сознание возвращается к самому себе, что означает: оно инвариантно относительно переживаний, ощущений, мыслей или эмоций. Инвариантность формирует объективированную структуру, обладание которой отличает психические объекты от прочих. Объект, наделенный психикой, способен осознавать себя, выстраивая модели своих и чужих внутренних состояний.

Моделирование аналогично вложенным друг в друга функциям, где «вложенная» функция выступает аргументом для «обрамляющей» ее; сознание описывается рекурсивными функциями описания-конструирования объектов. Кибернетик и философ Хайнц фон Ферстер назвал такие функции собственными функциями (eigenfunctions), а порождаемые ими формы – собственными формами (eigenforms) [von Foerster, 2003]. Собственная функция может быть применена к самой себе, становясь функцией функции и т.д., а собственная форма — это то, что производится в таких метаморфозах структур [Гаспарян, 2018; Kauffman, 2009].

Сознание — это собственная форма, поскольку всегда возвращается к себе как к инварианту сквозь серию преобразований, это устойчивая структура в потоке ощущений и опытов. Согласно Юю Хуэю, это функция, которая вызывает себя на каждой итерации до тех пор, пока не будет достигнута остановка процесса — не будет найден некий итоговый объект в зависимости от контекста инженерной задачи [Хуэй, 2020: 21]. Это циклическое возвращение того же самого на новых витках развития, которое определяет себя через повторяемость. Она характерна для нелинейных органических систем и отличает их от линейных автоматов, одновременно даруя возможность телеологического самополагания.

Вместе с тем эта телеология может быть вписана в формальную структуру научного описания объектов, наделенных психикой. Лефевр стремился описать условия свободного действия, которые при этом совпадали бы с налагаемыми на него ограничениями. Описать свободу значит описать операторы, которые накладывают границы на действия системы и помещают ее в фиксируемые и контролируемые условия. Такие операторы Лефевр называл *операторами осознания*: многочленами, преобразующими системы и дающими им способность динамически переходить из одного состояния в другое. Тем не менее эти операторы скорее налагают предел свободе системы [Щедровицкий, Лефевр, 2006: 10]. Переход состояний не позволяет системе действовать, как ей захочется. В описании вычленяются инвариантные траектории поведения, которым объект следует как имманентным необходимостям. Оператор осознания производит *рефлексивное замыкание*:

объект мыслит себя только в тех категориях, которые были заданы ему оператором. Здесь неизбежность работает как ограничитель свободы, а описание ограничений есть единственный способ описать свободу как таковую. Так понятие из манифестного образа переходит в научный образ и объективируется, не теряя своего значения.

Последовательность актов осознания, рекурсивно вложенных друг в друга, образует структуру мыслящей системы. Лефевр уподобляет ее последовательности термодинамических машин, где тепло, отдаваемое одной машиной, разогревает другую машину, позволяя той осуществлять свою работу. Термодинамическая аналогия позволила Лефевру заявить, что задача разума в космологической перспективе — это преодоление энтропии [Лефевр, 2003: 290]. За этим очевидно космистским тезисом скрывается стремление показать, что материальной природе изначально присуще стремление к самоосознанию. Чтобы прояснить это, я проанализирую один из ранних текстов Лефевра.

Лефевр считает, что, начиная с 40-х годов XX века, средства представления технических устройств стали использоваться как средства изображения объектов. Как он пишет в статье 1965 года «О самоорганизующихся и саморефлективных системах и их исследовании», на которой мы сконцентрируемся далее, следует различать *представление* объекта как системы и *конструирование* системы по проекту. Это значит: одно дело изображать объект как имеющий системность, состоящий из определенных составляющих, переплетенных согласно логической форме, делающей наглядные связи необходимыми для существования этого объекта; и другое — конструировать объект согласно некоторой инструкции [Лефевр, 1965: 62].

Можно по-разному расчленять одну и ту же вещь в зависимости от имеющихся задач. Причем «трафареты», «сквозь» которые объект рассматривается, могут изменяться исторически или от одной научной культуры к другой. Каждый «трафарет» делает свою *проекцию* одного и того же объекта, и они могут оказаться несовместимыми друг с другом. Объект как система расчленяется на элементы, и эта расчлененная форма проецируется на плоскость. Системное видение предполагает наличие у наблюдаемого объекта *структуры, элементов и связи* между элементами — как целого или как совокупности составных частей, связи между которыми образуют структуру. Отображение объекта как системы должно фиксировать связи и отношения, которые могут превратить сочлененные и контингентно связанные друг с другом элементы в органическую целостность, где все элементы гармонично соотнесены друг с другом в общем функционировании объекта.

М.Д. Мирош-
ниченко
Формула чело-
века, или
Абстрактный
двойник
феноменологии

Расчленение никогда не производится из ниоткуда. Оно соотносится с определенным стандартом. Используется определенная система измерений, с которой соотносится объект как исследуемая система, и исходя из нее расчленяется на составляющие. Например, в метрической системе объект состоит не из тех же самых элементов, чем если бы он измерялся футами или дюймами. Физика видит объект иначе, чем химия: они нарезают его на разные составляющие, упорядоченные согласно разным принципам.

Согласно Лефевру, расчленение объекта может стать общепринятым, превращаясь в самоочевидность: тогда при анализе способ членения неотделим от самого объекта и воспринимается не как инструмент познания, а как имманентное объекту. Даже «объект как таковой» является системным представлением с позиции исследователя. Новые задачи предполагают новые способы членения объекта в рамках системного видения. Получается, что в разных контекстах объект конструируется по-разному, когда из выделенного набора деталей, согласно схеме, собирается вещь, соответствующая определенному *проекту*. Например, видение организма как состоящего из органов и тканей кажется чем-то самоочевидным, и нам трудно представить себе другое членение органического тела, скажем, как упорядоченного газа.

Лефевр вводит понятие особой фигуры демиурга в своей онтологии, к которому он вернется в позднейшей работе «Что такое одушевленность?» 2012 года. *Конструктор* объекта, как демиург, следуя определенному идеалу, вылепляет из материала вещь, которую затем можно именовать и исследовать. Конструктор овециествляет схему в материале, воссоздавая в нем определенную структуру. Эту структуру можно перерисовать, и так мы получим схему, в которой просматриваются составляющие элементы объекта. Исследователь должен заимствовать проект конструктора и использовать его в качестве средства системного представления. Получить схему автомобиля значит зафиксировать в изображении структуру, которую наблюдатель в ней увидел и счел подходящей его задачам.

Кто же здесь конструктор, а кто исследователь? *Конструктор* — это механизм, который реализует проект объекта, структурируя его материал. «Должен ли “конструктор” с необходимостью быть человеком (или его порождением)? У нас нет оснований для признания такой необходимости. “Конструктором” может считаться любой механизм, который реализует некоторый проект, структурируя некоторый материал» [Лефевр, 1965: 63]. Он создает объект, осуществляя выбор между всеми возможными структурами и выбирая только одну из распределенных возможностей. Он решает, какая именно возможность актуализируется. Из множества

возможных структур он выбирает ту, которая впоследствии будет удерживающей *внутренней силой*, сцепляющей объект как целое. Именно ее исследователь срисовывает как системность объекта, где наносимая средствами системного представления схема реферирует к изначальной, предположительно адекватно наблюдаемой в картине мира исследователя структурированности.

Отсюда выводится понятие *организующейся системы*. Это система двух элементов, где один из элементов структурирует второй в соответствии с проектом. Он наделяет структурой другой элемент на основе имеющейся в его распоряжении инструкции.

Организованность, которую наблюдает и срисовывает исследователь, называется *системностью* — тем порядком, который наблюдатель способен считать и зафиксировать располагаемыми им средствами. Между организованностью и системностью имеют место неравноправные отношения. *Организованность* — это то, что один элемент получает от другого, это его характеристика как элемента целого, но не всей системы как таковой. Организованность он получает «толчками» детерминирующего элемента, с которым он связан отношением зависимости. Организованность дается проектом, который как бы впечатывается в элемент системы, придавая ему определенную форму и определяя его необходимое местоположение и функциональность в контексте целостного существования системы.

Напротив, *системность* — это то, что наблюдатель способен углядеть в процессе структурирования, привнесения организации, что доступно его взору и что он способен зарисовать в своей схеме. Организованность зависит от элементов системы, системность — от средств системного представления. Системность наследует ограничения изобразительных средств, организованность, по сути, ограничивается разве что возможностями структурируемого материала, его пластичностью.

Что собой представляют системы, где конструктор структурирует всю систему как целое? Система, где один из элементов работает как проект целого — *самоорганизующаяся*, в ней особый механизм-конструктор структурирует целое по образцу проекта. Представим себе систему, в которой один из элементов занимает такую регулирующую позицию. Тогда система, со всеми ее составляющими и связями между ними, определяется активностью конструктора. Структура целого порождается реализацией проекта.

Средства изображения такой системы должны ориентироваться на стандарт изображения, позаимствованный из самой системы. Нужны средства схематизации системы, извлеченные из нее самой и ее самоорганизующего принципа. Алгоритм здесь прост:

М.Д. Мирош-
ниченко
Формула чело-
века, или
Абстрактный
двойник
феноменологии

(1) нужно выделить из системы ее проект — системность, которая доступна пониманию исследователя; (2) включить проект в арсенал средств системного представления; (3) рассмотреть систему с точки зрения самой этой системы — где точка зрения системы имитируется через заимствование проекта конструктора.

В свою очередь, система, где один из элементов отображает целое, работает как внутреннее зеркало системы, в котором она может увидеть себя, называется *рефлексивной системой*. В сущности, это означает, что самоорганизация связана с работой конструктора, который наделяет структурой связанную с ним систему и играет роль органа ее рефлексии. В книге «Что такое одушевленность?» [Лефевр, 2012: 13-16] Лефевр утверждает, что в случае органической жизни роль конструктора выполняет *сознание*. Сознание появляется здесь совсем не случайно. Одушевленность, субъективность, витальность возникают как элементы упорядочивания систем и одновременно искомые характеристики класса систем как целостных формирований.

Так мы можем разграничить физические и психические системы. Физические системы — это системы, связи между элементами которых сильнее, чем их связи с элементами среды. Представим себе траекторию движения физического тела в рамках теории динамических систем. Некоторые траектории движения могут быть неустойчивыми. Малейшее воздействие на тело приводит к изменению его траектории; им может быть исчезающе малое воздействие, остающееся за бортом поля наблюдаемости.

Тогда можно предположить, что физическое тело оснащено *идеальной* компонентой — малой силой, которая подталкивает его в движении по фазовому пространству, направляет его движение от одного состояния к другому. Эта сила детерминирует поведение объекта в точках неустойчивости двояким способом: она генерирует распределение вероятностей и переводит тело в новое состояние в соответствии с этим распределением. Лефевр назвал эту силу *эйдос-навигатором*, продолжая, по его мнению, интуиции философии Платона и Аристотеля [Лефевр, 2010: 25]. В точке, где движение физического тела становится неустойчивым, появляется пучок возможных движений, некая виртуальность возможных состояний системы. Детерминирующая сила называется *навигатором*, она задает распределение вероятностей перехода к новым состояниям и производит выбор траектории, оказывает на тело бесконечно малое воздействие — идеальное, эйдетическое.

Навигатор участвует в динамическом процессе, когда в нем возникают точки неустойчивости и процесс становится недетерминированным. Таким образом, эйдос-навигатор — это производитель вероятностных распределений и бесконечно малых

толчков, направляющих эволюцию состояния тела. Каждому телу соответствует только один навигатор, чье функционирование соответствует минимальному сознанию объекта.

Это и есть конструктор объекта как самоорганизующейся системы, служащий ее органом рефлексии. Одушевленным может быть любое тело, имеющее по крайней мере одну особую точку бифуркации, в которой его поведение не детерминировано. Степень одушевленности зависит от сложности соответствующего физического процесса. Живой организм — это клубок физических процессов с большим количеством точек неустойчивости.

Такое видение применимо и к человеку как единице эволюции в фазовом пространстве. У человека есть материальное тело. У этого тела есть эйдос-навигатор. В навигаторе идет идеальный физический процесс. Этот процесс есть сознание человека. Сознание обладает структурой и функциональной организацией физического процесса, это форма существования идеального процесса.

По словам Лефевра, гипотеза конструктора = эйдос-навигатора придерживается дуалистического видения, но при этом не нарушает законов физики: сознание воздействует на тело только тогда, когда оно находится в неустойчивом состоянии и для изменения его состояния достаточно бесконечно малого воздействия; это воздействие ненаблюдаемо, оно проявляет себя в эффектах типа смены состояния в точках бифуркации. Функция эйдос-навигатора — порождение распределения вероятностей и стремление к росту числа точек, в которых возможно ветвление динамических траекторий, а также увеличение возможностей детерминации поведения тела без нарушения законов природы.

Мир, согласно Лефевру, можно воспринимать как живое и непредсказуемое единство. Внутри живой материи ее оживляет основополагающий принцип — нематериальное ядро. Это ядро становится наблюдаемым, когда оно взаимодействует с физической материей, вызывая изменения в ее форме или структуре. В кантовской философии существует понятие *Bilg̃ trieb*, отсылающее к склонности к формированию или развитию [Беннет, 2018: 93]. Если верить исследовательнице Джейн Беннет, это нематериальная сила, которая придает материи согласованность, где каждый компонент влияет на другие и находится под их влиянием. Однако у *Bilg̃ trieb* есть свои ограничения. Оно не может привести к появлению новых сущностей, которые значительно отклоняются от устоявшихся эволюционных путей. Прежде чем организм обретет форму, существует богатое разнообразие или «интенсивная множественность», которая формирует основу для его последующей дифференциации.

М.Д. Мирош-
ниченко
Формула чело-
века, или
Абстрактный
двойник
феноменологии

С точки зрения такого «панпротопсихизма», все что угодно, будь то Земля в рамках гипотезы Геи, мыльные пузыри, трещины в твердых телах, черные дыры, Солнце, галактики или туманности, обладает некоторой степенью осознания. Реальный вопрос заключается не в наличии или отсутствии познания в системе, поскольку оно присуще каждой системе. Вместо этого вопрос касается степени или глубины этого осознания. Каждый физический объект обладает массой, но вопрос заключается не в том, существует ли она, а скорее в том, какова она. В определенных теоретических ситуациях можно было бы утверждать о наличии «нулевой степени» познания — как, например, в иммунологии Франсиско Варелы [Varela, 1994], биогенном или панккогнитивистском подходе в когнитивной науке [McGregor, 2018] или онтологическом полипсихизме Грэма Хармана [Harman, 2009]. Однако обнаружению аналогов концепции Лефевра в современной философско-научной мысли следует посвятить отдельное исследование³.

The Formula of Man, or the Abstract Double of Phenomenology

Maxim D. Miroshnichenko

CandSc, Research Fellow, School of Philosophy and Cultural Studies,
 Faculty of Humanities.
 National Research University Higher School of Economics.

³ Стоит выделить и несколько аргументов против ингуманизма, на которые указал анонимный рецензент данной статьи. Первый состоит в том, что сам статус неприуроченности известного нам познавательного процесса к нам самим не может пройти аподиктическую проверку и в принципе не может быть аподиктическим. На это можно ответить отсылкой к понятию контингентности Квентина Мейясу. Его метафизический подход предполагает равновозможные необходимость и не-необходимость того или иного способа представления мира субъекта («корреляции»); соответственно, мы можем представить себе как большую, так и меньшую степень приуроченности картины мира субъекту, чему соответствует амбиция собственно спекулятивного реализма — говорить о возможном и невозможном как равных виртуальных возможностях. Метафизика здесь предшествует теории познания. Второй аргумент, вытекающий из первого, состоит в том, что моделирование представлений, которые превышают «наши» представления, грешат нерелевантностью «мета-априорных» гипотез, как если бы говорили «иная логика», «другое время\пространство». Насколько я понимаю, здесь можно возразить, вновь сославшись на силу контингентности, которая, как следствие, открывает пространство чистой спекуляции, где буквально возможно что угодно. Наконец, третий аргумент состоит в том, что представление об Истине может рассматриваться как экзистенциальная ценность, и выведение ее из-под феноменологического влияния не сработает. Однако же у того же Негарестани можно найти развернутые экспликации по поводу внечеловеческой аксиологии, которая определяется не столько экзистенциально, сколько рационалистически.

11, Pokrovsky Boulevard, 109028 Moscow, Russian Federation.
ORCID 0000-0003-1374-1599
jaberwokky@gmail.com

Abstract. Contemporary thinkers believe that human individuality is defined by an inhuman, abstract, and anonymous beginning emancipated from human experience, transforming thinking into one of multiple forms of existence. Inhumanism requires describing the structure of subjects capable of connecting to space or reasons. This structure includes abilities manifested through a technolinguistic infrastructure and algorithmic intelligence that intertwine abstraction and materiality. This explanation of consciousness redefines individuality through objective laws, relegating phenomenological understanding to the background. This paper explores scenarios of inhuman thinking, emphasizing the distinction between the scientific image's epistemological primacy and the manifest image's genetic precedence. It considers inhumanism as an alternative to phenomenology that seeks abstraction and liberation from corporeality and analyzes Soviet cybernetics' approaches to extracting the inhuman component from mental life. The paper analyzes the philosophical and psychological ideas of Vladimir Lefebvre, including the desire to encrust consciousness with cosmological processes, which distinguishes his approach from posthumanist philosophers. Lefebvre seeks to integrate human consciousness with the cosmos, while posthumanists see humans through the lens of artificial intelligence and intelligent machines, emphasizing abstraction and the absolutism of pure concept. Both approaches offer a vision of human beings that goes beyond conventional understandings, affirming their connection to more complex cosmic entities. Lefebvre emphasizes the similarity of reflexive processes to recursive functions, where consciousness, returning to itself and possessing invariance, forms an objectified structure that distinguishes mental objects. He introduces the notion of the demiurge, eidos-navigator, as the object's constructor, objectifying the scheme in materiality and allowing the observer to use this scheme for systemic representation.

Keywords: cybernetics, inhumanism, systems theory, eidos-navigator, Vladimir Lefebvre, systemic representation, inhuman, phenomenology.

For citation: Miroshnichenko M.D. The Formula of Man, or the Abstract Double of Phenomenology // *Chelovek*. 2024. Vol. 35, N 4. P. 26–45. DOI: 10.31857/S0236200724040025

Литература/References

Беннет Дж. Пульсирующая материя: политическая экология вещей. Пермь: Гиле Пресс, 2018.

Bennet J. *Pul'sirujushhaja materija: politicheskaja jekologija veshhej* [Vibrant Matter: The Political Ecology of Things]. Perm': Gile Press Publ., 2018.

Вульфендейл П. Рационалистический ингуманизм // Брайдотти Р., Хлавайова М. Постчеловек: глоссарий. М.: Гараж, 2023.

М.Д. Мирош-
ниченко
Формула чело-
века, или
Абстрактный
двойник
феноменологии

- Wolfendale P. Racionalističeskij ingumanizm [Rationalist Inhumanism]. Braidotti R., Hlavajova M. *Postchelovek: glossarij* [The Posthuman Glossary]. Moscow: Garazh Publ., 2023.
- Гаспарян Д.Э. Язык как собственная форма (Eigenform) и рекурсия означающих // *Философские науки*. 2018. № 8. С. 125-143.
- Gasparyan D. Jazyk kak sobstvennaja forma (Eigenform) i rekursija označajushhih [Language as Eigenform and the Recursion of Signifiers]. *Filosofskie nauki*. 2018. N 8. P. 125-143.
- Лефевр В.А. О самоорганизующихся и саморефлективных системах и их исследовании. *Проблемы исследования систем и структур. Материалы конференции*. М.: АН СССР, 1965. С. 61–68.
- Lefevr V.A. *O samoorganizuyushchihsysya i samorefleksivnyh sistemah i ih issledovanii* [On Self-organizing and Self-reflexive Systems and their Study]. *The problems of studying systems and structures: Conference proceedings*. Moscow: Akademija Nauk SSSR Publ., 1965. P. 61–68.
- Лефевр В.А. Инженерно-психологические аспекты исследования рефлексивных процессов. М.: МГУ, 1971.
- Lefevr V.A. *Inženerno-psihologičeskie aspekty issledovanija refleksivnyh processov* [Engineering-psychological Aspects of the Study of Reflexive Processes]. Moscow: Moscow State University Publ., 1971.
- Лефевр В.А. Конфликтующие структуры. М.: Советское радио, 1973.
- Lefevr V.A. *Konfliktujushhie struktury* [The Conflicting Structures]. Moscow: Sovetskoe radio Publ., 1973.
- Лефевр В.А. Космический субъект // Лефевр В.А. Рефлексия. М.: Когито-Центр, 2003. С.135-310.
- Lefevr V.A. *Kosmičeskij subjekt* [Cosmic Subject]. Moscow: Kogito-Center Publ., 2003. P. 135-310.
- Лефевр В.А. Что если Платон был прав? // Рефлексивные процессы и управление. 2010. Т. 10, № 1–2. С. 23–32.
- Lefevr V.A. *Chto esli Platon byl prav?* [What if Plato was Right?]. *Refleksivnyye processy i upravlenie*. 2010. Vol. 10, N 1-2. P. 23–32.
- Лефевр В.А. Что такое одушевленность? М.: Когито-центр, 2012.
- Lefevr V.A. *Chto takoe odushevlennost'?* [What is Mentality?]. Moscow: Cogito Center Publ., 2012.
- Метцингер Т. Тоннель Эго: наука о мозге и миф о своем Я. М.: АСТ, 2017.
- Metzinger T. *Tonnel' Jego: nauka o mozge i mif o svoem Ja* [The Ego Tunnel. The Science of the Mind and the Myth of the Self]. Moscow: AST Publ., 2017.
- Хуэй Ю. Рекурсивность и контингентность. М.: V—A—C Press, 2020.
- Hui Y. *Rekursivnost' i kontingentnost'* [Recursivity and Contingency]. Moscow: V—A—C Press Publ., 2020.
- Щедровицкий Г.П. Рефлексия и Лефевр. Из доклада Г.П. Щедровицкого на семинаре ММК (1972 г.) и комментариев В.А. Лефевра. *Рефлексивные процессы и управление*. 2006. Т. 6, № 1. С. 5–11.
- Shchedrovitsky G.P. *Refleksiya i Lefevr*. Iz doklada G.P. Shchedrovitskogo na seminare MMK (1972 g.) i kommentarij V.A. Lefevra [Reflexion and Lefevr. From G.P. Shchedrovitsky's Report at the MMK Seminar (1972) and

- V.A. Lefevr's Commentary]. *Reflexive Processes and Management*. 2006. Vol. 6, N 1. P. 5-11.
- Brassier R. *Nihil Unbound*. L.: Palgrave Macmillan, 2007.
- Brassier R. Prometheanism and its Critics. #*Accelerate: The Accelerationist Reader*. Ed. by R. Mackay, A. Avanesian. Falmouth, Berlin: Urbanomic, 2014. P. 467–488.
- Churchland P.S. *Touching a Nerve: The Self as Brain*. NY, L.: W.W. Norton & Company, 2013.
- Foerster H. von. *Understanding understanding: Essays on cybernetics and cognition*. NY: Springer, 2003.
- Hansen M. The Media Entangled Phenomenology. *Philosophy after Nature*. Ed. by R. Braidotti and R. Dolphijn. L., NY: Rowman & Littlefield, 2017. P. 73–98.
- Harman G. Zero-Person and the Psyche. *Mind That Abides: Panpsychism in the New Millennium*. Ed. by D. Skrbina. Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2006.
- Kauffman L. Reflexivity and Eigenform: The Shape of Process. *Constructivist Foundations*. 2009. Vol. 4, N 3. P. 121–137.
- Kolozova K. *Capitalism's Holocaust of Animals: A Non-Marxist Critique of Capital, Philosophy and Patriarchy*. L., Bloomsbury Publishing, 2020.
- McGregor, S. Cognition is not exceptional. *Adaptive Behavior*. 2018. Vol. 26, N 1. P. 33–36.
- Negarestani R. *Intelligence and Spirit*. Urbanomic/Sequence Press, 2019.
- Negarestani, R. The Labour of the Inhuman. #*Accelerate: The Accelerationist Reader*. Ed. by R. Mackay, A. Avanesian. Falmouth, Berlin: Urbanomic, 2014. P. 425–466.
- Parisi L. *Contagious Architecture: Computation, Aesthetics, and Space*. L., Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2013.
- Shildrick M. Why should our bodies end at the skin? Embodiment, boundaries, and somatechnics. *Hypatia*. 2015. Vol. 30, N 1. P. 13–29.
- Varela F.J. A Cognitive View of the Immune System. *World Futures: Journal of General Evolution*. 1994. Vol. 42, N 1–2. P. 31–40.

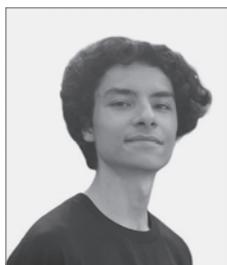
М.Д. Мирош-
ниченко
Формула чело-
века, или
Абстрактный
двойник
феноменологии

НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

DOI: 10.31857/S0236200724040039

©2024 Ф.Р. ЭМАНУИЛОВ

ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ И НАУКА: ОДИН МИР ИЛИ ДВА?



Эмануилов Филипп Рахамимович — студент бакалавриата.
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».
Российская Федерация, 109028 Москва, Покровский бульвар, д. 11.
ORCID: 0000-0001-5544-8820.
fremanuilov@edu.hse.ru

Аннотация. Работа посвящена исследованию вопросов о том, составляют ли научное знание и здравый смысл один мир или два, имеется ли между ними непрерывный переход или радикальный разрыв. Важность проблемы обусловлена тем, что из ее решения вытекают различные нормативные образы науки. В первой части работы проблема концептуализирована через обращение к французской философии науки первой половины XX века. Выделены два решения: континуальное (Э. Мейерсон) и дисконтинуальное (Г. Башляр). Очерчен статус проблемы в других контекстах философии науки и сделан вывод о преимуществе французской традиции. При этом выявлен основной ее недостаток — произвольность концепций здравого смысла. Во второй части статьи осуществлена попытка решить проблему, устранив указанный недостаток. Так, предлагается обратиться к данным антропологии науки для выработки эмпирически обоснованной концепции здравого смысла. Последний

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ, проект № 22-18-00450 «Концепции множества миров как инструменты научного поиска и междисциплинарного синтеза знания», <https://tscf.ru/project/22-18-00450/>.

связывается с фолк-биологией — культурно универсальными способами мышления о растениях и животных. С опорой на антропологическую литературу выделены основные черты фолк-биологии, что позволило провести ее сравнение с научной биологией. В результате сделан вывод о наличии двух радикальных разрывов, пролегающих между ними. Первый — деконтекстуализация природы — состоит в изъятии объекта исследования из совокупности культурных и экологических отношений. Второй — деэссенциализация природы — подразумевает переход от эссенциалистского к историческому мышлению. Несмотря на ограничение здравого смысла областью живого, сделан предварительный вывод о наличии и характере разрыва между ним и наукой в целом.

Ключевые слова: философия науки, здравый смысл, Научная революция, Э. Мейерсон, Г. Башляр, антропология науки, фолк-биология, философия биологии, история биологии.

Ссылка для цитирования: Эмануилов Ф.Р. Здравый смысл и наука: один мир или два? // Человек. 2024. Т. 35, № 4. С. 46–61. DOI: 10.31857/S0236200724040039

Связывает ли здравый смысл и науку непрерывный переход или же между ними простирается разрыв? Пользуясь известной метафорой Т. Куна, живет ли ученый-теоретик в том же мире, что и обычный прохожий?¹ В данной работе я постараюсь дать ответы на эти вопросы. Таким образом, речь пойдет о наличии или отсутствии того, что можно называть «вертикальным разрывом» — разрывом между здравым смыслом и научным познанием. Вопрос же о «горизонтальных разрывах» — разрывах в динамике самой науки (например, разрывах между парадигмами) будет оставлен в стороне. Говоря о научном познании, я буду ориентироваться в первую очередь на естествознание, возникшее в ходе Научной революции. Для концептуализации же здравого смысла я обращусь к философии науки XX века, а также к современной антропологии науки.

Проблема вертикального разрыва представляет интерес в том числе и потому, что из ее решения вытекает вывод об определенных методологических решениях, способствующих или препятствующих успеху науки. Наличие вертикального разрыва между

Ф.Р. Эмануилов
Здравый смысл
и наука: один
мир или два?

¹ Кун использовал понятие «миры» при описании несоизмеримости сменяющих друг друга парадигм: «В некотором смысле... защитники конкурирующих парадигм осуществляют свои исследования в разных мирах... Работая в различных мирах, две группы ученых видят вещи по-разному, хотя и наблюдают за ними с одной позиции и смотрят в одном и том же направлении» [Кун, 2009: 226–227].

здоровым смыслом и наукой подразумевает неприспособленность концептуальных инструментов, укорененных в здоровом смысле, к целям научного изыскания. Речь идет, например, о наглядных моделях, метафорах и аналогиях, дающих ощущение интуитивной ясности. Случаи же их применения в науке стоит тогда оценивать как инородные и тормозящие ее прогресс. Из обратного решения проблемы вертикального разрыва не следует подобного критического вывода. Более того, оно дает основания оценивать применение средств здравого смысла в качестве фактора успеха науки.

Проблема вертикального разрыва в философии науки

Сегодня почти забытая, проблематика вертикального разрыва находилась в центре дискуссий в философии науки первой половины XX века, в особенности французской. Во многом это связано с развитием во Франции того периода междисциплинарной программы по историзации человеческого разума и структур мышления². Основными полюсами полемики вокруг проблемы вертикального разрыва можно признать, с одной стороны, химика и философа Э. Мейерсона, а с другой — философов А. Рея, Л. Брюнсвика и их (более известного сегодня) ученика Г. Башляра³. Далее я постараюсь зафиксировать центральные идеи этих двух лагерей, а также вычлнить основные линии их аргументации.

Мейерсон предполагал, что знание как таковое основано на фундаментальном принципе тождества, постулате о неизменном сохранении предметов во времени. Как философ писал в своей первой и наиболее влиятельной работе «Тождественность и действительность», наука есть «усилие разума к уразумению вещей..., которое может осуществляться только при помощи принципа тождественности во времени» [Мейерсон, 1912: 240]. И тем же самым принципом руководствуется здравый смысл, продолжением которого и является наука: «здравый смысл является составной частью науки, или, наоборот, наука есть не что иное, как

² Наиболее полным на сегодняшний день исследованием этой программы является работа К. Кимиссо [Chimisso, 2008]. Стоит отметить, что именно из этой программы впоследствии выросла т.н. французская историческая эпистемология, связываемая с именами Г. Башляра, Ж. Кангийема и М. Фуко. Об исторической эпистемологии см.: [Соколова, 2019; Braunstein, 2023].

³ Рей и Брюнсвик были научными руководителями двух диссертаций Башляра, которые он защитил в 1927 году.

продолжение здравого смысла» [там же: 380]. По этому вопросу в лагерь Мейерсона можно также записать физика и философа науки П. Дьюэма, полагавшего, что «все наши, даже наиболее отвлеченные, научные познания в последнем счете основываются исключительно на данных здравого смысла» [цит. по: Мейерсон, 1912: 395].

Обосновывал Мейерсон свою концепцию следующим образом. Он начинал с изучения здравого смысла, применяя метод психологической интроспекции и опираясь на выводы современных ему психологов и философов. В результате этого анализа он обнаруживал некое универсальное «бессознательное рассуждение», выражающееся в «непреодолимой тенденции к гипостазированию наших ощущений» в «понятие присутствующего объекта» [там же: 388–390], то есть принцип тождества. Наиболее простая форма такого гипостазирования и является тем, что мы называем здоровым смыслом [там же: 390]. Затем же Мейерсон пытался показать, что способы рассуждения ученых (изучаемые в первую очередь через опубликованные научные тексты) в своей основе совпадают с принципом тождества и опираются на гипостазирование, что доказывало бы непрерывность здравого смысла и науки.

Рей, Брюнстик, а вслед за ними и Башляр исходили, напротив, из радикальной изменчивости принципов разума и науки⁴. Момент разрыва науки с обыденным познанием наиболее четко выразил Башляр, зачастую прямо полемизируя с Мейерсоном. Позиция Башляра категорична — в работе «Философское отрицание» он писал: «Трактовать науку как некое очищенное мнение, а научный опыт как продолжение обычного опыта — заблуждение» [Башляр, 1987: 203]. Именно в связи с отделением науки от обыденного опыта Башляр развивает свою дисконтинуалистскую концепцию развития научного знания, суммирующую его последователями в терминах эпистемологического разрыва. В этом же контексте появляется и важное для Башляра понятие эпистемологического препятствия.

Если в основе концепции здравого смысла Мейерсона лежала интроспекция, то методологическое основание мысли Башляра

Ф.Р. Эмануилов
Здравый смысл
и наука: один
мир или два?

⁴ Компромиссную в этом плане позицию занимал Александр Койре. С одной стороны, он отметил введение в научный оборот термина «Научная революция», указывающего на дисконтинуальность развития науки. В знаменитой работе «От замкнутого мира к бесконечной Вселенной» [Койре, 2001] он описал революцию в астрономии и физике Раннего Нового времени, порвавшую с интуитивно понятной аристотелевской картиной мира. С другой стороны, Койре разделял тезис Мейерсона о наличии неизменных трансисторических структур мышления [см.: Дроздова, 2012].

выделить не так просто. Сам он называл свой метод «психоанализом научного знания», в рамках которого здравый смысл (или, как его чаще называл Башляр, первичный опыт) отождествлялся с проявлением бессознательного, несовместимого с требованиями научной объективности и поэтому подлежащего преодолению. Согласно Башляру, бессознательное господствовало в преднаучных формах познания природы, таких как алхимия, теория четырех элементов материи, гуморальные медицинские практики и т.д.⁵ Для современной же науки бессознательный первичный опыт выступает исключительно источником эпистемологических препятствий, классификации которых Башляр посвятил отдельную работу [Bachelard, 1967]. Одним из таких препятствий является субстанциализм, в котором угадывается мейерсоновский принцип тождества.

Можно сказать, что благодаря философскому авторитету своего автора, взгляд Башляра доминировал во французской философии науки первой половины XX века. Тем не менее от него стали отходить в 1960–1970-е годы на волне общей критики науки как привилегированной области культуры. Гораздо более распространенным ходом стало размывание границ между научным и не-научным. Этот переход заметен уже у ученика Башляра Кангийема. Примером здесь может послужить его исследование истории научного понятия рефлекса, истоки которого возводятся не к Р. Декарту, а к идеям полузабытого ятрохимика Т. Уиллиса, скорее преднаучным по современным меркам [Canguilhem, 1977]. Позднее Кангийем и вовсе ввел понятие научной идеологии, призванной служить промежуточным этапом между до-научными практиками и строгой наукой [Canguilhem, 2000]. Та же тенденция была продолжена уже учениками Кангийема, например, М. Серром и Ф. Дагоне. И хотя от позиции Мейерсона этих мыслителей (как и Кангийема) отличало отсутствие акцента на неизменности разума и принципе тождества, все они сходились в отрицании разрыва между научным и не-научным.

Остановимся также на англоязычной традиции в философии науки, которая часто воспринимается в качестве философии науки *per se*. Не будет преувеличением сказать, что эта традиция, в свете своей укорененности в наследии британского эмпиризма и философии здравого смысла, всегда склонялась к отсутствию радикального скачка между обыденным познанием и научным. Высокую оценку здравому смыслу в познании давал основатель

⁵ Например, подробный анализ теории четырех элементов содержится в первой главе работы Башляра «Рациональный материализм» [Башляр, 2000].

прагматизма Ч. Пирс, находившийся, помимо прочего, под влиянием Т. Рида [Boyd, Heneu, 2017]. Важный аргументативный ход в полемике ранней аналитической философии, в частности Дж. Мура против абсолютного идеализма, опирался именно на апелляцию к здравому смыслу⁶. Не изменило данную ситуацию и проникновение в англоязычную философию логического эмпиризма, представители которого также зачастую опирались на здравый смысл в своей борьбе против метафизики⁷. Философы науки, ассоциируемые с постпозитивизмом, в общем также не подвергали сомнению связь науки с обыденным познанием⁸. Подобное единодушие подводит к выводу о большей плодотворности полифонической французской традиции в контексте проблемы вертикального разрыва.

Понятие мира в заглавии настоящей работы подталкивает к обращению и к феноменологии Э. Гуссерля, хотя она и стоит особняком в контексте философии науки. А именно необходимо сделать несколько замечаний относительно концепции жизненного мира, разрабатывавшейся Гуссерлем в первую очередь в своей поздней работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»⁹. Жизненный мир понимался Гуссерлем как преданный окружающий мир, который мы разделяем с другими людьми как «этот мир» [Гуссерль, 2004: 166–169]. Это — конкретный мир обыденного опыта, мир, как он дан в естественной установке сознания [Moran, Cohen, 2012: 189]. Несмотря на отличие философских оснований, все эти характеристики роднят концепцию жизненного мира с концепциями здравого смысла во франко- и англоязычной философии науки. Каково отношение жизненного мира и естественнонаучной картины мира? Гуссерль отвечал на этот вопрос однозначно — жизненный мир «образует постоянную почву значимости», на которую мы опираемся «и как

Ф.Р. Эмануилов
Здравый смысл
и наука: один
мир или два?

⁶ См., например, эссе Мура «Защита здравого смысла» [Moore, 2013].

⁷ Так, М. Шлик пытался показать эквивалентность позитивизма Венского кружка с реализмом повседневной жизни в противоположность метафизике трансцендентного внешнего мира [Шлик, 2006]. Связь научного знания и повседневного подчеркивал и Х. Рейхенбах [Reichenbach, 1963: 177–178].

⁸ Это равно относится к таким далеким друг от друга фигурам, как К. Поппер и У. Куайн. Первый в поздний период своей работы укоренял метод проб и ошибок, используемый наукой, не просто в обыденном познании, но даже глубже — в процессе биологической эволюции [Поппер, 2002: 108–123]. Второй, уравнивая в эпистемологическом статусе постулируемые наукой сущности с мифами, прямо заявлял, что «наука является продолжением здравого смысла» [Куайн, 2003: 46–48].

⁹ Хотя понятие мира как горизонта всего опыта встречается уже в «Логических исследованиях» [Moran, Cohen, 2012: 189].

практические деятели, и как ученые» [Гуссерль, 2004: 167]. И хотя естествознание в ходе Научной революции и последующего развития оторвалось от жизненного мира, заменив его идеализированной абстракцией, она все равно вынуждена исходить из него как источника всякого смысла. Из этого следует, что в рамках феноменологии Гуссерля проблема вертикального разрыва не может быть поставлена со всей радикальностью.

Таким образом, контекст французской философии науки первой половины XX века представляется наиболее плодотворным для разработки проблемы вертикального разрыва. При этом нельзя сказать, что в ней было достигнуто удовлетворительное решение этой проблемы. Ее основным недостатком, на мой взгляд, являлся спекулятивный характер концепций здравого смысла. Метод интроспекции Мейерсона, с помощью которого он формулировал свою концепцию, вряд ли можно считать надежным в силу контингентности психологического опыта конкретного индивида, а ассоциативная психология, из которой также исходил философ, уже давно отвергнута психологической наукой.

Концепция здравого смысла Башляра также является слабо обоснованной. Как показывают исследователи, его психоанализ имел мало общего с фрейдовским психоанализом, из которого Башляр брал лишь отдельные идеи (в первую очередь о связи бессознательного и либидо) [Chimisso, 2013: 181–219]. Поэтому реальная психоаналитическая практика не может рассматриваться как обоснование его концепции. В целом философ относил к здравому смыслу феномены, априорно оцениваемые им как иррациональные — субстанциалистские метафизические теории, предначертанные теории и практики, бессознательные влечения, поэтическое воображение.

Мой же тезис состоит в том, что в свете развития современной антропологии мы, наконец, обладаем подходящими данными для выработки более строгой концепции здравого смысла и установления отношения между ним и современной наукой.

Проблема вертикального разрыва и антропология науки

Говоря об антропологии науки, я в первую очередь опираюсь на исследования антрополога С. Этрена. В своей работе «Когнитивные основания естественной истории» Этрен опровергает общепринятое среди антропологов мнение, что наука лишь интегрирует области обыденного опыта и что когнитивное развитие индивида естественным образом разворачивается в направлении научного

мышления [Atran, 1990: x]. Такое предварительное отделение науки от здравого смысла (вместе с накопленными более ранней антропологией данными) позволяет Этрэну провести независимое междисциплинарное исследование отношения между ними. Цель антропологии науки и формулируется исследователем как постижение «разделения когнитивного труда между наукой и здравым смыслом» [Atran, 1998: 568].

Важно, что здравый смысл исследуется Этрэном через призму оснований естественной истории, то есть мышления о живом мире. В этой связи Этрэн и другие исследователи пишут о фолк-биологии (народной биологии) — спонтанно сложившихся и укорененных способах мышления людей о животных и растениях. Отдельно стоит подчеркнуть, что фолк-биология является когнитивно-универсальной для человеческого вида в целом, инвариантной относительно культурных различий и условий среды. Источниками же Этрэну послужили, с одной стороны, богатые данные о фолк-биологии, собранные еще в 1970-е – 1980-е годы в рамках этнобиологии и когнитивной психологии [см. напр.: Berlin, 1973; Brown, 1984]¹⁰, а с другой — собственное полевое исследование. Объектами последнего стали, во-первых, проживающие в Гватемале индейцы Ицай, чье государство было последним из завоеванных испанцами (в 1697 году) и которые сохранили практически все этнобиологические знания, предшествовавшие завоеванию; во-вторых, американцы-жители штата Мичиган [Atran, 1998: 551].

Опираясь на данные о фолк-биологии, собранные и обобщенные Этрэном в рамках антропологии науки, я попробую сравнить этот биологический здравый смысл с выработанными научной биологией способами мышления. Это, в свою очередь, поможет наметить неспекулятивное решение проблемы вертикального разрыва в философии науки.

Но перед этим необходимо проговорить некоторую ограниченность моей работы. А именно я буду рассматривать здравый смысл исключительно через призму фолк-биологии¹¹, а науку — через призму нововременной естественной истории и современной биологии. Подобное сужение проблематики представляется

Ф.Р. Эмануилов
Здравый смысл
и наука: один
мир или два?

¹⁰ Содержательный обзор области исследования фолк-биологии (а также фолк-психологии и, в меньшей степени, фолк-физики) см. в статье Г. Любарского [Любарский, 2016].

¹¹ Помимо фолк-биологии, антропологами и когнитивистами изучается и фолк-физика. Последняя определяется как способы мышления людей и животных об объектах в их физических мирах, а также о физических причинах и следствиях (то есть о физической каузации) [Silva F., Silva K., 2022: 2].

■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

оправданным не только по соображениям экономии, но и по содержательным причинам. Дело в том, что биология как наука часто позиционируется в качестве более интуитивно ясной и соответствующей здравому смыслу. Во многом это связано с гораздо меньшей степенью математизации биологии в сравнении, например, с физикой. На первый взгляд, не претерпевала биология и сопоставимых концептуальных революций, каковые пережила физика в XX веке, в результате которых оказалась утрачена ее интуитивная очевидность. Все это позволяет предварительно экстраполировать выводы о возможном наличии вертикального разрыва в биологии и на физику: если между здравым смыслом и такой интуитивно-понятной наукой, какой является биология, находится разрыв, то же можно сказать и о заведомо менее интуитивно понятной физике.

Перейдем к основным результатам исследований Этрена. Антрополог зафиксировал четыре черты универсального фолк-биологического мышления. Во-первых, люди всех культур распределяют растения и животных по «видоподобным» (species-like) группам. Примерами таких «родовидов» (generic species) являются секвойя, рожь, енот и пр. [Atran, 1998: 547].

Во-вторых, предполагается, что в основе каждого из таких общих видов лежит неизменная сущность, единственно ответственная за типичные внешние признаки и поведение вида. Этот скрытый телеологический агент поддерживает идентичность и целостность каждого организма, даже когда заставляет его расти и изменять форму. Например, головастик и лягушка позиционируются в качестве одного и того же животного, несмотря на несхожую внешность, поведение и среду обитания [ibid.: 548].

В-третьих, фолк-биологии присуща квазитаксономическая организация. Каждый вид рассматривается в качестве подгруппы более широкой группы. Например, белый дуб рассматривается как подгруппа дуба, а последний — как подгруппа дерева [ibid.].

В-четвертых, такие фолк-таксономии не просто суммируют знания, но и составляют индуктивную основу для систематических выводов о вероятном распределении органических и экологических свойств между организмами. Например, если замечено какое-то заболевание среди воробьев, то можно обоснованно полагать, что оно с большей вероятностью присутствует среди других видов птиц, чем среди других видов, не принадлежащих к птицам [ibid.].

Рассуждая же об отношении этих фолк-биологических способов мышления к современной научной биологии, Этрен склоняется к дисконтинуалистской позиции. По его словам, «для научной систематики народная биология может представлять собой лестницу, которую нужно отбросить после того, как по ней поднимутся, или, по крайней мере, отложить в сторону, пока ученые бороздят космос» [ibid.: 563].

И все же его позиция неоднозначна. Так, он отмечает, что даже в своих радикальных пересборках систематики и биологии Линней и Дарвин, равно как и современные биологи, вынуждены опираться на фолк-биологические интуиции. Хотя наука и преодолевает границы здравого смысла и непосредственного опыта, она не теряет их полностью из вида [ibid].

Беря взгляд Этрена за отправной пункт, ниже я бы хотел продолжить и усилить аргументацию антрополога в пользу наличия разрыва между фолк-биологией и научным мышлением о живом. Сам Этрен акцентирует скорее формальные отличия между ними. Три основные черты, отделяющие науку от фолк-биологии, согласно Этрену: несоизмеримо большая интеграция знаний, бесспорный приоритет в эффективности и предсказательной силе, а также неустранимое наличие конкуренции различных теорий [ibid.: 566]. Я бы хотел дополнить этот перечень и более содержательными отличиями.

Изложение содержательных отличий фолк-биологии и научной биологии удобно оформить в качестве исторического нарратива. Как показывает Этрен, античные авторы, и в особенности Аристотель (вместе со своими учениками, в первую очередь Теофрастом), который часто рассматривается как основоположник биологии, в действительности выступили скорее систематизаторами фолк-биологических знаний и способов мышления, очистив их от магических и мифо-религиозных пластов [Atran, 1990: 119]. В целом же Аристотель следовал фолк-биологии в стремлении исходить из ближайших к человеку первых очевидностей, в использовании фолк-биологических родовидов и в ограничении предметной области локальным разнообразием (500–600 родовидов) [Atran, 1990: 119–123; Atran, 1998: 563–564]. Тем самым аристотелевская система знания, а также основанная на ней средневековая и ренессансная наука все еще находились в орбите фолк-биологических представлений.

Первый же момент разрыва с фолк-биологией можно датировать второй третью XVI века. Поводом к этому разрыву во многом послужили Великие географические открытия, продемонстрировавшие неудовлетворительность традиционных классификаций, основанных на локальном разнообразии. Говоря о персоналиях, этот разрыв можно связать с работами итальянского естествоиспытателя А. Чезальпино. Именно Чезальпино впервые удалось провести последовательную деконтекстуализацию природы (термин Этрена), в ходе которой изучаемый объект был изъят из совокупности культурных и экологических отношений и стал характеризоваться исходя из ограниченного числа универсальных и отвлеченных признаков.

между организмом и видом. На место отношения член/класс приходит отношение часть/целое. Подобно тому, как органы являются частями организма, организмы представляют собой части вида. Таким образом, переопределяется фолк-биологический принцип мышления таксономии в терминах вида/рода — третий из выделенных Этреном. Будучи проведенным в филогенетической систематике (кладистике), этот принцип привел к тому, что систематическая группа стала рассматриваться как тождественная той или иной эволюционной ветви (причем целиком). Тем самым понятие ранга оказалось попросту избыточным¹².

Здесь стоит оговориться, что в исследованиях фолк-биологии существует точка зрения на нее как организованную не иерархически, как это представляет Этрен, но партономически, то есть исходя из отношения часть/целое [Любарский, 2016: 612–619]. Если принять данную концепцию фолк-биологии, современная систематика в лице кладистики как бы возвращается к фолк-биологическому способу классификации. Но даже в таком случае вряд ли это сможет сгладить разрыв между фолк-биологией и научной биологией. Речь должна будет скорее идти о диалектическом возвращении, опосредованном разрывом Нового времени с его иерархической систематикой, а не континуальном продолжении одного другим.

Таким образом, налицо два последовательных разрыва между фолк-биологией и научной биологией. Важно заметить, что эти разрывы не представляли собой некий побочный продукт развития науки, но были тем, что каждый раз конституировало саму ее область. Деконтекстуализация природы заложила основу систематики как универсальной и строгой научной дисциплины. Деэссенциализация же открыла целый континент дарвиновской эволюции, а впоследствии привела к кладистической революции в систематике.

* * *

Перед тем как перейти к выводам, стоит кратко суммировать ход предшествовавшего рассуждения. Я начал с формулировки проблемы вертикального разрыва в философии науки — радикального разрыва между наукой и первичными интуициями человеческого опыта, миром науки и миром здравого смысла. Затем было очерчено место данной проблемы в философии науки. Наиболее плодотворное обсуждение она получила во французской эпистемологической традиции первой половины XX века, а основные ее решения были эксплицитно сформулированы Мейерсоном и Башляром. Однако

¹² Так, в случае с доменом археи биологи предпочитают не проводить деления между царствами, пользуясь безранговой номенклатурой.

**НАУЧНЫЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ**

главный недостаток этой дискуссии состоял в неопределенном и спекулятивном характере концепции здравого смысла, на которую опирались упомянутые авторы. Это, в свою очередь, делало невозможным убедительное решение проблемы вертикального разрыва.

Далее, мой тезис состоял в том, что новые данные, полученные в рамках этнобиологии и антропологии науки, позволяют выработать более обоснованную концепцию здравого смысла. Чтобы добиться этого, необходимо было, однако, ограничить проблематику областью биологического. Опираясь на данные антропологии науки, я выделил четыре принципа, которым подчиняется здравый смысл в области биологического (фолк-биология): интуитивная классификация разнообразия в видоподобные группы, представление о лежащий в основе каждой группы сущности (эссенциализм), квази-таксономическая организация классификации, индуктивизм.

Затем я сопоставил фолк-биологическое мышление с современной научной биологией и ее историей. В результате, между ними было зафиксировано два разрыва. Первый, произошедший в XVI веке и порвавший с первой чертой фолк-биологии, состоял в деконтекстуализации природы — изъятии объекта исследования из совокупности отношений. Второй, имевший место уже в XIX веке и преодолевший вторую и третью черты фолк-биологии, привел к отказу от эссенциализма, а также переходу от концепции вида как класса к концепции вида как индивида.

Все это подводит к выводу о наличии эпистемологического разрыва между фолк-биологией и биологией, эволюционно обусловленным здоровым смыслом и научным мышлением о биологическом. Разумеется, более радикальный вывод о наличии разрыва между здоровым смыслом и наукой в целом требует дальнейших исследований (наиболее очевидным из которых является сопоставление фолк-физики и научной физики). Однако именно биология зачастую рассматривалась как менее «дисконтинуальная» в своем развитии и более интуитивно понятная естественная наука в сравнении с физикой. Поэтому вывод о наличии в ней разрыва может быть предварительно обобщен до науки в целом. Однако точно можно зафиксировать одно — ученый-биолог и обычный прохожий, действительно, живут в разных мирах, а перенесение в биологию интуитивно ясных способов мышления, характерных для обыденного познания, стоит подвергать сомнению.

Common Sense and Science: One World or Two?**Filipp R. Emanuilov**

BA student.

HSE University.

11, Pokrovsky Bulvar, Moscow 109028, Russian Federation.

ORCID: 0000-0001-5544-8820

fremanuilov@edu.hse.ru

Abstract. The paper examines the problem of the vertical split in the philosophy of science — whether there is a continuous transition between scientific knowledge and common sense or a radical break. In the first part of the work, the problem is discussed through the French tradition in philosophy of science. Two main solutions are articulated: continualist (Meyerson) and discountinualist (Bachelard). At the same time, its main drawback is revealed — speculative nature of its concept of common sense. In the second part, an attempt is made to solve this problem by correcting this flaw. Thus, it is proposed to rely on data gathered in anthropology of science to develop an empirically grounded concept of common sense. It is connected to folk biology — universal ways of thinking about plants and animals. Main features of folk biology are highlighted and compared with scientific biology. As a result, it is concluded that there are two radical breaks between them. The first one, decontextualization of nature, consists in withdrawing an object of study from the totality of its cultural and environmental relations. The second, deessentialization of nature, implies a transition from essentialist to historicist thinking. A preliminary conclusion is made that there is a break between it and science in general.

Keywords: philosophy of science, common sense, Scientific revolution, É. Meyerson, G. Bachelard, anthropology of science, folk biology, philosophy of biology, history of biology.

For citation: Emanuilov F.R. Common Sense and Science: One World or Two? // *Chelovek*. 2024. Vol. 35, N 4. P. 46–61. DOI: 10.31857/S0236200724040039

Литература/References

Башляр Г. Рациональный материализм // *Башляр Г. Избранное*. Том 1. Научный рационализм / пер. с фр. А.Ф. Зотова, Л.П. Илиева. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 199–382.

Bachelard G. Ratsional'nyi materializm [Rational Materialism]. Bachelard G. *Izbrannoe. Tom 1. Nauchnyi ratsionalizm* [Selected Works. Vol. 1. Scientific Rationalism], trans. from French by A.F. Zotov, L.P. Iliev. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya Kniga Publ., 2000. P. 199–382.

Башляр Г. Философское отрицание // *Башляр Г. Новый рационализм* / пер. с фр. Ю. Сенокосова, М. Туровера. М.: «Прогресс», 1987. С. 160–283.

Bachelard G. Filosofskoe otritsanie [Philosophy of No]. Bachelard G. *Novyi ratsionalizm* [New Rationalism], transl. from French by Yu. Senokosov, M. Turover. Moscow: "Progress" Publ., 1987. P. 160–283.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / пер. с нем Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004.

Husserl E. *Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya: Vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyu* [The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy], transl. from German by D.V. Sklyadnev. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2004.

Ф.Р. Эмануилов
Здравый смысл
и наука: один
мир или два?

- Дроздова Д.Н. Александр Койре, ученик Эмиля Мейерсона: неизменность и историчность человеческого разума // Эпистемология и философия науки. 2012. Т. 31. № 1. С. 192–206.
- Drozдова D.N. Alexandre Кoуré, uchenik Emilyа Meierсона: neizmennost' i istorichnost' chelovecheskogo razuma [Alexandre Кoуré, a student of Émile Meyerson: the Immutability and Historicity of the Human Mind]. *Epistemologiya i filosofiya nauki*. 2012. Vol. 31, N. 1. P. 192–206.
- Койре А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной / пер. с англ. В. Стрелкова, К. Голубовича, О. Зайцевой. М.: Издательство «Логос», 2001.
- Кoуré А. *Ot zamknutogo mira k beskonechnoi vselennoi* [From the Closed World to the Infinite Universe], transl. from English by V. Strelkova, K. Golubovich, O. Zaitseva. Moscow: “Logos” Publ., 2001.
- Куйн У.В.О. С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков / пер. с англ. В.А. Ладова, В.А. Суровцева. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003.
- Quine W.V.O. *S tochki zreniya logiki: 9 logiko-filosofskikh ocherkov* [From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays], transl. from English by V.A. Ladov, V.A. Surovtsev. Tomsk: Tomsk University Publ., 2003.
- Кун Т. Структура научных революций / пер. с англ. И.З. Налетова. М.: АСТ: АСТ Москва, 2009.
- Kuhn T. *Struktura nauchnyi revolyutsii* [The Structure of Scientific Revolutions], transl. from English by I.Z. Naletov. Moscow: AST: AST Moscow Publ., 2009.
- Любарский Г. Рождение нового естествознания с точки зрения наук о жизни // Философско-литературный журнал «Логос». 2020. Т. 30. № 1. С. 131–158.
- Lyubarsky G. *Rozhdenie novogo estestvoznaniya s tochki zreniya nauk o zhizni* [The Origin of a New Kind of Science from the Life Sciences]. *Filosofskoliteraturnyi zhurnal «Logos»*. 2020. Vol. 30, N. 1. P. 131–158.
- Любарский Г.Ю. Народная систематика: Иерархия, фолк-ранги, таксономия и партономия // Аспекты биоразнообразия. 2016. Т. 54. С. 593–628.
- Lyubarsky G.Y. *Narodnaya sistematika: Ierarkhiya, folk-rangi, taksonomiya i partonomiya* [Folk Taxonomy: Hierarchy, Folk Ranks, Taxonomy, and Partonomy]. *Aspekty bioraznoobraziya* [Aspects of Biodiversity]. 2016. Vol. 54. P. 593–628.
- Мейерсон Э. Тожественность и действительность / пер. с фр., под общ. ред. Д.М. Койгена. СПб.: «Шиповник», 1912.
- Meyerson É. *Tozhdestvennost' i deistvitel'nost'* [Identity and Reality], transl. from French, ed. by D.M. Koigen. St. Petersburg: “Shipovnik” Publ., 1912.
- Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход / пер. с англ. Д.Г. Лахути. М.: Эдиториал УРСС, 2002.
- Popper K. *Ob"ektivnoe znanie. Evolyutsionnyi podkhod* [Objective Knowledge: An Evolutionary Approach], transl. from English by D.G. Lakhuti. Moscow: Editorial URSS Publ., 2002.
- Соколова Т.Д. Историческая эпистемология во Франции: к истории формирования дисциплины // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56, № 1. С. 150–168.
- Sokolova T.D. *Istoricheskaya epistemologiya vo Frantsii: k istorii formirovaniya distsipliny* [Historical Epistemology in France: Towards the History of Discipline Formation]. *Epistemologiya i filosofiya nauki*. 2019. Vol. 56, N. 1. P. 150–168.

- Шлик М. Позитивизм и реализм // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное / пер. с нем. А.Л. Никифорова. М.: Издательский дом «Территория будущего», Идея-Пресс, 2006. С. 283–310.
- Schlick M. Positivizm i realizm [Positivism and Realism]. *Zhurnal "Erkenntnis" ("Poznanie")*. *Izbrannoe* ["Erkenntnis" ("Knowledge") Journal. Selected Works], transl. from German by A.L. Nikiforov. Moscow: "Territoriya budushchego" Publ., Ideya-Press Publ., 2006. P. 283–310.
- Atran S. *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science*. Cambridge, New York, Melbourne, Paris: Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge University Press, 1990.
- Atran S. Folk Biology and the Anthropology of Science: Cognitive Universals and Cultural Particulars. *Behavioral and Brain Sciences*. 1998. Vol. 21(4). P. 547–569.
- Bachelard G. *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1967.
- Berlin B. Folk Systematics in Relation to Biological Classification and Nomenclature. *Annual Review of Ecology and Systematics*. 1973. Vol. 4(1). P. 259–271.
- Boyd K., Heney D. Peirce on Intuition, Instinct, & Common Sense. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. 2017. Vol. 9(IX-2). DOI: 10.4000/ejap.1035
- Braunstein J.F. Historical Epistemology, Old and New. *Epistemology and History: from Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science (conference)*. Berlin: MPIGW Preprint, 2012. P. 33–40.
- Braunstein J.F. The French Style in the Philosophy of the Sciences. *Handbook for the Historiography of Science*, M.L. Condé, M. Salomon (eds.) Cham: Springer International Publishing, 2023. P. 293–314.
- Brown C.H. *Language and Living Things: Uniformities in Folk Classification and Naming*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1984.
- Canguilhem G. *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Vrin, 1977.
- Canguilhem G. Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique? Canguilhem G. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris: Vrin, 2000. P. 33–47.
- Chimisso C. *Gaston Bachelard: Critic of science and the imagination*. London; New York: Routledge, 2013.
- Chimisso C. *Writing the History of the Mind: Philosophy and Science in France, 1900 to 1960s*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2008.
- Hull D.L. A Matter of Individuality. *Philosophy of science*. 1978. Vol. 45(3). P. 335–360.
- Mayr E. Typological versus Population Thinking. *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, E. Sober (ed.). Cambridge, London: Bradford Books, The MIT Press, 2006.
- Moore G.E. A Defense of Common Sense. Moore G.E. *Philosophical Papers*. Oxon, New York: Routledge, 2013. P. 32–60.
- Moran D., Cohen J. *The Husserl Dictionary*. London, New York: Continuum International Publishing Group, 2012.
- Reichenbach H. *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press. 1963.
- Silva F.J., Silva K.M. Folk Physics. *Encyclopedia of Animal Cognition and Behavior*, J. Vonk, T.K. Shackelford (eds.). Cham: Springer International Publishing, 2022. P. 2764–2773.

Ф.Р. Эмануилов
Здравый смысл
и наука: один
мир или два?

DOI: 10.31857/S0236200724040046

©2024 Е.Н. КНЯЗЕВА

ЭВОЛЮЦИЯ НАУКИ О БУДУЩЕМ: ОТ ИСКУССТВА ПРЕДСКАЗАНИЯ К НАУКЕ ОБ УСТОЙЧИВОМ РАЗВИТИИ



Князева Елена Николаевна — профессор Школы философии и культурологии. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066 Москва, ул. Старая Басманная ул., д. 21/4, стр. 1. ORCID 0000-0003-2427-0884 hknyazeva@hse.ru

Аннотация. В статье показывается, как развивались методы исследования будущего, начиная с древнейших времен, когда почиталось обращаться к провидцам и оракулам, через утопии, догадки и проекты будущего в эпоху Нового времени и Просвещения, до возникновения и развития собственно современных исследований будущего (Futures Studies) и форсайта, начиная с середины XX века до наших дней. Инструменты исследования будущего развивались от индивидуально окрашенных способов мастерства и искусства угадывания будущего до базирующихся на науке методов оценки возможного, многовариантного и предпочтительного будущего. Раскрываются принципиальные отличия прогностической науки от форсайта. В то время как прогностическая наука занимается предвидением наиболее вероятного и однозначного будущего, форсайт основывается на методах сценарного планирования и построения дорожных карт для стратегического управления и достижения

предпочтительных образов будущего. Современные инструменты форсайта исходят из понимания принципиальной открытости будущего, существования альтернатив развития и конструирования сценариев будущего развития. Наиболее перспективным и уже оправдавшим себя на практике базисом для исследований будущего и форсайта является современная наука о сложных системах, поскольку именно на ее основе возможно распознавание трендов развития, стратегическое видение отдаленных целей и разработка методов мягкого и эффективного управления сложными технологическими и социальными системами. Именно она стала доказательной научной основой для реализации целей устойчивого развития и для создания устойчивого будущего.

Ключевые слова: альтернативное будущее, антиципация, исследования будущего, образы будущего, партисипативный форсайт, прогностическая наука, сложные системы, стратегический форсайт, устойчивое развитие, устойчивость.

Ссылка для цитирования: Князева Е.Н. Эволюция науки о будущем: от искусства предсказания к науке об устойчивом развитии // Человек. 2024. Т. 35, № 4. С. 62–80. DOI: 10.31857/S0236200724040046

Е.Н. Князева
Эволюция науки о будущем: от искусства предсказания к науке об устойчивом развитии

Основные вехи развития исследования будущего

Стремление людей предсказывать будущее появилось с давних времен и насчитывает историю в три тысячелетия. Китайские шаманы династии Чан в 1200 году до н.э. оставляли свои послания на костях оракула, чтобы передавать свои предсказания [Gidley, 2017: 49]. Много позже, но руководствуясь схожими принципами, викинги бросали их руны с природными силами, чтобы помочь людям предсказать свою судьбу и бороться с негативными влияниями.

Но наиболее известны и до сих пор важны для современных исследований будущего технические приемы предсказания будущего, развитые дельфийскими оракулами в Древней Греции, расцвет которых приходится на VII–V века до нашей эры. Именно к этому периоду относится так называемое осевое время (с VIII до II века до н.э с его центром в V веке до н.э.), которое как термин было введено философом К. Ясперсом. Именно в осевое время человек начинает осознавать самого себя и закладываются рациональные основы человеческой цивилизации. В Дельфах был изобретен метод техники, до сих пор применяемый в усовершенствованном виде для исследований будущего. Дельфийские оракулы сидели в храме Аполлона и наблюдали за движениями



Дельфы. Фото автора

жрицы-прорицательницы Пифии, которая входила в состояние транса, надышавшись лавровыми ветками и газом метаном, выходящим из щели горы. Дельфийские оракулы получали задание дать прогноз, например, начинать ли военное действие или нет, и если да, то когда, и их предсказанию помогала интерпретация соответствующего поведения Пифии.

Прогнозы, данные дельфийскими оракулами, как правило, сбывались, потому что они давали свой ответ неоднозначно. Например, если ты соберешь достаточное войско и начнешь свой военный поход в нужный период весны, то ты победишь. Если военачальник, царь определенной области Греции побеждал, это подтверждало прогноз; если он проигрывал, значит, он не вполне последовал указаниям дельфийских оракулов и собрал недостаточное войско или начал свой военный поход не вовремя.

Современная дельфийская техника заключается в следующем. Эксперты независимо друг от друга отвечают на вопросы в два или более раундов. После каждого раунда модератор делает анонимное обобщение (summary) предсказаний в предыдущем раунде, а также аргументов, которые привели эксперты в обоснование своей позиции. Эксперты пересматривают свои прежние ответы в свете предсказаний, сделанных другими участниками панели. Предполагается, что в ходе этого процесса число ответов уменьшается, и члены конвергируют к «правильному» ответу. Процесс останавливают, если он отвечает предзаданным критериям (число

допустимых раундов, достижение согласия, стабильность результатов). Ключевые характеристики дельфийской техники таковы: 1) структурирование потока информации (избегание негативных эффектов панельной дискуссии лицом к лицу), каждый эксперт не знает о том, кто еще включен в круг экспертов по данному вопросу; 2) регулярная обратная связь; 3) анонимность участников, 4) роль модератора (сбор и обобщение ответов, если согласия не достигается, процесс продолжается через тезис и антитезис, который обычно ведет к синтезу и достижению консенсуса).

В своих диалогах «Государство» и «Законы» Платон создал образ идеального государства, напоминающего в некоторых чертах коммунистическую утопию с явными чертами тоталитаризма. В эпоху Ренессанса создавались утопические сочинения о будущем и совершенном устройстве человеческого общества, к которым относится сочинение Т. Мора *Utopia* (1516), Т. Кампанеллы «Город Солнца» (*La città del sole*, 1602). Было опубликовано пророческое сочинение Нострадамуса *Les Propheties* (1555), которое часто исключается из рассмотрения как не отвечающее стандартам научного знания. Создатель метода научного эмпиризма Ф. Бэкон написал утопическое произведение «Новая Атлантида», опубликованное сразу после его смерти в 1627 году. В нем он рассказал об острове в Тихом океане, управляемом мудрыми правителями — «Домом Соломона». Дом Соломона стал прообразом современного организационного устройства научных академий. В своем сочинении *De Rerum Originatione* (1697) Лейбниц развил космогонический аргумент в защиту существования Бога и выступил как предвестник теории эволюции сознания. Эти идеи развивались в последующем в «Системе трансцендентального идеализма» Шеллингом. В 1868 году Дж. С. Милль в Британском парламенте впервые употребил термин «антиутопия» (*dystopia*). Этот жанр расцвел в XX веке в произведениях О. Хаксли и Дж. Оруэлла.

Родоначальники социологии О. Конт и Г. Спенсер в XIX веке стали говорить о мегатрендах социальных изменений. Их можно рассматривать как основоположников теории социальных изменений в социологии и как предтечу современных исследований будущего. Спенсер основывал свою теорию на некоторых идеях, заимствованных из эволюционного учения Дарвина, вкрапляя в них элементы ламаркизма. Он считал, что существуют некие энергетические принципы, которые в равной степени относятся к неорганической, органической и сверхорганической (социальной) эволюции [McKinnon, 2010]. Социологические феномены, например власть, он выводил из физических принципов, из природы энергии. Эволюция неизбежна и прогрессивна как в неорганическом, так и органическом и сверх-органическом (социальном)

Е.Н. Князева
Эволюция науки о будущем: от искусства предсказания к науке об устойчивом развитии

варианты будущего, вероятно, лучше других, а поэтому от специалистов по исследованию будущего требуется критически оценивать различные его варианты и отбирать наиболее желаемые и предпочтительные.

Три ключевых представления составляют основу для современных исследований будущего, а именно:

- введенное Фредом Полаком в книге “The Image of the Future” (1955) и получившее широкое распространение представление об «образах будущего», тем самым он инициировал взгляд, что будущее дано нам в альтернативах;

- «альтернативное возможное будущее», а поскольку есть альтернативы, то можно строить сценарии развития или заниматься сценарным стратегическим планированием,

- «конструирование будущего», не просто угадывание, но и активное конструирование трендов и построение желаемого будущего.

Специалисты в области изучения будущего и стратегического форсайта ориентированы на исследование возможного, вероятного и предпочитаемого будущего, вернее, вариантов будущего 4P Futures, а именно: plausible, probable, possible, and preferable futures. Правдоподобное будущее (Plausible futures) — это то, что может произойти в соответствии с нашими знаниями о сложном и неопределенном мире сегодня. Вероятное будущее (Probable futures) — это те сценарии, которые вероятно развернутся, и те возможности, которые вероятно реализуются. Возможное будущее (Possible futures) — это широкий круг сценариев, построенных на реализации всех имеющихся возможностей. Предпочитаемое будущее (Preferred future) — это то, что должно произойти или представляется нам желаемым, чтобы произошло, то есть это тот набор возможностей, на оценке которых строятся нормативные или организационные подходы к управлению и которые определяют действия людей в настоящем. Важно определить спектр возможного будущего, то есть построить сценарии, но саму сложную работу по построению сценариев желательно дополнить оценкой вероятности осуществления того или иного сценария (вероятное будущее), определение предпочитаемого, или желаемого, будущего уже связано с выбором ценностей.

Исследуя тренды, важно понять, как они зарождаются, уловить то, что скрыто и не проявлено (потенциальные тренды). Ожидаемое прохождение процессов через точки бифуркации может описываться как ветвящиеся тренды. Подобно живым организмам, для трендов также характерны жизненные циклы: зарождение, подъем, достижение наибольшего развития и проявления (пика), спад и исчезновение. Кроме локальных (для одной

Е.Н. Князева
Эволюция науки о будущем: от искусства предсказания к науке об устойчивом развитии

страны или для одной отрасли) трендов рекомендуется принимать во внимание и мегатренды, проявляющиеся в глобальном масштабе: урбанизация, информатизация (быстрое развитие технологий), демографический переход, изменение климата и т.д. Наблюдение за возникновением и развитием трендов предполагает отслеживание инноваций, их появления и разрастания (или затухания). Оцениваются в том числе и так называемые события *wild card* — события с низкой вероятностью, но с сильным воздействием на происходящее.

Специалисты по исследованию будущего исходят из следующих базовых взаимосвязанных представлений:

Быстрые трансформации на современном этапе цивилизационного развития человечества убеждают нас, что современность совершенно не похожа на предыдущие этапы человеческой истории.

Альтернативистика является краеугольным камнем современных исследований будущего. Будущее неоднозначно, многовариантно, множественно [Dator, 2009]. Существует множество миров будущего, мультиверс будущего. А поэтому и сами методы исследования будущего должны быть гибкими и многовариантными. Элеонора Мазини призвала плюрализировать будущее [Masini, 1993]. А Бертран де Жувенель, создатель ассоциации *Association Internationale de Futuribles*, ввел термин *Futuribles*, то есть будущее во множественном числе [Anthoni et al., 2020].

Множество миров будущего не только изучается учеными, но и создается; тренды не только открываются, но и конструируются. Мы находимся внутри самих исторических процессов и ответственны за будущее.

Будущее случается не независимо от нас, мы находимся в интерактивном взаимодействии с будущим, принимаем участие в его со-зидании. Мы взаимодействуем с будущим через прошлое и настоящее. Это партисипативное будущее (*participatory futures*) [Ollenburg, 2019]. Кроме того, мы взаимодействуем между собой, «мобилизуем совместные усилия» [Saritas et al., 2022], чтобы определить то будущее, которое нам предпочтительно; это также аспект партисипативности для будущего.

Наиболее интересно отслеживание изменений в долгосрочной перспективе. Все специалисты по стратегическому форсайту сходятся в том, что важно видеть не то, что будет завтра, а в отдаленном будущем [Hines, Bishop, 2015; Demneh, 2023]. Чтобы вести эффективную публичную политику здесь и сейчас, желательно ориентироваться на долгосрочную перспективу, как я бы сказала, на структуры-аттракторы эволюции.

Оценка возможных образов будущего и разработка альтернативных сценариев будущего развития осуществляется в локальном

масштабе с пониманием глобальных вызовов, а решение глобальных проблем влияет на локальные процессы. Происходит зуммирование снизу вверх и сверху вниз. Глокализация (global + local) означает встроенность локального в глобальное и одновременно обратную зависимость глобального от локального, глобального мира от отдельного человека как социального актора, всемирных трендов от местной политики [Dennis, Erlandsson, 2014].

Понимание сложности мира, сложности и нелинейности эволюционных процессов является сегодня ключом к стратегическому видению будущего, сценарному планированию и форсайту. Теория сложных систем является по своей сути междисциплинарной (трансдисциплинарной), и на этой междисциплинарной основе строятся эффективные методологические инструменты форсайта. Системное, холистическое мышление, особенно в его эволюционном измерении, играет при этом решающую роль.

Проактивное будущее (proactive futures). Человек не только находится внутри трендов и взаимодействует с будущим, но и активен в созидании предпочитаемого будущего. Страсть к новизне и изменению мира к лучшему — мощный мотив работы специалистов по форсайту. Проактивность означает также и повышенную корпоративную и даже личную ответственность за конструируемое будущее [Floridi, Strait, 2020].

Никогда нельзя переоценить значимость надежды как ключевой силы в созидании лучшего будущего. Надежда — это странный аттрактор. Мы, как прагматики, живем в этом мире, но, как творцы, запускаем силу своего воображения и строим другой. Последствия деятельности могут быть не в точности такими, как мы предполагали, нас поджидают неожиданности, именно в этом суть странного аттрактора. Однако мы должны уметь своевременно корректировать свои действия для достижения стратегических целей. Специалисты по исследованию будущего видят свою миссию, дело своей жизни в том, чтобы способствовать созданию лучшего будущего для будущих поколений.

Устойчивое развитие (sustainable development) — это сбалансированное и самоподдерживающееся развитие, связанное с развитием зеленой экономики и производств замкнутого цикла [Ukaga et al., 2010]. Устойчивое будущее (sustainable future) создается благодаря следованию принципам устойчивого развития. Это целая парадигма, которая включает в себя понимание необходимых технологических и культурных изменений. Достижение устойчивости может произойти только в глобальном масштабе, поскольку все в мире взаимосвязано, поэтому можно говорить об устойчивой глобализации (sustainable globalization).

Е.Н. Князева
Эволюция науки о будущем: от искусства предсказания к науке об устойчивом развитии

От предсказания к форсайту

Исследования будущего (Futures Studies) являются более общим полем трансдисциплинарных исследований, тогда как форсайт имеет более прикладное значение, применение методов исследования будущего к бизнесу, предпринимательству, экономике, финансам, развитию технологий. Исследования будущего представляют собой некий зонтичный термин, охватывающий различные концептуальные и теоретические представления, на основе которых развиваются в том числе и прикладные исследования и практики — разные виды форсайта. Исследования будущего фокусируются на предсказании, какие возможные или вероятные технологии могут существовать в будущем и как эти технологии могут использоваться обществом. А технологический форсайт пытается определить будущие характеристики отдельных технологий и оценить влияние существующих или возникающих технологий на промышленность, окружающую среду и общество [Floridi, Strait, 2020].

Радикальное отличие использующихся ранее техник предсказания (forecasting) от нынешних инструментов форсайта (foresight) заключается в том, что в предсказании и прогнозировании стремятся определить однозначное будущее, то будущее состояние, которое наступит, а форсайт содержит в своей основе понимание многовариантного, многозначного будущего и дорожных карт, которые могут вести к различным будущим состояниям, образам желаемого будущего.

Б. Мартин выделяет три фундаментальных отличия предсказания и прогнозирования от современного форсайта.

Во-первых, это переход от однозначности и строгой детерминированности будущего к неоднозначности будущего и сценарности в мышлении о будущем. «Понятия прогнозирования и форсайта предвидения включают в себя принципиально различные онтологические предположения о будущем. Целью традиционного прогнозирования является получение прогнозов, которые могут быть оправданы «научно»... В их основе лежит предположение, что существует только одно вероятное будущее, и что оно может быть связано однолинейным и детерминированным образом с настоящим и прошлым. Напротив, цель форсайта состоит в том, чтобы систематически исследовать, насколько это возможно, «какие шансы на развитие событий и какие варианты действий открыты в настоящее время, а затем провести аналитическую работу, чтобы определить, к каким альтернативным будущим результатам может привести развитие событий» [Martin, 2010: 1411].

Во-вторых, форсайт является «процессом, а не набором техник» в отличие от прогнозирования и предвидения [ibid.: 1410]. Инструменты форсайта все время находятся в развитии, чтобы отвечать неоднозначным и запутанным процессам, протекающим в сложных социально-экономических и технологических системах. Понять сложное можно только с помощью инструментов, которые сами являются сложными.

В-третьих, «в то время как техники прогнозирования могут рассматриваться (и часто это так и есть на самом деле) как «черный ящик» для перевода входных предположений в выходные данные, принимая форму предсказания будущего, форсайт гораздо больше озабочен созданием лучшего понимания возможных вариантов развития событий и тех сил, которые, вероятно, их будут формировать» [ibid.: 1411]. В последнем аспекте различий между предсказанием и форсайтом обращается внимание на еще одно фундаментальное их различие: тогда как предсказание пассивно принимает будущее так, как оно будет, в форсайте содержатся конструктивистские установки, мы активно выбираем из возможных вариантов и формируем то будущее, которое нам желательно. «Форсайт включает в себя явное признание того, что акты выбора, совершаемые сегодня, могут оформить или создать будущее» [Martin, Irvine, 1989: 4]. Важно также, что к процессу выбора из возможных альтернатив будущего развития в дополнение к специалистам по форсайту подключаются широкие общественные круги, государственные ведомства и различные стейкхолдеры. То есть выбор пути и осуществление определенного сценария развития предполагает широкое демократическое обсуждение ценностей и предпочтений, которые его определяют.

Немаловажен также когнитивный аспект мышления о будущем в его множественности и альтернативах, а также сценарного планирования. Какими когнитивными способностями должен обладать специалист по форсайту, чтобы быть успешным в конструировании сценариев и построении дорожных карт? Какой нейрофизиологический базис имеется для того, чтобы развить в себе чувство будущего и рассказать о его вариантах? Одной из ключевых характеристик необходимого состояния ума (mindset) является, как предполагают специалисты, его открытость опыту, как прошлому, так и настоящему. Будущее открывается опытному взгляду, знающему историю и обладающему любопытством и креативностью. «Открытость описывается целым рядом терминов: любопытный, имагинативный, прозорливый, интуитивный, оригинальный, имеющий широкий круг интересов — именно в таких терминах идентифицируются люди в опросах и перечнях: широкий круг интересов, придание ценности интеллектуальным

Е.Н. Князева

Эволюция науки о будущем: от искусства предсказания к науке об устойчивом развитии

вопросам, вынесение суждений в нетрадиционных рамках, эстетически реактивные... Словом, это люди, которые открыты опыту, которые стремятся быть интеллектуально любопытными, креативными и подключать свое воображение» [Cowan, 2022: 28].

La prospective. Стратегический форсайт

Во франкоговорящих странах мира для стратегического форсайта используется термин «la prospective». Этот термин был впервые предложен французским философом Гастоном Берже в 1957 году, когда он выступил основателем журнала «Prospective». Вслед за Берже этот термин стал использовать и развивать Мишель Годе, представляя его как французский аналог стратегического форсайта. Он напоминал нам установку Берже, что la prospective требует от нас «смотреть дальше, шире и глубже, думая о человечестве и принимая риски» [Godet, 2006: 6]. Пять ключевых идей стратегического форсайта, согласно Годе, таковы:

- необходимо научиться извлекать уроки из истории. История не повторяется в отличие от человеческого поведения, подверженного стереотипам;

- ключевые акторы появляются в точках надлома, точках бифуркации, которые раскрывают спектр различных путей в будущее и предоставляют возможность на выбор будущего. В точках бифуркации приходит понимание, что будущее есть *raison d'être* (смысл) бытия настоящего. Действия, предпринимаемые сегодня, определяются не текущими условиями и состояниями, а целями (аттракторами) процессов;

- нет нужды усложнять средства для решения сложных проблем, история науки показывает, что сложное решается простыми и элегантными научными средствами. Наука предоставляет возможность редуцировать сложное к простому, разрабатывая модели эволюционных процессов;

- нужно задавать правильные вопросы и не допускать предубеждений, являющихся когнитивными ловушками и сбивающими нас с пути мысли;

- переход от предвосхищения (антиципации) к действию происходит благодаря подключению эмоций, страстей, эмоционального интеллекта, которому в настоящее время придается большое значение.

Стратегический форсайт позволяет строить сценарии, которые бывают двух типов: 1) объясняющие, которые строятся на экстраполяции прошлых и настоящих трендов и показывают вероятное будущее. Это сценарии объективны; 2) нормативные

(антиципирующие); в таких сценариях будущее конструируется по его альтернативным образам, либо желаемым, либо тем, которых опасаются. Эти сценарии субъективны [Godet 2006: 10]. Применение моделей из теории сложных систем показывает, что экстраполяция прежних и текущих трендов может приводить к ошибкам в проспективном анализе. Напротив, антиципация отдаленных трендов, несмотря на ее, казалось бы, субъективные основания, может быть более ценной для стратегического форсайта и построения дорожных карт.

Стратегическому форсайту посвящено множество публикаций [Bishop, Hines, Collins, 2007; Hines, Bishop, 2015]. Стратегический форсайт дает холистическую и долгосрочную перспективу для принятия компаниями действенных бизнес-решений, помогающих снизить риски и максимально использовать те возможности, которые могут возникнуть [Hines, Bishop, 2015].

Понимание того, как взаимодействуют между собой прошлое, настоящее и будущее при построении сценариев будущего развития, позволяет антиципировать будущее в разных горизонтах. Практико ориентированные форсайт-исследования опираются при этом на философию времени, идущую от Аврелия Августина, феноменологию времени, разработанную Э. Гуссерлем, понимание времени, развиваемое в постмодернизме и постструктурализме (Ю. Кристева, Ж. Делез) и в акторно-сетевой концепции (Б. Латур). Аврелий Августин говорил, что прошлое и будущее содержатся в настоящем как наша память и наши ожидания. Э. Гуссерль строил феноменологию внутреннего восприятия времени и объяснял, что настоящее имеет свою глубину и из него тянутся ретенции в прошлое и протенции в будущее. Ж. Делез дал образ ризомы как разветвленной древовидной структуры, обладающей самоорганизацией и синергетическими свойствами, где порождающее сопряжено с порожденным и сплетено в сети, спрягающие прошлое, настоящее и будущее. Б. Латур дал нам возможность понять, что нарративность и рассказ историй неотделимы от всякого человеческого действия, его агентности в мире и в этих сетях агентности граждане, общественные активисты, политики, ученые, инженеры, писатели и художники соединены между собой в общие зоны обмена. Для исследований будущего и форсайта это означает, что будущее конструируется как партисипативное.

Именно на этой философски фундированной концептуальной основе возникает представление о расширенном настоящем (Extended Present), знакомом будущем (Familiar Futures) и немислимом будущем (Unthought Futures) [Sardar, Sweeney, 2016] или о трех горизонтах будущего. Расширенное настоящее наполнено трендами (глобальными, региональными и локальными),

Е.Н. Князева
Эволюция науки о будущем: от искусства предсказания к науке об устойчивом развитии

возникающими проблемами и вызовами в перспективе 5–10 лет. Знакомое будущее, которое может длиться от 10 до 20 лет, является знакомым, поскольку опосредовано образами и представлениями о будущем (будущих), основанными на данных существующих прогнозов, предоставленных наукой и научной фантастикой. Немыслимое будущее связано с глубокими неопределенностями, непобедимым невежеством и постнормальными возможностями, которые могут нам открыться.

Наука об устойчивости

Об устойчивом развитии чаще всего говорят в плане ценностей цивилизации будущего, ответственности нынешнего поколения за условия жизни последующих поколений, а также стратегий конкретной экономической, социальной или экологической политики. Но редко задумываются о содержании самого понятия «устойчивое развитие» и о тех научных основаниях, которые могут лежать в основании концепции устойчивого развития. Во-первых, устойчивое развитие — это не достижение какого-то стабильного или статического состояния в развитии экономики и общества. Здесь имеется в виду динамическая устойчивость, устойчивость в движении, в постоянном изменении. В качестве метафоры можно представить себе велосипедиста, который тем более устойчив, чем быстрее он едет. Во-вторых, при выяснении смыслов устойчивого развития (sustainable development) часто говорят о *resilience*, то есть о гибкости, пластичности, податливости, пружинистости трендов развития, когда возможные отклонения от определенного направления развития не разрушают тренд, а открывают внутренние возможности для его восстановления и продолжения. В-третьих, английский термин для устойчивого развития — sustainable development — содержит еще и такой смысл, что это самоподдерживающееся развитие, импульс идеи снизу от самоорганизации системы, а не извне.

В настоящее время приходят к пониманию, что наука об устойчивости (Science of Sustainability) должна строиться на понимании динамических свойств сложных систем [Sterman, 2012]. Дж. Стерман выделяет следующие свойства сложных систем, которые важны для организации и управления предпринимательской деятельностью и работой фирм, которые соответствуют требованиям стратегий устойчивого развития ставят во главу угла своей деятельности.

Сложные системы находятся в постоянном изменении, в динамике. Эту динамику можно рассматривать в различных пространственных и временных горизонтах или масштабах. Это и внутренняя

динамика самих сложных систем, и изменения в окружающей их среде. Одно воздействует на другое, так что стратегическое управление — это всегда изменение деятельности сложной системы, умение лавировать и приспосабливаться в зависимости от изменяющегося окружения, локального или более глобального. Сложные социоэкономические системы являются адаптивными так же, как и все живые системы.

Сложная система — это совокупность элементов, тесно сцепленных друг с другом элементов, так что действия каждого элемента существенны и для окружения, и для системы в целом. Каждый элемент несет в себе природу всей системы.

Сложные системы управляются *отрицательными* и *положительными* обратными связями. Отрицательная обратная связь является уравнивающей, балансирующей и означает феномен гомеостаза. Положительная обратная связь регулирует быстрый рост и развитие системы, она является подстегивающей, усиливающей. Всякое действие в сложной социоэкономической системе приводит к изменениям, а последующие действия изменяют ситуации. Эти цепочки или сети взаимосвязанных и сопряженных действий могут приводить к неожиданным последствиям.

Сложные системы характеризуются как нелинейные. Нелинейность означает, что «следствие редко пропорционально причине» [Sterman, 2012]. Некоторые, даже весьма существенные, локальные действия могут не изменять состояние системы. Другие же, быть может, даже слабые, могут приводить к существенным изменениям в масштабах подсистем или всей системы в целом. Взаимодействие акторов внутри социоэкономической системы настолько сложное, что позитивная мотивация сотрудника со стороны его руководителя может обернуться отказом от работы или даже его уходом с должности.

Сложные системы обладают свойством зависимости от своей истории. Многие действия необратимы. Причем практически незаметные последствия, пример в изменении условий окружающей среды, могут обернуться в масштабах лет или десятилетий экологической катастрофой. Незначительные изменения накапливаются, они необратимы и могут вызвать значительные или даже разрушительные последствия. Отдаленные эффекты и последствия могут весьма существенно отличаться от непосредственных и кратковременных откликов системы.

Нельзя упускать из виду важность самоорганизации, того, что идет изнутри самой системы благодаря ее собственной спонтанной динамике. Малые и случайные изменения на уровне элементов могут разрастаться в новые пространственно-временные паттерны в масштабах всей системы.

Е.Н. Князева
Эволюция науки о будущем: от искусства предсказания к науке об устойчивом развитии

Использование понятий из теории сложных систем дает нам более глубокое понимание того, как можно обеспечить экономическое и технологическое развитие, отвечая одновременно требованиям экологической безопасности и конструируя устойчивое будущее. Современные экологические стандарты связаны с уменьшением потребления энергии и материальных ресурсов, постепенным переходом к возобновляемым источникам энергии, сокращением выбросов углекислого газа в атмосферу, развитием циркулярной, зеленой экономики замкнутого цикла, сокращением отходов и переработкой отдельно собираемого мусора. Теория сложных систем дает нам некоторые важные ориентации для экологической политики.

Ограниченность ресурсов и пропускной способности (carrying capacity) самой природной среды. Экономическое и технологическое развитие в эпоху антропоцена оставляет глубокий антропогенный след на природной среде, превышающей ее пропускную способность [Stermann, 2012]. Обычно пропускная способность связывается со средним количеством народонаселения на определенной территории, которое может выдержать окружающая среда. Это применимо и к глобальным планетарным масштабам, и региональным, и к локальным.

Соппротивление проводимой политике (policy resistance). Экономические и социальные ситуации могут развиваться совершенно не в том направлении, которое закладывалось в целях проводимой политики. Гегель в своей философии истории называл это «хитростью разума». Люди предпринимают свои собственные действия, а история имеет свою собственную логику, которая приводит к событиям, которые по своему смыслу прямо противоположны первоначальным намерениям людей. Эта собственная логика истории — это системный эффект исторического процесса, который вкладывается поверх голов, мыслей и действий конкретных исторических акторов. Р. Мертон рассмотрел это с социологической точки зрения и пришел к выводу, что социальные ситуации складываются как неожиданные, непреднамеренные последствия определенных социальных действий [Merton, 1936]. Непреднамеренность результатов обусловлена, по мнению Мертона, тем, что система имеет латентные функции, она дисфункциональна или действия людей несущественны для изменения состояния системы. Применительно к сложным социально-экономическим системам Р. Стерман говорит о феномене сопротивления проводимой политике. Системы как будто проявляют «упрямство», так что политические программы, внутри которых заложены благие намерения, могут иметь непредвиденные побочные эффекты [Stermann, 2012]. Так, политика по тушению лесных пожаров эффективна только

в краткосрочной перспективе, но первоначальный успех увеличивает потребность в топливе для пожарных средств, что в итоге приводит к увеличению частоты и серьезности пожаров. Имеет место непросчитываемость результатов проводимой политики от первоначальных задач и предпринимаемых действий.

Зависимость от пути (path-dependence). В сложных социально-экономических системах необходимо учитывать влияние случайности на ход процессов и возможное включение механизмов самоусиления хода процессов, так что действия социальных и/или экономических акторов оказываются «заблокированными» и не могут сдерживать протекание процессов в нежелательном для них направлении [Garud et al., 2010]. Системный механизм, лежащий в основе такого рода феноменов, — это разрастание первоначальных незначительных флуктуаций и случайностей. Например, экономический спад ведет еще к большему спаду, падение спроса подстегивает его дальнейшее падение и т.п., или наоборот, рост спроса подстегивает еще больший дальнейший рост. Когда и при каких условиях процесс может развернуться в обратную сторону, менеджеры и аналитики могут ожидать, лишь развивая стратегическое видение, основанное на понимании сложного поведения экономических систем. Натренированные установки предпринимательским умом способны при определенных условиях подхватить случайность и превратить ее в «счастливую случайность» (serendipity), направив динамику процесса таким образом, что она будет создавать желаемый путь (path-creation) [ibid.]. В таком случае слепую случайность удастся превратить в полезную культивируемую случайность.

Горизонты видения. Точки перелома. Необходимо учитывать масштабы изменений в сложных системах и их видимость. То, что незаметно на протяжении небольших промежутков времени, может быть критичным для жизни поколений, в долговременной перспективе. Стерман указывает также на существование точек перелома [Sterman, 2012], когда небольшие изменения накапливаются и приводят в итоге к ее обрушению. Например, как показывает Стерман, рыболовство рушится, когда запасы рыбы падают настолько, что система переходит в режим, в котором пополнение новыми поколениями рыб падает критически, потому что рыбы становится слишком мало, чтобы заменить то, что вылавливается.

Задержка во времени, или отложенные последствия. Люди обычно недооценивают важность этого феномена, и даже если что-то меняется к худшему, это не вызывает у них серьезных опасений. Это политика «Подождем-и-увидим» [ibid.]. Например, изменения климата происходят очень медленно, но в итоге могут привести к существенному ухудшению условий жизни людей

Е.Н. Князева
Эволюция науки о будущем: от искусства предсказания к науке об устойчивом развитии

на планете. Или загрязнение воздуха от работы предприятий, сжигающих топливо. Негативные последствия на здоровье человека это оказывает сразу же, но незначительные ухудшения часто становятся заметными и порождают в обществе тревогу только через много десятилетий, когда эпидемическая обстановка, связанная с многочисленными случаями заболеваний легких у населения, начинает бить тревогу и вынуждает к принятию неотложных мер для улучшения экологической ситуации. В таком случае можно говорить об отложенных негативных последствиях.

* * *

В статье прослежена история развития инструментов и методов исследования будущего: от индивидуального искусства предсказания древними пророками к прогностической науке и антиципации вероятного будущего и далее к инструментам проактивной работы с будущим, активного конструирования альтернативных сценариев и движения к предпочитаемому будущему. Конструирование сценариев и построение дорожных карт в современном форсайте основывается на мышлении не об однозначном будущем, а о будущем в его многообразии и в его альтернативах. Сценарии расширяют возможности работы со сложностью и неопределенностью эволюционных процессов. Сценарии способствуют появлению чувства общей уверенности в отношении будущего при движении по разным, альтернативным траекториям, а также готовности к многовариантному будущему. Использование методов теории сложных систем в исследовании будущего позволяет улавливать слабые сигналы для предотвращения неблагоприятных цепочек событий и, напротив, использовать счастливые случайности, подстегивая продвижение к желаемым и наиболее предпочитаемым целям. Встраивание инструментов работы со сложностью в современные практики исследования будущего и стратегического форсайта откроет нам еще немало новых возможностей и приятных сюрпризов.

The Evolution of Future Science: from the Art of Prediction to Sustainability Science

Helena N. Knyazeva

Professor, School of Philosophy and Cultural Studies.
 National Research University Higher School of Economics.
 21/4, bld. 1, Staraya Basmannaya Str., 105066 Moscow,
 Russian Federation.
 ORCID 0000-0003-2427-0884
 hknyazeva@hse.ru

Abstract: The article shows how methods for studying the future developed, starting from ancient times, when seers and oracles were revered, through utopias, conjectures and projects of the future in the era of modern times and the Enlightenment, to the emergence and development of the modern Futures Studies and Foresight proper, starting from the middle of the 20th century to the present day. The instruments of futures studies have evolved from individually nuanced techniques and the art of guessing the future to science-based methods for assessing possible, multiple and preferable futures. The fundamental differences between prognostic science and foresight are revealed. While prognostic science deals with foreseeing the most likely and unambiguous future, foresight is based on methods of scenario planning and roadmaps building for strategic management and achieving preferred images of the future. Modern foresight instruments are based on their understanding of the fundamental openness of the future, the existence of development alternatives and the construction of scenarios for future development. The most promising and proven in practice basis for futures research and foresight is the modern science of complex systems, since it is on its basis that it is possible to recognize development trends, strategic vision of remote goals and develop methods for soft and effective management of complex technological and social systems. It is this that has become the evidence-based scientific foundation for the implementation of sustainable development goals and for creating sustainable futures.

Keywords: alternative futures, anticipation, complex systems, futures studies, images of future, participatory foresight, prognostic science, strategic foresight, sustainable development, sustainability.

For citation: Knyazeva H.N. The Evolution of Future Science: from the Art of Prediction to Sustainability Science // *Chelovek*. 2024. Vol. 35. N 4. P. 62–80. DOI: 10.31857/S0236200724040046

Литература/References

- Anthoni E., Van Leemput M., Schoffelen J. & Hannes K. *Futures Studies. SAGE Research Methods Foundations*. Ed. by Atkinson P.A., Delamont S., Williams R.A., Cernat A., Sakshaug J. L.: SAGE Publications Ltd., 2020.
- Bell W. *Foundations of Future Studies. History, Purposes, and Knowledge Human Science for a New Era*. Vol. 1. New Brunswick, L.: Transaction Publishers, 2009.
- Bishop P., Hines A., Collins T. The Current State of Scenario Development: an Overview of Techniques. *Foresight*. 2007. Vol. 9, N 1. P. 5–25.
- Çifci, H., Yüksel, N. Foresight 6.0: The New Generation of Technology Foresight. *2018 IEEE International Conference on Engineering, Technology and Innovation (ICE/ITMC)*. 2018. P. 1–5.
- Conway M. Exploring the Links between Neuroscience and Foresight. *Journal of Futures Studies*. 2022. Vol. 26(4). P. 23–32.
- Dator J. Alternative Futures at the Manoa School. *Journal of Futures Studies*. 2009. N 14(2). P. 1–18.

Е.Н. Князева
Эволюция науки о будущем: от искусства предсказания к науке об устойчивом развитии

- Demneh M.T., Zackery A. and Amir Nouraei A. Using corporate foresight to enhance strategic management practices. *European Journal of Futures Research*. 2023. N 11 (5). DOI:10.1186/s40309-023-00217-x.
- Floridi L., Strait A. Ethical Foresight Analysis: What it is and Why it is Needed? *Minds & Machines*. 2020. N 30. P. 77–97.
- Garud R., Kumaraswamy A. and Karnøe P. (2010) Path Dependence or Path Creation? *Journal of Management Studies*. Vol. 47, N 4. P. 760–774.
- Gidley J. M. *The Future: The Future: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Godet M. Strategic Foresight. La Prospective. Problems and Methods. 2006. Iss. 20. P.: Librairie des Arts et Métiers.
- Hines A., Bishop P. *Thinking About the Future: Guidelines for Strategic Foresight*. Washington: Social Technologies, 2007.
- Hines A. When Did It Start? Origin of the Foresight Field. *World Futures Review*. 2020. Vol. 12(1). P. 4–11.
- Martin B. R. The origins of the concept of ‘foresight’ in science and technology: An insider’s perspective. *Technological Forecasting & Social Change*. 2010. N 77. P.1438–1447.
- Martin B.R., Irvine J. *Research Foresight: Priority-Setting in Science*. L., NY.: Pinter Publishers, 1989.
- Masini E. Why futures studies? L.: Grey Seal Books, 1993.
- Merton R.K. The unanticipated consequences of purposive social action, *American Sociological Review*. 1936. N 1. P. 894– 904.
- McKinnon Andrew M. Energy and society: Herbert Spencer’s “energetic sociology” of social evolution and beyond. *Journal of Classical Sociology*. 2010. Vol.10 (4). P. 439–455.
- Ollenburg S.A. A Futures-Design-Process Model for Participatory Futures. *Journal of Futures Studies*, 2019, N 23(4). P. 51–62.
- Dennis P. & Erlandsson L.-K. Ecopation: Connecting Sustainability, Glocalisation and Well-being, *Journal of Occupational Science*. 2014. Vol. 21, N 1. P. 12–24.
- Sardar Z., Sweeney J. A. The Three Tomorrows of Postnormal Times. *Futures*. 2016. N 75. P. 1–13.
- Saritas O., Burmaoglu S., Ozdemir D. The Evolution of Foresight: What Evidence is There in Scientific Publications? *Futures*. 2022. Vol. 137. P. 102916.
- Sterman J.S. Sustaining Sustainability: Creating a Systems Science in a Fragmented Academy and Polarized World. *Sustainability Science: The Emerging Paradigm and the Urban Environment*. Ed. by M.P. Weinstein and R.E. Turner. New York, NY: Springer, 2012.
- Ukaga O., Maser C., Reichenbach M. (ed.). Sustainable development: Principles, Frameworks, and Case Studies. Boca Raton: CRC Press, 2010.

ПРЕДЕЛЫ ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО ДЕТЕРМИНИЗМА: АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ АВТОМАТИЗАЦИИ В ДИСКУССИЯХ О БУДУЩЕМ ТРУДА



Ненадыщук Евгений Максимович — аспирант, факультет гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066 Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.
ORCID: 0000-0003-0128-5418
enenadyshchuk@hse.ru

Аннотация. В начале XXI века человечество стоит перед проблемой радикальных преобразований трудовых отношений под действием технологической автоматизации. Научное сообщество обсуждает перспективы посттрудового будущего, в котором труд как занятость утратит свое значение в жизни людей. Эти дискуссии также заставляют поднимать вопросы о предопределенности технологических изменений, а также о критериях и ценностях, которыми руководствуются при создании технологий. Целью статьи является рассмотрение полемики об автоматизации и будущем труда. С помощью теоретической реконструкции и сопоставления основных положений и аргументации преобладающих течений автор статьи обнаруживает, что их объединяют схожие выводы о детерминистском характере автоматизации как неподконтрольной человеку силы; односторонний взгляд на роль труда в жизни человека; игнорирование проблемы использования технологий для интенсификации неавтоматизированного труда. Альтернативой технологическому детерминизму в современных дискуссиях выступает критическая теория

технологий, которая бросает вызов линейному и однонаправленному пути развития технологий. В результате проведенного анализа автор приходит к выводу, что автоматизация, направляемая целями процветания и развития человечества, переориентация с экономических стимулов на источники внеэкономической мотивации открывают новое будущее труда в его смыслообразующем качестве как творческой, социально-ориентированной и осмысленной деятельности, удовлетворяющей потребности индивида в творчестве и социальной реализации.

Ключевые слова: посттрудовое общество, автоматизация, четвертая промышленная революция, левый акселерационизм, технологический детерминизм, поставтоматизация, критическая теория технологий, безусловный базовый доход, интенсификация труда.

Ссылка для цитирования: Ненадышук Е.М. Пределы технологического детерминизма: антропологическое измерение автоматизации в дискуссиях о будущем труда // Человек. 2024. Т. 35, № 4. С. 81–96. DOI: 10.31857/S0236200724040055

Начиная с XIX века в социальной философии, социологии, экономике и политической экономии ведутся дебаты о возможности автоматизации труда и создания посттрудового общества [Мокуг et al., 2015]. В рамках этих дискуссий философы, социологи и экономисты предлагали свое видение будущего, в котором технологии освобождают человека от излишних трудовых затрат и способствуют социальному благополучию.

С приходом XXI века дебаты о перспективах автоматизации возобновляются благодаря появлению новых технологий и внедрению искусственного интеллекта. Утверждается, что ускорение совместного развития искусственного интеллекта и машинного обучения несет в себе потенциал будущего «мира без труда». Конечно, сегодня, как и в прошлом, есть немало сомневающихся относительно сроков и возможностей автоматизации любого труда. Однако влияние новых цифровых технологий отрицать невозможно. Как и в прошлом, существует убеждение, что новые технологии могут быть использованы на благо индивида и общества (не в последнюю очередь за счет потенциального увеличения времени, которое люди могут проводить вне работы). Кроме того, автоматизация, понимаемая как применение технологий, освобождающих человека от непосредственного участия в процессах получения, преобразования, передачи и использования энергии, материалов или информации [Автоматизация, 1997], уже давно стала неотъемлемой чертой современного общества. Ее распространение не ограничивается только процессом производства, а

включает в себя применение в области управления городской средой, логистике, сельском хозяйстве, здравоохранении, поддержании правопорядка, военном деле и социальном обеспечении. В современных дискуссиях о преимуществах и рисках автоматизации последняя рассматривается не столько как возможность отказаться от труда как изматывающей, рутинной и отчуждающей деятельности, но как реальная и неизбежная перспектива исчезновения оплачиваемого труда. При этом за пределами дебатов остается то, что труд на протяжении столетий представлял собой один из важнейших видов деятельности, определял образ жизни человека и способствовал пониманию смысла его существования [Сидорина, 2013].

Труд как приносящая доход занятость представляет собой одно из центральных социальных отношений в современном обществе и является ориентиром в жизни многих людей. Будучи главным источником денежных средств для большинства индивидуумов, наемный труд выполняет функции социального и правового обеспечения, социальной интеграции, признания, статуса, личной идентичности и экономической безопасности. Такое сведение труда к оплачиваемой занятости подверглось критике, в том числе и со стороны представительниц марксистского феминизма, концептуализировавших понятие репродуктивного труда, направленного на поддержание социальных и экологических условий для успешного воспроизводства человечества [Massacese, 2023]. Тем не менее споры о труде и перспективах трудовой деятельности в условиях автоматизации зачастую сводятся к вопросу о сохранении занятости как способа обеспечения заработка и средств к существованию, при этом смыслоопределяющая роль труда в расчет не берется.

Споры вокруг автоматизации цикличны и имеют долгую историю. Автоматизация в ее различных формах — от индустриальной механизации до «кибернетической паники» 1960-х годов [Bassett, Roberts, 2019], компьютеризации [Noble, 1984] и автоматизированного принятия решений [Andrejevic, 2020] — периодически порождает как опасения, так и утопические фантазии. Недавнее сближение достижений в области больших данных (Big Data), робототехники и искусственного интеллекта стало поводом для нового обострения полемики относительно возможных негативных последствий автоматизации. Подразумевается, что эти инновации способны фундаментально реорганизовать трудовые отношения: согласно прогнозам, распространение автоматизации повлияет на большую часть рабочих мест, положит конец связи между получением заработной платы и трудовой деятельностью человека и радикально преобразит категории свободного времени, досуга и

Е.М. Ненадыщук
Пределы технологического детерминизма: антропологическое измерение автоматизации в дискуссиях о будущем труда

труда [Stiegler, 2016]. С другой стороны, высказываются опасения, что автоматизация вместо «отмены труда» приведет к росту его дегуманизации посредством «выполнения серии диалектических разворотов, превращая процессы в их противоположность: социальность в герметичную изоляцию, политику в технику, автономию в автоматизм» [Andrejevic, 2020: 10].

Так, вопрос о рисках и пределах автоматизации касается самой природы технологий и отражает тревогу человека о своем месте в будущем. Теоретики автоматизации с обоих концов политического спектра склонны рассматривать ее как неумолимую и неизбежную тенденцию, которую нельзя остановить и с которой останется только смириться. Во многом это беспокойство связано с особенностями социального катастрофизма, вызванного не только полемикой на политическом уровне, но и продукцией массмедиа, кино и рекламы [Урри, 2018].

Подвергая сомнению детерминистские представления об автоматизации как внешней и независимой от общества силы, мы задаемся вопросом: будет ли автоматизация полностью определять будущее, как это видится ее сторонникам? Понимание технологии как социотехнического процесса, оспариваемой территории и места борьбы, а не как нейтрального инструмента, помогает объяснить, почему автоматизация может и, скорее всего, будет использоваться как орудие интенсификации труда и контроля, а не как средство освобождения от труда.

Теоретизация автоматизации: четвертая промышленная революция и левый акселерационизм

Будущее труда в связи с автоматизацией трудового процесса снова находится в центре академических и публичных дискуссий. И хотя этот феномен длительное время связывался с вытеснением физического труда человека [Кейнс, 2009; Rifkin, 1995; Gorz, 1999], теперь, с появлением умных машин и технологий автоматизированного принятия решений, технологическая безработица угрожает нерутинным, высококвалифицированным и даже творческим профессиям, которые до недавнего времени считались невосприимчивыми к ней. В связи с этим следует рассмотреть текущие точки зрения на автоматизацию, чтобы прояснить ее характер и ориентированность.

Последние дискуссии об автоматизации разворачиваются в рамках господствующего нарратива о наступлении четвертой промышленной революции (ЧПР) и контр-гегемонистского политического

проекта левого акселерационизма (ЛА). Сторонники ЧПР оправдывают свое видение будущего тем, что оно неизбежно движимо длинными волнами технологических инноваций. Автоматизацию остановить невозможно и не следует. Скорее, необходимо осуществить социальную адаптацию, в том числе и посредством введения безусловного базового дохода (ББД), чтобы снизить разрыв между оказавшимися в выигрыше от наступления ЧПР и проигравшими. По словам ведущего сторонника ЧПР Клауса Шваба, исполнительного председателя Всемирного экономического форума, «...главными выгодоприобретателями ЧПР являются поставщики интеллектуального или физического капитала — изобретатели, инвесторы, акционеры, что объясняет растущий разрыв в благосостоянии между теми, кто живет результатами собственного труда, и теми, кто владеет капиталом» [Шваб, 2016: 15]. Кроме того, работники должны постоянно обновлять свои навыки и умения в условиях все более ускоряющейся «гонки с машинами», если они не хотят потерять свои трудовые места [Бриньолфсон, Макафи, 2017: 259]. Автоматизация должна послужить возобновлению накопления капитала, повышению производительности труда и увеличению управленческого контроля в производстве товаров и услуг на благо людей как их потребителей, не затрагивая существенно характер капиталистических отношений.

Напротив, теоретики левого акселерационизма (ЛА) [Мейсон, 2016; Срничек, Уильямс, 2019; Weeks, 2011] предвидят социально-революционные возможности автоматизации для перехода к посткапиталистическому обществу. Основные требования ЛА включают высокий ББД, ориентированный на преобразование социальных отношений, резкое сокращение рабочего времени без снижения заработной платы и культурный сдвиг от центральной роли этики труда в обществе. ЛА утверждает, что автоматизация освободит людей от работы и позволит им наслаждаться осмысленной жизнью. Обширное автоматизированное производство, поставленное под контроль государства, предоставит материальную основу для трансформации представлений о труде и доходе, досуге и отдыхе.

Сторонники обоих подходов к оценке перспектив автоматизации придерживаются представления о том, что труд как оплачиваемая работа скоро исчезнет, и общество должно отреагировать на это. Позиции расходятся в вопросе о последствиях автоматизации. Взгляд ЧПР выражает обеспокоенность по поводу роста безработицы и неравенства как побочных следствий автоматизации и поддерживает политику, направленную на облегчение перехода человечества в новую технологическую эпоху с сохранением труда как ключевой человеческой ценности и деятельности. Точка

Е.М. Ненадышук
Пределы технологического детерминизма: антропологическое измерение автоматизации в дискуссиях о будущем труда

зрения ЛА, напротив, сосредоточена на преимуществах автоматизации, отказе от любого труда как дегуманизирующего и отчуждающего и расширении человеческой свободы путем создания технологической утопии, в которой труд будет преодолен. Таким образом, в рамках вышеприведенных теоретических подходов к автоматизации неизбежный характер последней не подвергается сомнению. Кроме того, независимо от политических предпочтений участники дискуссий соглашались, что для компенсации заработной платы и плавного перехода в новую технологическую эпоху необходимо введение ББД.

Шаткие основания в представлениях об автоматизации как неминуемом и неостановимом процессе

Можно выделить четыре предпосылки, на которых основано обсуждение перспектив автоматизации. Во-первых, процесс автоматизации необратим и однонаправленно воздействует на общество. Во-вторых, автоматизация движется в сторону уменьшения человеческого труда. В-третьих — ограничение подходов к пониманию труда либо как безусловной ценности, либо как вредного и ненужного. И, в-четвертых, введение ББД смягчит переход к новому посттрудовому обществу.

Остановимся подробнее на этих предположениях. Во-первых, большинство утверждений об автоматизации подразумевают «сильный» технологический детерминизм, основанный на предположении, что техника является автономной сущностью со своей собственной «внутренней логикой», которая определяет ее принятие и направление. Технологии здесь рассматриваются как однородная группа инноваций и артефактов, так что часто совершенно разные технологии — роботизация, искусственный интеллект, Big Data, трехмерная печать и облачные технологии — объединяются в одну совокупность, которая предвещает уже предопределенное будущее, к которому «необходимо подготовиться». Такие изменения, согласно данному тезису, совершенно не зависят от влияния общества, которому остается лишь пассивно следовать за ними. С другой стороны, детерминизм можно определить как «слабый», если воспринимать технологии в их зависимости от социальных, экономических, политических и культурных факторов. Технологический детерминизм в его «сильном» варианте по-прежнему влияет на общественное мнение и процессы принятия решений относительно технологий [Wyatt, 2008]. Детерминизм сохраняется, поскольку при широком распространении технологий

легко принять их за единственную движущую силу, что соответствует адаптации индивидов к новым технологиям, процесс проектирования и производства которых остается для них тайной.

Хотя технологические детерминисты уверены, что будет внедрена наиболее оптимальная и эффективная технология, восприятие того, что представляет собой такая «успешная» технология, часто зависит от противоположных представлений о том, каким образом та или иная технология будет реализована. Помещение автоматизации в политические, культурные и социальные контексты подчеркивает взаимосвязь технологических и социальных отношений, которые определяют, как, почему и при каких условиях появляются новые технологии. Так, для представителя критической теории технологий Э. Финберга техника является не нейтральным инструментом, а силой, способствующей освобождению человека либо закреплению властных отношений. Согласно философу, любая технология представляет собой сцену борьбы между различными социальными, политическими и цивилизационными альтернативами [Feenberg, 2017: 15].

Во-вторых, можно утверждать, что область труда, где задействован человек, не только не сокращается, но даже расширяется. Так, использование онлайн-технологий и цифровых платформ уже стало катализатором для увеличения объема невидимого и часто неоплачиваемого цифрового труда. Человеку, вероятно, придется столкнуться не с безработицей, а с большим количеством и худшим качеством работы. Можно также представить себе будущее, в котором будет распространяться низкооплачиваемая и низкопроизводительная работа — от уборки и приготовления пищи до присмотра за детьми и выгула собак. В этом случае работников будут продолжать нанимать, но на должности, которые для большинства из них вряд ли имеют какую-либо внутреннюю ценность.

Помимо этого, владельцы фирм могут обнаружить, что проще и выгоднее внедрять технологии для управления работниками и интенсификации человеческого труда. В этом случае труд становится более контролируемым, а не заменяется машинами. Участники трудового процесса теперь сталкиваются с необходимостью ежесекундной записи и оценки своих действий с помощью цифровых технологий, использования электронной почты и форм цифрового планирования, которые требуют, чтобы работники были «на связи» круглосуточно. Поскольку в ближайшем будущем стоит ждать разработки более сложных технологий наблюдения, которые можно будет носить на себе и даже имплантировать работникам, это предоставит еще больше возможностей для мониторинга и интенсификации работы. Опасаться, скорее всего, стоит не того, что роботы отнимут у человека работу, а того,

Е.М. Ненадыщук
Пределы технологического детерминизма: антропологическое измерение автоматизации в дискуссиях о будущем труда

что сама работа превратится в еще более обременительный, тягостный роботизацией опыт.

Подводя итог, можно сказать, что реальная угроза, которую представляет автоматизация, — это не столько количественная замена или вытеснение рабочих мест, сколько эрозия, «гигификация» и обесценивание труда — его усиленная рутинизация и дисциплинирование с помощью цифровых технологий [Jones, 2021]. Такое положение дел противостоит как апокалиптическим, так и утопическим декларациям сторонников автоматизации, убежденных в ее неизбежности, которые тем не менее могут иметь самоисполняющуюся перформативную силу, препятствуя принятию необходимых политических решений [Thompson, 2022].

В-третьих, каждая из позиций однобоко рассматривает роль труда в жизни человека. Приверженцы ЧПР рассматривают труд как нечто благое по своей сути, как необходимое условие человеческого благосостояния, не ограничиваемое получением заработной платы [Бриньольсон, Макафи, 2017: 302]. Сторонники ЧПР называют работу «полезной» для человека и призывают к принятию политики, защищающей ее от автоматизации. Это основано на предположении, что человеческая жизнь обогащается трудом и что исчезновение работы приведет к экзистенциальному кризису в обществе [Сидорина, 2013, 2023]. Разрушительным последствиям автоматизации, как утверждается, необходимо противодействовать путем предоставления ББД, который будет поддерживать работников в финансовом отношении, когда работы станет намного меньше [Форд, 2016: 214].

Сторонники ЛА придерживаются противоположной точки зрения, согласно которой работа оказывает регрессивное влияние на благосостояние человека. Одержимость трудом как прямым источником благополучия здесь рассматривается как опасная, поскольку способствует жизни, в которой творческая деятельность вне труда недооценивается или отрицается. Считается, что трудозентризм упускает из виду то, что хорошая жизнь влечет за собой свободу от труда и изобилие свободного времени [Срничек, 2019: 181–184; Weeks, 2011: 170–171]. Эта точка зрения поощряет автоматизацию как способ «отменить» работу посредством высвобождения времени для творческой деятельности, выходящей за рамки труда как занятости.

Обе вышеуказанные позиции могут быть оспорены. Первая не видит ценности сокращения рабочего времени там, где это увеличивает свободу работников, и не принимает мер по повышению качества труда. Утверждению, согласно которому любая работа является «хорошей», можно противопоставить аргументы в пользу

достижения лучшего качества труда, который имел бы характер осмысленности и значимости для работников [Гребер, 2020].

В свою очередь в рамках ЛА вопросы улучшения условий труда и правовой защиты работников остаются без внимания. Однако, на наш взгляд, еще рано пренебрегать мерами по повышению качества труда и правовому статусу работников хотя бы потому, что труд не исчезнет одномоментно и в той или иной форме будет сохраняться и в будущем. Кроме того, сторонники ЛА оставляют без внимания идею использования технологий не только для сокращения рабочего времени, но и качественной трансформации самой работы.

Так, Марксово видение будущего предполагает эволюцию труда как свободного развития человека, что зависит и от использования технологий для его блага [Маркс, 1962: 386–387]. Однако, можно видеть, что теоретики посттруда избегают рассмотрения вопросов о том, как превратить труд в позитивную и приносящую удовлетворение деятельность и способна ли автоматизация сочетаться с повышением роли осмысленного труда для человеческого процветания.

В-четвертых, при обсуждении автоматизации введение базового дохода как средства для преодоления технологической безработицы часто воспринимается как нейтральный с точки зрения ценностей инструмент экономической и социальной политики. Существует связь между технологическим детерминизмом, лежащим в основе доминирующих теорий автоматизации, и обращением их к технократическим решениям, что ведет к игнорированию сложных социальных и политических вопросов [Бенанав, 2022: 155]. Таким образом, ББД можно рассматривать как отказ от более фундаментальных предложений, которые способны решить задачу использования технического прогресса для преобразования труда в деятельность, приносящую благо, одновременно переосмысляя формы труда, которые, вероятно, сохраняются, несмотря на автоматизацию. Более того, даже самые щедрые предложения ББД сводятся к трансфертным выплатам, которые оставляют без внимания асимметрию власти между рабочими и работодателями. Поэтому необходимо рассматривать ББД не как панацею, а как один из дополнительных инструментов для преодоления кризиса труда.

Роль технологий в человекоориентированной автоматизации

В связи с предложенной критикой предположений о неизбежности автоматизации следует пересмотреть некоторые устоявшиеся представления о труде и технологиях. Труд следует рассматривать

Е.М. Ненадышук
Пределы технологического детерминизма: антропологическое измерение автоматизации в дискуссиях о будущем труда

■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■
**СОЦИ-
 АЛЬНЫЕ
 ПРАКТИКИ**
 ■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■

не только как средство получения средств к существованию, но и как деятельность по реализации потребности в автономии, творчестве, общественном признании и солидарности [Gheaus, Herzog, 2016]. Необходимо отказаться от простых бинарных взглядов на труд как на нечто всецело хорошее или негативное. Вместо этого стоит подумать о труде как о деятельности, которая формируется под влиянием социальных, политических, экономических и культурных отношений. Что касается технологий, то они по-разному влияют на то, какой характер будет иметь труд в будущем, в зависимости от того, какие именно технологии применяются на рабочем месте и в чьих руках они находятся. С одной стороны, при существующих капиталистических отношениях автоматизация интенсифицирует тяжелый труд, тогда как собственные умения и творческие способности работников оказываются невостребованными. С другой стороны, автоматизация, находящаяся под общественным контролем, может сократить количество рутинных и бессмысленных работ, что освобождает место для более значимого труда, сохранения и улучшения человеческих навыков и создания большего количества социально полезной работы.

Схожая идея касается перспективы «поставтоматизации» — теоретических и эмпирических исследований, анализирующих условия и возможности, позволяющие людям пересоздавать и использовать технологии ради целей и ценностей, отличающихся от заложенных в автоматизации. Иными словами, автоматизация может принять иной характер не только благодаря социальному контролю над технологиями, но и за счет субъекта и способа их разработки. Субверсивное использование технологий бросает вызов технологическому детерминизму, демонстрируя различные варианты их адаптации к требованиям людей и сообществ, что открывает пути для обсуждения альтернативного будущего за пределами автоматизации и политики технологий, руководствующейся гуманистическими критериями: «Вместо автоматизации, основанной на накоплении капитала, управленческом контроле и производительности труда, поставтоматизация предполагает более плюралистические отношения, коренящиеся в человеческом творчестве, счастье и заботе» [Smith, Fressoli, 2021].

Следует отметить пересечения исследований поставтоматизации с уже затрагиваемой критической теорией технологий, подвергающей сомнению «сильный» технологический детерминизм и призванной обеспечить поддержку технологических инноваций, учитывающих самые широкие интересы общества. С этой целью Финберг продвигает то, что он называет демократической рационализацией, которая пересматривает базовые предположения и ценности, являющиеся самоочевидными как в устройстве

техники, так и в социальных структурах и институтах [Feenberg, 2002]. Согласно этой концепции, демократизированная технология достигается не только за счет совместного проектирования новых технических артефактов, но также за счет альтернативного повторного присвоения существующих технологий, а также сопротивления и протестов социальных движений, которые подталкивают к сдвигам в техносоциальной политике.

Переупорядочение социальных отношений вследствие автоматизации обуславливает радикальную трансформацию общества посредством нового видения технологий, ориентированных на человека. Такой уровень изменений, возможно, потребует серьезных усилий. Существуют практические проблемы, связанные с идеей расширения участия человека в формировании будущего. Не сведется ли существование освобожденных от повседневной рутинной работы индивидов к потребительскому образу жизни? Хотя нет ничего плохого в том, чтобы расширять возможности для развлечений и досуга, режим бесконечного и монотонного потребления, в конце концов, по своему характеру оказывается близок бессмысленному, дегуманизирующему труду. Наличие любительских интересов (а также творческих устремлений, склонности к волонтерской работе, участию в общественной жизни и пр., обнаруживаемых у значительного числа людей) вне финансовой заинтересованности, позволяет предположить, что и для этих видов деятельности останется место вне оплачиваемого труда. Однако будет ли этого достаточно, чтобы поддержать творческое и заинтересованное общество, когда труд как занятость сократится? В настоящее время оплачиваемая занятость в условиях растущей конкуренции является единственным вариантом для большинства, что определяет характер труда, а также используемые и разрабатываемые человеком технологии. Если переосмыслить, что подразумевается под «значимой» и «продуктивной» работой, то откроется дорога для новых способов жизни, основанных на более широком спектре социальной активности и культуре, где ценится персональный вклад в разностороннее развитие общества. С этой целью следует преобразовывать уже существующие и создавать новые технологии, которые соответствуют потребностям работников как в меньшем, так и в лучшем труде, а также создают возможности для новых форм социального взаимодействия и новых навыков, используемых для достижения социальных целей, не ограниченных только получением прибыли и материального достатка.

* * *

В настоящее время дебаты об автоматизации и посттрудовом обществе свелись к противостоянию сторонников четвертой

Е.М. Ненадыщук
Пределы технологического детерминизма: антропологическое измерение автоматизации в дискуссиях о будущем труда

промышленной революции и левого акселерационизма. Если представители ЧПР, обращаясь к рассмотрению конвергенции разных видов технологий, предсказывают наступление автоматизации и описывают мрачное будущее наступающей технологической безработицы, то сторонники ЛА утверждают, что полная автоматизация освободит работников от тяжелого труда и создаст новые возможности для посткапиталистического будущего. Теоретикам обеих позиций свойственно принимать технологии за движущую силу общественных изменений, без всяких сомнений рассматривая автоматизацию как бесповоротную тенденцию к замене труда человека работой машин. Кроме того, они совпадают в предлагаемых в качестве меры социальной поддержки рецептах по облегчению грядущего кризиса труда.

При определенных пересечениях и совпадениях рассмотренных теорий автоматизации можно обнаружить ряд противоречий и утверждений, ограничивающих комплексное рассмотрение этого феномена. Сторонники обеих сторон полемики об автоматизации настаивают на необходимости перемен в сфере труда, однако больше внимания уделяют роли технологий как фактора преобразования общества и меньше — влиянию социальных, политических, экономических и культурных факторов на сами технологии. Кроме того, из поля зрения дискутантов выпадает проблема отчуждающей, бессмысленной и малоценной работы, а также роль новых технологий в ужесточении контроля и интенсификации труда. Акцент на имплементации ББД отвлекает от более сложных решений проблемы технологической безработицы. Наконец, ограничение будущего идеей посттруда оставляет вне рассмотрения возможность восстановления труда как осмысленной, способствующей творчеству автономии и в то же время укрепляющей общественные связи деятельности.

Чтобы избежать подводных камней, присутствующих в полемике вокруг автоматизации, следует обратить внимание на то, как технологии разрабатывают, внедряют и трансформируют не только в научных лабораториях и на производстве, но и в повседневной жизни. Такие двунаправленные отношения техники и общества, их совместное влияние и адаптация рассматриваются представителями критической теории технологий и исследований поставтоматизации в соответствии с нуждами и интересами человека в самых разных социальных, политических, экономических и культурных контекстах. Человек как социальное существо здесь выступает не как пассивный пользователь и объект воздействия со стороны технологий, но как их творец и дизайнер, а также инициатор и драйвер технологических инноваций.

Вышеприведенные подходы к технологическому развитию и автоматизации поднимают вопросы о том, являются ли технологии ценностно нейтральными, а также каким образом они могут служить средством укрепления или оспаривания политических и социально-экономических порядков, поскольку любая технология создается и воплощается с уже встроенными установками и предпочтениями разработчиков, владельцев, политиков и публичных лиц, ответственных за ее имплементацию. Чтобы предложить альтернативы текущему осмыслению автоматизации как однонаправленной, линейной, неостановимой и не нуждающейся в человеческом участии, необходимо перестать рассматривать отношения между людьми и технологиями как аксиологически нейтральные и перейти к выявлению и замене ценностных пресуппозиций, стоящих за осуществлением автоматизации, поскольку повышение эффективности труда вступает в конфликт с благополучием и процветанием людей и укреплением социальных связей. Наконец, следует оценить и обрисовать этические, социальные и политические последствия разработки и внедрения технологий, в том числе и на рабочем месте, что позволит спроектировать и перепрограммировать их как средства достижения устойчивого и гармоничного развития человека и общества.

В свою очередь автоматизация, направляемая целями процветания и развития человечества, открывает пути для переосмысления труда как творческой, социально-ориентированной и осмысленной деятельности. Переориентация с экономических стимулов на источники внеэкономической мотивации позволит людям реализовывать свои способности и потребности в творческом самовыражении и осмысленной деятельности. Такая своеобразная декоммодификация труда потребует социально-культурного выхода за рамки преобладающих ценностей, основанных на экономическом росте, продуктивизме и эффективности, и усиления роли социально необходимого труда, направленного на поддержание общества как устойчивой и в то же время плюралистичной системы посредством творческой субъективности, основанной на отношениях взаимозависимости, заботы и солидарности.

The Limits of Technological Determinism: The Anthropological Dimension of Automation in Discussions about the Future of Work

Evgeny M. Nenadyshchuk

Postgraduate student, Faculty of Humanities.

HSE University.

21/4, Staraya Basmannaya Str., Moscow 105066, Russian Federation.

Е.М. Ненадыщук

Пределы технологического детерминизма: антропологическое измерение автоматизации в дискуссиях о будущем труда

- Brynjolfsson E., McAfee A. *Vtoraya era mashin. Rabota, progress i protsvetaniye v epokhu noveishikh tekhnologii* [The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies], transl. from English by P. Mironov. Moscow: AST Publ., 2017.
- Гребер Д. Бредовая работа: Трактат о распространении бессмысленного труда / пер. с англ. А. Арамяна, К. Митрошенкова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2020.
- Graeber D. *Bredovaya rabota: Traktat o rasprostranenii bessmyslennogo truda* [Bullshit Jobs: a Theory], transl. from English by A. Aramyan, K. Mitroshenkov. Moscow: Ad Marginem Publ., 2020.
- Кейнс Дж.М. Экономические возможности наших внуков / пер. с англ. Д. Шестакова // Вопросы экономики. 2009. № 6. Р. 60–67.
- Keynes J.M. *Ekonomicheskie vozmozhnosti nashih vnukov* [Economic Possibilities for Our Grandchildren], transl. from English by D. Shestakov. *Voprosy Ekonomiki*. 2009. N 6. P. 60–67.
- Маркс К. Капитал. Т. III // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 25, ч. II. М.: Политиздат, 1962.
- Marx K. *Kapital*. T. III [Capital. Vol. III.]. Marx K., Engels F. *Sochineniya*. [Works]. Vol. 25, pt. II. Moscow: Politizdat Publ., 1962.
- Мейсон П. Посткапитализм: Путеводитель по нашему будущему / пер. с англ. А. Дунаева. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016.
- Mason P. *Postkapitalizm: Putevoditel' po nashemu budushchemu* [PostCapitalism: A Guide to Our Future], transl. from English by A. Dunaev. Moscow: Ad Marginem Publ., 2016.
- Сидорина Т.Ю. Вопрос о труде и смысле жизни // Вопросы философии. 2013. № 11. С. 3–14.
- Sidorina T.Yu. *Vopros o trude i smysle zhizni* [The Question of Work and the Meaning of Life]. *Voprosy filosofii*. 2013. N 9. P. 3–14.
- Сидорина Т.Ю. Homo irretitus & homo faber: человек трудящийся в зоне риска // Вопросы философии. 2023. № 9. С. 50–59.
- Sidorina T.Yu. *Homo irretitus & homo faber: chelovek trudyashchiysya v zone riska* [Homo Irretitus & Homo Faber: Worker Man in a Risk Zone]. *Voprosy filosofii*. 2023. N 9. P. 50–59.
- Срничек Н., Уильямс А. Изобретая будущее: Посткапитализм и мир без труда / пер. с англ. Н. Охотина. М.: Strelka Press, 2019.
- Srnicek N., Williams A. *Izobretaya budushchee: Postkapitalizm i mir bez truda* [Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work], transl. from English by N. Okhotin. Moscow: Strelka Publ., 2019.
- Урри Дж. Как выглядит будущее? / пер. с англ. А. Матвеевко. М.: Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2018.
- Urry J. *Kak vyglyadit budushchee?* [What Is the Future?], transl. from English by A. Matvienko. Moscow: RANEPА, “Delo” Publ., 2016.
- Форд М. Роботы наступают: Развитие технологий и будущее без работы: пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2016.
- Ford M. *Roboty nastupayut: Razvitie tekhnologii i budushchee bez raboty* [The Rise of Robots: Technology and the Threat of a Jobless Future], transl. from English. Moscow: Al'pina non-fikshn Publ., 2016.
- Шваб К. Четвертая промышленная революция: пер. с англ. М.: «Эксмо», 2016.

Е.М. Ненадыщук
Пределы технологического детерминизма: антропологическое измерение автоматизации в дискуссиях о будущем труда

©2024 С.В. ГАРБУК, А.В. УГЛЕВА

АВТОМАТИЗИРОВАННЫЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ СИСТЕМЫ: ЭТИЧЕСКИЙ И НОРМАТИВНО-ТЕХНИЧЕСКИЙ ПОДХОДЫ К РЕГУЛИРОВАНИЮ



Гарбук Сергей Владимирович — кандидат технических наук, директор по научным проектам. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 109028 Москва, Покровский бульвар, д. 11. ORCID 0000-0001-5385-3961 sgarbuk@hse.ru



Углева Анастасия Валерьевна — кандидат философских наук, PhD, профессор Школы философии и культурологии, заместитель директора Центра трансфера и управления социоэкономической информацией НИУ ВШЭ. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 109028 Москва, Покровский бульвар, д. 11. ORCID 0000-0002-9146-1026 aogleva@hse.ru

Аннотация. Искусственный интеллект настолько прочно вошел в нашу жизнь, что его непосредственное влияние на формирование картины мира будущего не вызывает сомнений. Однако потребовалось время для того, чтобы наряду с теоретическими спекуляциями на тему «восстания машин» и прочих угроз человечеству с его стороны постепенно начал выработываться конструктивный подход к предупреждению

**СОЦИ-
АЛЬНЫЕ
ПРАКТИКИ**

рисков и нормативному регулированию технологий на всех этапах их жизненного цикла. Предметом особого внимания являются так называемые автоматизированные искусственные системы, регулирование которых ограничено до сих пор нормативно-техническими требованиями. Особенностью такого подхода является убеждение его сторонников в истинности технологического детерминизма, для которого «техника» является ценностно нейтральной. Предупреждение рисков этического характера с точки зрения такого подхода оказывается практически нерешаемой задачей в силу того, что вопросы нормативного регулирования касаются лишь функциональных характеристик и нарушения требований эксплуатации конкретной системы. В данной статье технологическому детерминизму противопоставляется технологический субстантивизм, для которого «техника» приобретает самостоятельную этическую ценность независимо от ее инструментального использования. Основанная на нем этическая оценка состоит в процедуре регулярного соотнесения социального «блага» и «надежности» системы. Разработка методологии такой процедуры соотнесения требует специальных компетенций, отличающих новую профессиональную сферу — этику в сфере ИИ.

Ключевые слова: философия техники, искусственный интеллект, технологический детерминизм, субстантивизм, этика искусственного интеллекта, автономные интеллектуальные системы, благо, надежность.

Ссылка для цитирования: Гарбук С.В., Углева А.В. Автоматизированные интеллектуальные системы: этический и нормативно-технический подходы к регулированию // Человек. 2024. Т. 35, № 4. С. 97–116. DOI: 10.31857/SO236200724040067

Бурное развитие цифровых технологий в последние 10-15 лет способствовало широким дискуссиям по поводу антропологических и этических особенностей технологического прогресса, связанных с радикальными, часто непредсказуемыми изменениями во всех сферах жизни общества под влиянием внедряемых в них технологий искусственного интеллекта (далее — ИИ). Одной из главных дилемм философии техники¹, как известно, является технодичея² — противостояние рационального дискурса и активного внедрения в общественное сознание представлений о неизбежном крахе человеческой цивилизации в связи с рисками, возникающими в силу автономизации интеллектуальных систем,

¹ В данном случае мы используем понятие техники в его расширительном значении, имея в виду в том числе технологии ИИ.

² Термин был введен в научный оборот Г.В. Лейбницем по аналогии с «теодицеей» в трактате «Опыты теодицеи о благодати Бога, свободе человека и первопричине зла» (1710).

действия которых для человека не прозрачны и которые ему все менее подконтрольны. В этом контексте ИИ нередко рассматривается как технологическое зло, которое может мыслиться двояко: как зло физическое, выражающееся в потенциальных угрозах для жизни и свободы человека, и как зло моральное, заключающееся в целенаправленности нанесения вреда человеку. При этом рациональные дискуссии об этике, предметом которой исконно и являются вопросы «добра» и «зла», остаются вне поля внимания участников полемики. Однако даже если оставить в стороне вопросы собственно самой морали, переосмысления ее сущности, а обратить свой взор на прикладные задачи этики в сфере ИИ, то очевидно, что человечество заинтересовано в определении некой положительной перспективы для себя с опорой на человеческую рациональность и творчество тех, кто непосредственно участвует в архитектуре и разработке новых технологий.

Возможности и риски автоматизированных интеллектуальных систем

Прогресс в области ИИ происходит, прежде всего, благодаря использованию алгоритмов машинного обучения (далее — МО), для которых характерны [Garbuk, 2022]: 1. Отсутствие полной интерпретируемости. Для существенной части операций над данными, предусмотренных алгоритмом МО, человеком сколь угодно высокой квалификации не может быть принято решение о правильности или неправильности этих операций на основании критериев, истинность которых подтверждена внешними соображениями; 2. Обязательное использование специальным образом подготовленных наборов данных (далее — НД), содержащих примеры решения конкретных прикладных интеллектуальных задач. Такие обучающие НД могут формироваться как с участием человека, так и без него (автоматически, в режиме самообучения); 3. Возможность дообучения алгоритмов МО в процессе эксплуатации систем ИИ (далее — СИИ) путем расширения обучающих НД на дополнительных примерах решения прикладных задач. Уровень конфиденциальности данных в процессе такого обобщения на стадии эксплуатации систем может возрастать; 4. Универсальность алгоритмов МО, позволяющая использовать СИИ «для автоматизации сложных задач обработки данных, не поддающихся решению с помощью одних лишь полностью интерпретируемых алгоритмов. Это приводит к существенному повышению уровня автоматизации процессов обработки информации и, как следствие, к актуализации вопроса социальной приемлемости применения

С.В. Гарбук,
А.В. Углева

Автоматизированные интеллектуальные системы: этический и нормативно-технический подходы к регулированию

алгоритмов МО [Gendron, 2014]; 5. Необходимость сравнения характеристик качества СИИ и функциональных возможностей человека-оператора (например, водителя транспортного средства).

Широкие возможности по применению алгоритмов МО обуславливаются, в свою очередь, развитием средств получения информации (сенсоров), которые становятся все более дешевыми, надежными и информативными, повышением пропускной способности информационно-телекоммуникационной инфраструктуры, а также совершенствованием средств вычислительной техники, обеспечивающих эффективную реализацию алгоритмов обработки данных и хранение больших массивов информации.

Новые возможности, возникающие благодаря широкому внедрению технологий ИИ, с неизбежностью приводят к новым вызовам и рискам, в том числе — рискам социальной приемлемости (то есть к этическим рискам). При этом следует учитывать, что этика — характеристика социальных отношений. Эксплицитно СИИ, как и любые другие технические системы, не обладают свойствами «этичности», вместе с тем они способны оказывать влияние на отношения между отдельными людьми и социальными группами. По большому счету, на уровень этичности социальных отношений влияют не только интеллектуальные, но и многие другие технологии — технические средства охраны, включая средства акустического контроля помещений, pinhole-видеокамеры, биометрические средства контроля и управления доступом и др.; носимые средства видео- и аудиорегистрации, к которым в полной мере относятся современные смартфоны, позволяющие вести негласную запись переговоров и действий людей, и др.

В контексте СИИ проблематизация этического аспекта внедрения новых технологий приобрела особую актуальность в связи с тем, что средства автоматизации, основанные на алгоритмах МО, являются беспрецедентно универсальными и получают все большее распространение при решении задач обработки данных, традиционно являвшихся исключительной прерогативой человека. К таким задачам следует отнести, например, узнавание людей по лицу, походке, жестам, понимание человеческих эмоций; прогнозирование поведения людей, в том числе при управлении автотранспортными средствами и при пешем движении по дорогам; при совершении покупок, выборе и приобретении самых разных товаров и услуг — от квартиры до мелодии на телефоне; при выборе карьерной траектории, управлении личными финансами и принятии других решений, определяющих жизненный путь человека; синтез мультимодальных данных, включая художественные высокореалистичные изображения, тексты и музыкальные произведения; принятие решения в сложных непредвиденных

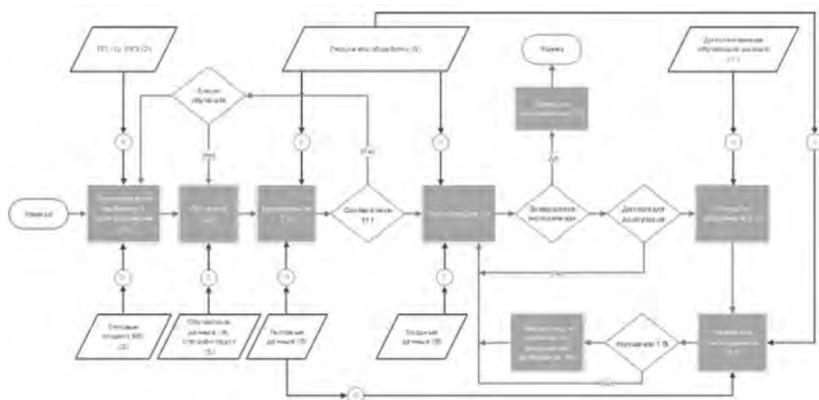


Рис. 1. Модель жизненного цикла системы ИИС³.

ситуациях, основываясь на большом объеме разнородных, неполных и порой противоречивых данных и т.п.

Универсальность методов МО объясняется тем, что они могут быть использованы даже в условиях отсутствия основанных на знаниях моделей наблюдаемых объектов, явлений и процессов. Достаточно лишь накопленного эмпирического опыта. Именно этим, например, объясняется активное применение ИИ в медицине: адекватных моделей человека в целом и его отдельных органов до настоящего времени не создано (объект моделирования слишком сложен и вариативен), но накоплен и продолжает накапливаться огромный опыт профилактики и лечения заболеваний, чему способствует бурное развитие различных медицинских сенсоров, фиксирующих разнообразные параметры как состояния человека, так и его образа жизни. В результате накапливаются большие наборы данных, обеспечивающие построение моделей человека с использованием методов МО. Они в дальнейшем используются для диагностики и прогнозирования состояния здоровья человека, в том числе в условиях принятия тех или иных врачебных решений.

Модель жизненного цикла (далее — ЖЦ) для типовой СИИ, учитывающая приведенные выше особенности алгоритмов МО, представлена на рис. 1 [Гарбук, 2022]. Модель предусматривает выделение следующих этапов ЖЦ: внешнее проектирование и выбор типовых решений (R), обучение (L1), тестирование при вводе в эксплуатацию (T1), эксплуатация (U), пробное дообучение на вновь поступающих данных (L2), повторное тестирование

С.В. Гарбук,
А.В. Углева
Автоматизированные интеллектуальные системы: этический и нормативно-технический подходы к регулированию

³ Буквами на рисунке обозначены точки возникновения несоответствия требованиям, установленным к различным информационным компонентам.

после пробного дообучения (Т2) и модификация СИИ при успешном дообучении (М).

Нормативно-техническое регулирование этических аспектов создания и применения ИИ

Влияние ИИ на этику социальных отношений удобно рассматривать в разрезе реализуемых на протяжении всего его ЖЦ процессов, на которых проявляется специфика СИИ: сбор и накопление обучающих данных (этапы R, L1); тестирование СИИ (Т1); принятие решения о возможности применения и эксплуатация СИИ (U); дообучение СИИ на стадии эксплуатации (L2, T2, M); утилизация (вывод из эксплуатации) системы (U).

Сбор обучающих наборов данных (далее — НД) может сопровождаться нарушениями в сфере этики при накоплении, например, персональных данных. В данном случае речь не идет о нарушениях в сфере защиты персональных данных, подпадающих под действие соответствующего федерального закона (Федеральный закон..., 2006) и относящихся, таким образом, к области с вполне жестким государственным регулированием — области защиты информации. Этические нарушения могут заключаться во введении в заблуждение субъектов персональных данных относительно целей сбора данных, их коммерческого использования, особенностей результатов их обработки и т.п.

Особые риски на стадии формирования обучающих НД могут возникать при реализации процедур «обезличивания» или «деклассификации» информации ограниченного распространения. Необходимость в таких процедурах обусловлена стремлением государственных или частных заказчиков расширить круг разработчиков СИИ за счет предоставления доступа к данным как можно большему числу профильных компаний, исключив при этом возможность компрометации ограниченного распространения. При этом возникают специфические риски «обратного восстановления» сведений о субъектах персональных данных, при которых ответственность в соответствии с законом не возникает, однако затрагивается этическая сторона вопроса. В качестве примера можно привести случай, когда обратное восстановление неких дискредитирующих сведений не позволяет персонально идентифицировать человека, однако позволяет локализовать группу людей по этническому, конфессиональному или иному признаку.

Отметим, что процедуры сбора обучающих НД могут сопровождаться повышением уровня конфиденциальности данных в процессе их агрегирования, что также может затронуть интересы

граждан в этической сфере. Некорректные действия при тестировании систем могут, как и на стадии проектирования и создания СИИ, заключаться в нарушениях при сборе тестовых НД, а также в неправильном оценивании функциональных характеристик (далее — ФХ) систем. Под ФХ в данном случае понимается совокупность показателей качества алгоритмов МО в составе СИИ, определяющих возможность применения СИИ по назначению. Неприемлемые социальные последствия их применения могут быть вызваны неточным и/или неполным пониманием эксплуатирующей стороной ФХ системы. Это, однако, не означает «неэтичность» системы как таковой, а связано исключительно с неквалифицированным ее использованием. Для любых видов угроз и любых заинтересованных сторон степень соответствия требованиям СИИ рассматривается, как правило, в контексте определенной прикладной задачи и в предусмотренных условиях эксплуатации (далее — ПУЭ). Так, в п.3.22 стандарта американской Ассоциации автомобильных инженеров (SAE J3016, 2018) «предусмотренная область применения» понимается как условие, при котором использование данного автотранспортного средства является безопасным, исходя из параметров окружающей среды, географических и временных условий, обязательного наличия или отсутствия определенных характеристик транспортного потока и проезжей части [Гарбук, 2023].

Таким образом, проблемы в функционировании ИИ объясняются двумя основными причинами. Во-первых, это низкое качество СИИ, которое проявляется в несоответствии ее функциональных характеристик установленным требованиям при решении конкретных задач из-за недостаточной информативности используемых обучающих данных, недостатков методов машинного обучения и других факторов, что может привести к потере доверия к системе. Во-вторых, это нарушение условий эксплуатации из-за недостаточной подготовки оператора ИИ, что не всегда является объективным основанием для потери доверия к самой системе. В контексте широкого спектра автоматизированных задач, включая те, которые ранее выполнялись только людьми, нарушение условий эксплуатации может вызвать у пользователей потерю доверия к системе, что негативно скажется на развитии технологий ИИ в целом.

При этом важно подчеркнуть, что негативные социальные последствия, вызванные нарушениями в функционировании ИИ на этапах тестирования и эксплуатации, не ограничиваются только этическими аспектами. Они также включают угрозы для жизни, здоровья людей и экологической безопасности (физические угрозы), угрозы в области информационной безопасности,

С.В. Гарбук,
А.В. Углева

Автоматизированные интеллектуальные системы: этический и нормативно-технический подходы к регулированию

когда некорректная работа поисковых систем может иметь следствием распространение неправомерной информации и оказание дестабилизирующего психологического воздействия на общественное сознание (угрозы информационной безопасности). Функциональные нарушения могут также приводить к угрозам экономической безопасности, уменьшая эффективность использования ИИ в соответствии с его назначением.

Наконец, этические нарушения на этапе утилизации (вывода из эксплуатации) СИИ могут заключаться в игнорировании эксплуатантом морального устаревания системы, введении разработчиком или поставщиком системы в заблуждение эксплуатанта системы относительно ее конкурентоспособности, а также в нарушениях в области защиты информации, накопленной за время практического применения системы. Последнее обстоятельство для СИИ является особо существенным с учетом вышеупомянутой возможности неконтролируемого повышения уровня конфиденциальности данных, накапливаемых при функционировании системы.

Как на международном, так и на национальном уровнях разрабатываются нормально-технические документы, в которых находят отражение некоторые этические риски, возникающие при создании и применении СИИ. Например, в национальном стандарте ГОСТ Р 70889 (2023) указывается на необходимость учета этических и социальных аспектов при создании и принятии решений о возможности применения СИИ. Уделено им внимание и в гармонизированном предварительном национальном стандарте ПНСТ 840 (2022), в котором представлен обзор этических и социальных проблем ИИ. Разработанный на основе международного документа ПНСТ 841-2023, развивающий подходы программной и системной инженерии SQuaRE, стандарт вводит дополнительную характеристику ее качества — свободу от этического и социального риска. В стандарте особо отмечается, что организации, разрабатывающие и применяющие СИИ, должны выявлять и решать общественные и этические проблемы на протяжении всего ее жизненного цикла.

Ограниченность технологического детерминизма

Надо признать, что нормативно-техническая проработка этических аспектов создания и применения ИИ находится еще в начальной стадии. Не определены четкие правила разделения этических рисков и случаев несоблюдения требований физической и

информационной безопасности. Так, в ПНСТ 840 (2022, пп. 4.1) в качестве примеров областей, где возрастает риск нежелательных этических и общественных последствий, приводятся «физический ущерб, вред физическому здоровью и безопасности, вмешательство в выборы и т.п.)). Кроме того, сторонники этого подхода нередко указывают на излишнюю «гуманитаризацию» дискурса, связанного с обсуждением технических свойств СИИ (см. ПНСТ 840, 2022, пп.4.3.2), и необоснованное приписывание им таких качеств, как уважение достоинства человека, честность, мужество, сострадание и т.п. В целом, сбалансированный учет различных рисков, возникающих при обучении и внедрении СИИ с учетом особенностей их реализации, обеспечивается применением риск-ориентированного подхода, основные принципы которого изложены в ПНСТ 776-2022.

Вместе с тем у такого подхода есть ряд недостатков, обусловленных во многом логикой технологического детерминизма, в основе которого лежит идея автономной и ценностно нейтральной природы самой технологии. Этот подход изначально провоцирует социальное напряжение и рост недоверия к разработчикам технологий и технологическим компаниям, поскольку буквально понятый технологический детерминизм не исключает принятия решения о применении технологий исключительно на основе их технических возможностей, не учитывая этические, социальные и культурные последствия.

В самом широком смысле слова доверие связано с благонадежностью системы, а значит вопрос о ее «этичности» должен решаться не столько на стадии обучения и внедрения ИИ, а уже на стадии проектирования. С технической точки зрения надежной является система, способная решать задачи с определенным качеством, то есть в ней должны быть реализованы релевантные методы, применена математическая модель, которая позволяет считать, что задача решается верно, должны быть проведены соответствующие испытания, получен сертификат качества и т.п. Этот аспект доверия относится к функционалу разработчика или ответственного пользователя, оператора системы. С моральной точки зрения надежной является система, отвечающая требованию социальной приемлемости, а также действующая в соответствии с контекстуально определенным понятием общественного блага. А это означает, что разработчик и оператор системы не могут быть отчуждены от принятия ответственности за последствия использования технологий. Только в этом случае СИИ может быть «доверенной».

Вопрос о доверии возникает в силу того, что пока оператор СИИ может задавать только условия решения при последующей принципиальной необъяснимости ответа в каких-то разумных

С.В. Гарбук,
А.В. Углева

Автоматизированные интеллектуальные системы: этический и нормативно-технический подходы к регулированию

предметных терминах и неделимости алгоритма, в отличие, например, от базы данных или операциональной системы, вроде Windows, где, напротив, оператор контролирует метод решения при принципиальной прослеживаемости ответа и понятности алгоритма, то есть в принципе знание и понимание того, как было принято то или иное решение, ему доступно. Ведь, по сути, модель машинного обучения возникает либо как результат большого разнонаправленного взаимодействия со средой (обучение с подкреплением), либо как результат обобщения большого объема данных. Причем максимум, знание чего нам доступно, — это знание алгоритма, который обучал эту систему, но каждый раз решение может быть принято разное. То есть фактически принимающий решение алгоритм нам неизвестен.

Доверие к системе основано на некотором наборе норм, правил и принципов, которые определяются теми, кто разрабатывает систему, и теми, кто пользуется ею. Речь идет о трансфере имеющейся у оператора устоявшейся системы ценностей на СИИ, которая должна обладать условной доброй волей, то есть быть нацеленной на благо. Именно так — не рационально, но эмоционально пользователь относится к системе: если он ей доверяет решение значимой для него задачи, то имеет право ожидать, что доверенная СИИ в ситуации выбора предпочтет решение, которое либо несет пользователю непосредственное благо, либо выберет вариант наименьшего вреда. Иначе говоря, доверие к ИИ может быть определено как через технические требования надежности и безопасности, так и через процесс рационального выбора определенных ценностных ориентиров и стремление к благой цели (или, как минимум, отсутствие злого умысла у системы).

Однако следует иметь в виду, что средства естественного языка не приспособлены для того, чтобы приписать и описать наличие доброй воли и вообще какой-либо «этичности» у СИИ, то есть очевидна проблема перевода терминов естественного языка на язык таких систем. Поэтому до сих пор не решена задача выработки инструментария для оценки на основании приемлемых для всего человечества критериев уровня доверия к СИИ. Такая оценка всегда будет включать в себя элемент субъективности, предрасположенности или непредрасположенности к доверию того, кто обращается к такой системе. Кто-то с радостью доверится СИИ, кто-то будет относиться к ней с известной долей подозрительности. Поэтому для утверждения о социальной приемлемости внедрения конкретной СИИ как следствия общественного доверия к ней требуется формализация и инструментализация подхода к оценке доверия к ИИ.

Непонимание и, как следствие, недоверие к ИИ связано и с тем, что общество практически не участвует в принятии решений, связанных с научно-технологическим развитием. Отсутствие гуманитарной оценки и обоснованного предвидения социокультурных последствий внедрения передовых цифровых технологий приводит к необходимости привлечения экспертов соответствующего профиля для такой оценки [Шевченко и др., 2021]. Это проявляется в осознании социальной потребности в инструментах для анализа антинаучных мифов, дезинформации, технофобии и неолуддизма. Развитие трансдисциплинарного диалога между обществом, бизнесом и государством необходимо для эффективного решения этих проблем и реализации партисипативной модели «общество — бизнес — государство». Социо-гуманитарная экспертиза подразумевает переход от узко технической оценки рисков к диалогу между этими тремя элементами системы и от узкоутилитарных интересов рынка к культуре совместной ответственности. Это означает, что принятие решений о технологическом развитии должно основываться не только на коммерческих интересах, но и перспективно — на оценке их социальной приемлемости. В противном случае убеждение в технологическом детерминизме может препятствовать развитию альтернативных видений будущего и инновационных подходов к решению стоящих сегодня перед обществом задач.

В качестве альтернативы технологическому детерминизму можно рассматривать технологический субстантивизм. Он согласуется с технологическим детерминизмом в том, что технология обладает определенной автономией по отношению к человеку и обществу в целом. Однако если с точки зрения технологического детерминизма, технология играет определяющую роль в развитии общества, причем общество изменяется в соответствии с возможностями, которые предоставляют ему технологии, и в этом смысле технология имеет собственную динамику, которая напрямую влияет на социальные структуры, культуру и даже ценности общества, то с точки зрения технологического субстантивизма технология зависит от общества и его целей. Он признает, что не только технологии формируют общество, но и общество влияет на направление развития технологий. Субстантивизм подчеркивает важность человеческих ценностей, норм и стремлений в проектировании технологий, а также необходимость учитывать социокультурный контекст и последствия их использования.

Не случайно технопессимисты утверждают, что приписывание технологии самостоятельной этической ценности означает власть и господство тех, кто имеет к ней доступ. И тогда торжество технологии над любыми другими этическими ценностями видится

С.В. Гарбук,
А.В. Углева
Автоматизированные интеллектуальные системы: этический и нормативно-технический подходы к регулированию

неизбежным злом (см. О. Хаксли «О дивный новый мир», 1932). В итоге, как пишет Хайдеггер, власть и господство технологии приводят к тому, что мы воспринимаем человека и природу как сырье, которое должно быть использовано в технологических разработках, а общество — как отражение технических систем [Heidegger, 1954]. В том же духе рассуждает Н. Бостром в своей теории репликатора скрепок, описывая гипотетический сценарий возникновения суперинтеллекта, постоянно оптимизирующего процесс решения стоящей перед ним задачи в том числе за счет разрушения привычной структуры общественных связей. ИИ есть не что иное, как максимизатор функции-полезности, который при игнорировании этической составляющей может нанести человечеству существенный вред, даже если его действия запрограммированы на решение самых безобидных или полезных задач [Bostrom, 2016].

Хайдеггер тоже не отрицал важность технологии и признавал ее значимость для решения отдельных, в том числе социальных, задач. Однако высказывал справедливые опасения относительно технологического детерминизма и его влияния на человеческую сущность и смысл бытия. Технология не является просто инструментом, но имеет свою «сущность». Она представляет собой определенный способ мышления и взаимодействия с миром, который оказывает влияние на наше понимание себя, других людей и окружающей среды. Необходимо избегать опасности превращения технологии в безразличный способ обращения с миром, где все становится объектом манипуляции и в конце концов потеряет свою уникальность. Это может привести к утрате глубокого понимания нашего собственного бытия, поскольку технологический прогресс и автоматизация могут привести к потере значимости человеческого опыта, ведь человеческое понимание и мудрость, интуиция и эмпатия основаны на неформализованных, контекстуальных и ситуативных знаниях, которые ИИ традиционно не способен достоверно воспроизвести [Дрейфус, 1990].

Нормативно-этическое регулирование в сфере ИИ

В дополнение нормативно-техническому регулированию технологий ИИ может быть предложен нормативно-этический подход, проявляющийся: (1) в регуляции технологий через «принципы», то есть выделение и описание основных требований, которыми должны руководствоваться все акторы, вовлеченные в разработку или использование СИИ (открытость, безопасность для человека, защита личных данных и пр.), (2) в регуляции через «процессы»,

то есть включение в алгоритмы ограничений, которые не позволят неэтическое или противоправное использование СИИ, (3) в регуляция через «этическое сознание», то есть через предписание акторам этической осознанности и необходимости предвидеть последствия и риски использования интеллектуальных систем [Kazim, Koshiyama, 2021]. Уже в проектировании ИИ невозможно полностью избежать нормативных вопросов, потому что этика требует от разработчика и оператора системы пропорциональности и соответствия принципу непричинения вреда. А это предполагает, что «выбранный метод ИИ должен быть соразмерным достижению поставленной законной цели; выбранный метод ИИ не должен нарушать фундаментальные ценности; его использование не должно нарушать права человека; метод ИИ должен соответствовать контексту и опираться на строгие научные основания» [Шталь, 2024: 82]. Мы не должны стремиться согласовывать ценности, программируемые в ИИ, только с инструкциями или требованиями к эксплуатации, выраженными намерениями или выявленными предпочтениями [Gabriel, 2020]. Правильно согласованный ИИ должен учитывать возможные проявления некорректного с точки зрения этики поведения и предусматривать объективные ограничения такого поведения у искусственных агентов.

Конечно, можно задаться целью выявления общеприемлемых принципов поведения, несмотря на существование различных систем убеждений между людьми, что потребует также технического уточнения понятий, фигурирующих в этих принципах. Основная задача ценностного согласования состоит не в том, чтобы определить одну единственную универсальную моральную доктрину, а в том, чтобы определить принципы, которые признаются обществом в качестве справедливых. Проблема согласования в этом смысле политическая, а не метафизическая. Ее решение требует глобального ценностного консенсуса, и процесс для его достижения должен быть инклюзивным и процедурно справедливым в том смысле, что он не должен отдавать произвольного преимущества какой-либо из сторон.

Еще одним важным качеством процесса отбора является его способность справляться с возможностью широко распространенной моральной ошибки. Учитывая, что мы можем совершать ошибки такого рода, было бы неправильным привязывать ИИ к морали текущей эпохи [ibid.]. Поэтому сегодня разработано несколько возможных рамочных стратегий в области этики в сфере ИИ, которые, как ни странно, плохо согласуются друг с другом [Forbes, 2021], хотя все они ориентированы на достижение большей прозрачности и объяснимости ИИ. При отсутствии единого языка описания для обсуждения этических аспектов на основе принципалистского

С.В. Гарбук,
А.В. Углева
Автоматизированные интеллектуальные системы: этический и нормативно-технический подходы к регулированию

подхода предлагается выработать путем консенсуса набор общих этических принципов, релевантных для всех областей, в которых возникают сложные этические задачи. И эти принципы предлагается транслировать через различные образовательные и просветительские практики на сообщество социально ответственных архитекторов и пользователей ИИ. Посредством образования предлагается способствовать развитию и более ответственной инвестиционной системы, которая будет способствовать росту социально ответственных, или «этичных» компаний, отражающих общие идеалы этики в сфере ИИ. Наконец, без систематической подотчетности будет трудно перейти от теории к практике.

В настоящий момент можно выделить 14 ключевых сфер применения цифровых технологий в области этики ИИ [Ashok et al., 2022] с предварительной разметкой на четыре онтологические области (физическую, когнитивную, информационную и управленческую). В когнитивном домене сферы применения ИИ следующие: понятность, подотчетность, процветание, справедливость, солидарность и автономия. В физическом домене — достоинство и благополучие, безопасность и устойчивое развитие. В информационной — конфиденциальность и безопасность. В управленческой — регулирующее воздействие, финансово-экономическое воздействие и индивидуальное и общественное воздействие ИИ. Такое разнообразие сфер применения ИИ вызывает, с одной стороны, озабоченность, а с другой стороны, порождает растущее количество откликов со стороны специалистов. За последние годы количество публикаций в области этики ИИ растет экспоненциально, так же как увеличивается количество практических руководств и предписаний, хотя не всегда этот рост публикаций приводит к реальным трансформациям в этой области. Зачастую этические размышления в работах по этике в сфере ИИ остаются ограниченными узкими областями применения без учета глобальных этических проблем, в которые они встроены [Bruneault, Laflamme, 2021].

Наиболее многообещающий подход основан на информационной этике, предложенной Лучано Флориди [Floridi et al., 2020; Nager et al., 2017] в его концепции «ИИ для общественного блага». Он приводит примеры новых технологий, обладающих потенциалом для решения в том числе социальных проблем за счет разработки решений на основе ИИ. Тем не менее пока есть лишь ограниченное теоретическое понимание того, что такое «социально ориентированный ИИ», что считать таковым на практике и как воспроизвести его первоначальные успехи при повторных его применениях. Флориди выделил семь этических факторов таких систем: фальсифицируемость, защита от манипулирования,

объяснимость и прозрачность целей, защита конфиденциальности и согласие субъекта данных на их использование, ситуативная справедливость и удобная для человека семантизация. Каждый из этих факторов может быть положен в основу отдельной рекомендации для разработчика и пользователя ИИ в целях обеспечения общественного блага.

Почему этика в сфере ИИ терпит неудачу?

Однако на практике фундаментальные теории «ответственного ИИ» далеко не всегда находят отражение в документах и практических руководствах. Так, Хагендорфф [Hagendorff, 2020] проанализировал и сравнил 22 сборника руководящих принципов (guidelines) по этике ИИ, подчеркнув, что изученные им руководства ничего не говорят про риски общего ИИ, несмотря на то, что эта тема является одной из самых обсуждаемых в философии. Хагендорфф также рассмотрел, в какой степени этические принципы и ценности реализуются в практике и как можно было бы повысить эффективность этических требований к ИИ. Вывод неутешительный: в настоящее время этика ИИ во многих отношениях терпит неудачу, поскольку у нее нет механизма поощрения и мотивации. Отклонение от различных этических кодексов не носит никаких последствий ни для разработчика, ни для пользователя. А в тех случаях, когда этика интегрирована в различные учреждения, она в основном работает в качестве маркетинговой стратегии. Кроме того, эмпирические эксперименты показывают, что знание руководящих принципов этики не оказывает значительного влияния на принятие решений разработчиками программного обеспечения. Напротив, на практике этика часто рассматривается как постороннее влияние, как излишек или своего рода «надстройка» к техническим проблемам, как не имеющая обязательной силы рамка, навязываемая учреждениями, находящимися за пределами технического сообщества. Распределение ответственности в сочетании с отсутствием знаний о долгосрочных социальных последствиях технологий приводит к тому, что разработчики программного обеспечения не чувствуют ответственности или не понимают морального значения своей работы. А экономические стимулы легко перевешивают приверженность этическим принципам и ценностям. Это означает, что цели, для которых разрабатываются и применяются СИИ, не соответствуют общественным ценностям или фундаментальным принципам социально ответственного проектирования, таким как ориентация на общественное благо,

С.В. Гарбук,
А.В. Углева
Автоматизированные интеллектуальные системы: этический и нормативно-технический подходы к регулированию

непричинение вреда, справедливость и объяснимость [Taddeo, Floridi, 2018; Pekka et al., 2018].

Внедрение автономных интеллектуальных систем рискует создать «разрыв ответственности» за недостатки продуктов, которые создаются при помощи этих систем, потому что проектировщики могут думать, что они не несут полной ответственности за реализованные системами продукты. На основе разграничения каузальной ответственности и capacитарной ответственности Дуглас [Douglas et al., 2021] сопоставил представления о моральной ответственности в трех базовых теориях — инструментализме, машинной этике и концепции гибридной ответственности — и сделал вывод о том, что разработчики и пользователи СВП несут моральную ответственность за любые недостатки или неисправности в продуктах, разработанных этими системами.

Антропоцентричный или беспристрастный ИИ?

Аналогичным образом Боддингтон [Boddington, 2020] считает, что люди никогда не должны уступать свою моральную агентность машинам, но машины должны быть приведены в соответствие с человеческими ценностями. Нам необходимо учитывать, как общие допущения о наших моральных способностях и возможностях ИИ влияют на наше собственное мышление об ИИ. Так, идея о том, что мы можем закодировать человеческую этику в машины, может основываться на невыраженном предположении о существовании морального прогресса, сопровождающего прогресс технический. Однако во избежание такой иллюзии стоит обратить внимание на процесс принятия моральных решений человеком и остерегаться любой эрозии нашей собственной моральной агентности и ответственности. Внимание к различиям между людьми и машинами, наряду с вниманием к тому, как люди терпят моральные неудачи, может быть полезно для выявления конкретных способов, которыми ИИ помогает нам совершенствовать нашу собственную моральную агентность, но не узурпировать ее.

Размышления о переносе моральной агентности на искусственные алгоритмы открывает перспективу размышления о возможном моральном статусе общего ИИ. В текущих исследованиях экзистенциальных рисков ИИ общим местом является убеждение в необходимости разработки человеко-ориентированного искусственного морального агента. Вместе с тем в альтернативу антропоцентричному «дружественному людям» ИИ все чаще звучат призывы к созданию беспристрастного ИИ [Daley, 2021] на двух основаниях: во-первых, люди — не единственные существа,

достойные моральной заботы; во-вторых, люди, вероятно, уничтожили и еще уничтожат виды, которые вполне могли бы эволюционировать в виды, равные нам или даже превосходящие нас по своим моральным качествам.

Понимая все риски беспристрастного ИИ, обсуждение этических и антропологических его аспектов на всех этапах ЖЦ технологии становится важнейшей социальной задачей [Borenstein, Howard, 2021] профессиональных экспертов. Хотя все члены сообщества, имеющие дело с ИИ, должны отдавать себе отчет в том, какие этические вопросы порождает развитие цифровых технологий, особую ответственность за разработку и внедрение конкретных этических норм и практических предписаний должны взять на себя специалисты по этике в сфере ИИ и государственные органы власти, регулирующие данную сферу. Руководящим органам необходимо следить за оперативным принятием нормативных актов, касающихся вопросов собственности, управления и контроля продуктов в области робототехники и ИИ [Iphofen, Kritikos, 2019]. Но сделать это можно только с опорой на компетенции нового типа профессионала, который способен осуществить комплаенс между технологиями и этическими нормами: специалиста по этике ИИ, имеющего глубокие знания в истории моральных понятий, разбирающегося в функциональных характеристиках СИИ, а также способного применять и передавать этические принципы в рамках корпоративной структуры. Но самое главное качество, которое должно отличать этого специалиста, — это отважность (bravery). В условиях быстро меняющихся технологий, неопределенности языка и концептуального каркаса, множественных противоречий между ожиданиями и интересами стейкхолдеров, новый формирующийся профессионал должен уметь создавать точки соприкосновения между прогрессом технологий, потребностями общества и непреложными человеческими ценностями — и делать это смело и социально ответственно [Gambelin, 2021]. А это значит, что в основе его деятельности должно лежать постоянное соотношение общественного блага и нормативно-технически толкуемой «надежности» системы, при котором внедрение в широкую общественную практику автоматизированной интеллектуальной системы всегда должно быть ограничено условиями ее социальной приемлемости и технической целесообразности.

С.В. Гарбук,
А.В. Углева
Автоматизированные интеллектуальные системы: этический и нормативно-технический подходы к регулированию

Automating Intelligent Systems: Technological Determinism and Substantivism

Sergey V. Garbuk

PhD in Technical Sciences, Director on Scientific Projects.

of the creation and implementation of systems of experimental intelligence]. *Information and economic aspects of standardisation and technical regulation*. 2022. N 3. P. 4–14.

Гарбук С.В. Особенности обоснования представительного набора требования к интеллектуальным автотранспортным средствам // Труды НАМИ. 2023. № 4. С. 69–86.

Garbuk S.V. *Osobennosti obosnovaniya predstavitel'nogo nabora trebovaniya k intellektual'nym avtotransportnym sredstvam* [Features of justification of a representative set of requirements for intelligent vehicles]. *Proceedings of NAMI*. 2023. N 4. P. 69–86.

Грунвальд А., Железняк В.Н., Середкина Е.В. Беспилотный автомобиль в свете социальной оценки техники // Технологос. 2019. № 2. С. 41–51.

Grunwald A., Zheleznyak V.N., Seredkina E.V. *Bespilotnyj avtomobil' v svete social'noj ocenki tekhniki* [The unmanned car in the light of social valuation of technology]. *Technologos*. 2019. N 2. P. 41-51.

Шевченко С.Ю., Шкомова Е.М., Лаврентьева С.В. Гуманитарная экспертиза полного цикла // Горизонты гуманитарного знания. 2021. №2 2. С. 3–17.

Shevchenko S.Y., Shkomova E.M., Lavrentieva S.V. *Gumanitarnaya ekspertiza polnogo cikla* [Full-cycle human health expertise]. *Horizons of Humanitarian Knowledge*. 2021. N 2. P. 3–17.

Шталь Б.К. Этика искусственного интеллекта: Кейсы и варианты решения этических проблем. М.: Издательство ВШЭ, 2024.

Shtal B.K. *Etika iskusstvennogo intellekta: Kejsy i varyanty resheniya eticheskikh problem* [Ethics of Artificial Intelligence: Cases and Options for Addressing Ethical Challenges]. Moscow: HSE Publ., 2024.

Ashok M., Rohit M., Anton J., Uthayasankar S. Ethical framework for Artificial Intelligence and Digital technologies. *International Journal of Information Management*, 2022. Vol. 62, N 2. P. 102433.

Boddington P. AI and moral thinking: how can we live well with machines to enhance our moral agency? *AI and Ethics*. 2021. N 1. P. 109–111.

Borenstein J., Howard A. Emerging challenges in AI and the need for AI ethics education. *AI and Ethics*. 2020. N 1. P. 61–65.

Bostrom N. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford Academ, 2016.

Brendel A.B., Mirbabaie M., Lembcke T.-B., Hofeditz L. Ethical Management of Artificial Intelligence. *Sustainability*. 2021. N 13(4).

Bruneault Fr., Sabourin Laflamme A. AI Ethics: how can information ethics provide a framework to avoid usual conceptual pitfalls? An Overview. *AI & SOCIETY*. 2021. N 36(3). P. 757–766.

Daley K. Two arguments against human-friendly AI. *AI and Ethics*. 2021. N 1. P. 435–444.

Douglas D.M., Howard D., Lacey J. Moral responsibility for computationally designed products. *AI and Ethics*. 2021. N 1. P. 273–281.

Dreyfus H. (1990). *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. The MIT Press, 1990.

Floridi L., Cows J., King T.C. et al. (2020). How to Design AI for Social Good: Seven Essential Factors. *Sci Eng Ethics*, 26: 1771–1796.

С.В. Гарбук,
А.В. Углева

Автоматизированные интеллектуальные системы: этический и нормативно-технический подходы к регулированию

- Forbes K. Opening the path to ethics in artificial intelligence. *AI Ethics*. 2021. N 1. P. 297–300.
- Gabriel I. Artificial Intelligence, Values, and Alignment. *Minds and Machines*. 2020. N 30. P. 411–437.
- Gambelin O. Brave: what it means to be an AI Ethicist. *AI Ethics*. 2021. N 1. P. 87–91.
- Garbuk S.V. Intellimetry as a way to ensure AI trustworthiness. *The Proceedings of the 2018 International Conference on Artificial Intelligence Applications and Innovations (IC-AIAI)*. Limassol, Cyprus, 6-10.10.2018. P. 27–30.
- Gendron C. Penser l'acceptabilité sociale: au-delà de l'intérêt, les valeurs. *Éthique et relations publiques: pratiques, tensions et perspectives*, 2014. N 11. P. 117–129.
- Hagedorff T. The Ethics of AI Ethics: An Evaluation of Guidelines. *Minds & Machines*. 2020. N 30. P. 99–120.
- Hager G.D., Drobnis A., Fang F., Ghani R., Greenwald A., Lyons T., Parkes D. C. et al. *Artificial intelligence for social good*. 2017.
- Heidegger M. Die Frage nach der Technik. *Die Kunst im technischen Zeitalter*. München, 1954. S. 70–108.
- Iphofen R., Kritikos M. Regulating artificial intelligence and robotics: ethics by design in a digital society. *Contemporary Social Science*. 2019. N 16(2). P. 1–15.
- Kazim E., Soares Koshiyama A. A high-level overview of AI ethics. *Patterns*. 2021. N 2(9). P. 100314.
- Pekka A.-P., Bauer W., Bergmann U., Bielíková M., Bonefeld-Dahl C., Bonnet Y., Bouarfa L. et al. The European Commission's high-level expert group on artificial intelligence: Ethics guidelines for trustworthy ai. *Working Document for stakeholders' consultation*. Brussels, 2018. P. 1–37.
- Taddeo M., Floridi L. How AI Can be a Force for Good. *Science*. 2018. Vol. 361(6404). P. 751–752.
- ГОСТ Р 70889-2023 Информационные технологии. Искусственный интеллект. Структура жизненного цикла данных (ISO/IEC 8183:2023, MOD).
- ПНСТ 840 Искусственный интеллект. Обзор этических и общественных аспектов (ISO/IEC TR 24368:2022 MOD).
- ПНСТ 841-2023 Системная и программная инженерия. Требования и оценка качества систем и программного обеспечения (SQuaRE). Руководство по оценке качества систем ИИ (ISO/IEC DTS 25058, MOD).
- ПНСТ 776-2022 Информационные технологии. Интеллект искусственный. Управление рисками. (ISO/IEC FDIS 23894, NEQ).
- Федеральный закон «О персональных данных» от 27 июля 2006 г. № 152-ФЗ.
- SAE J3016 Surface vehicle recommended practice. Taxonomy and definitions for terms related to driving automation systems for on-road motor vehicles. June, 2018.

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

DOI: 10.31857/S0236200724040072

©2024 Т.С. ПАНИОТОВА, М.А. РОМАНЕНКО

УТОПИЯ КАК ФУТУРИЗАЦИЯ ИСТОРИИ: АСПЕКТЫ ДИСКУРСА



Паниотова Таисия Сергеевна – доктор философских наук, профессор, профессор Института философии и социально-политических наук. Южный федеральный университет. Российская Федерация, 344006 Ростов-на-Дону, ул. Большая Садовая, д. 105/42.
ORCID: 0000-0003-2529-9216
tspaniotova@sfedu.ru



Романенко Максим Андреевич – кандидат философских наук, доцент Института туризма, сервиса и креативных индустрий. Южный федеральный университет. Российская Федерация, 344006 Ростов-на-Дону, ул. Большая Садовая, д. 105/42.
ORCID: 0000-0001-6018-767X
mromanenko@sfedu.ru

Аннотация. В современных *utopian studies* различие между утопией как интенцией и утопией как нарративом уже не подвергается сомнению. Начиная с А. Свентоховского и Э. Блоха утопия трактуется как мечта, универсальное измерение культуры, духовный ориентир или желание, способное задавать смысл человеческому существованию. В статье показано, что хотя следы утопии как мечты о лучшем мире теряются в глубинах

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00743, <https://rscf.ru/project/24-28-00743/>

■■■■■■■■■■
**СИМВОЛЫ.
 ЦЕННОСТИ.
 ИДЕАЛЫ**
 ■■■■■■■■■■

истории, современные очертания она приобрела только в эпоху модерна, когда получила устойчивую привязку к будущему. Духовные предпосылки были сформированы западной секуляризацией, когда в результате разложения христианского видения истории, помещавшего рай в трансцендентное измерение, под сомнение была поставлена вся символическая картина мира средневекового общества, и прежние эсхатологические ожидания спасения стали вливаться в новые утопические меха. Суть утопии — земное совершенствование мира руками самого человека. Последующий расцвет утопии, связанный с включением в нее фактора времени, определялся масштабными социокультурными трансформациями, зачарованностью идеей прогресса и становлением исторического сознания. В результате утопия превращается из «места, которого нет» в «место, которого **еще** нет» (Э. Блох). Обращение авторов к концепции К. Мангейма позволило показать, что в различных исторических расширениях и деривациях утопии ее отношение ко времени складывалось различным образом, начиная с хилиастического растворения будущего в настоящем — до социалистически-коммунистического подчинения настоящего будущему (футуризация истории). Обе формы сохранили свою жизненность до наших дней, хотя футуризация истории в глобальном масштабе потерпела фиаско. Переживая кризисы, утопия продолжает жизнь в культуре, поскольку при всей своей (не)возможности она наделяет историю целями и идеалами и питает надежду на их достижение в будущем.

Ключевые слова: утопия, будущее, хилиазм, миллениаризм, история, Э. Блох, К. Мангейм, футуризация истории, темпорализация утопии.

Ссылка для цитирования: Паниотова Т.С., Романенко М.А. Утопия как футуризация истории: аспекты дискурса // Человек. 2024. Т. 35, № 4. С. 117–131. DOI: 10.31857/S0236200724040072

Следы утопии как мечты о лучшем мире теряются в глубинах истории, потому что утопия глубоко укоренена в природе человека и пронизывает всю культуру [Свентоховский, 1910; Блох, 1996]. «Возможно, мы можем рассматривать утопию, — отмечал Жан Сервье, — как то, что всегда предполагали ее авторы: форму мечты» [Servier, 1995: 18]. Что же касается утопического жанра, как совокупности текстов о совершенном обществе, то его появление связано с именем Т. Мора и произведением «Утопия». И как утверждал в этой связи немецкий философ Э. Блох, Мор придумал только слово «утопия», в то время как в философском смысле это «гораздо более широкое понятие» [Bloch, 1996: 14]. Блох пояснял: «Свести утопический элемент к концепции Томаса Мора или ориентироваться исключительно на нее было бы равносильно сведению электричества к янтарию,

слову, от которого происходит его греческое название... Более того: утопическое настолько мало совпадает с политическими фантазиями, что необходима *философия* во всей целостности..., чтобы, исходя из ее содержания, адекватно понять, что выражает слово утопия» [ibid.: 15].

Сегодня различие между утопией как универсальной интенцией («способом мышления», «функцией», «методом») и утопией как нарративом признается большинством ученых-утопистов. Помимо жанровых произведений, описывающих совершенные миры, в утопический тезаурус включаются различные культурные практики (арт-практики, архитектурные проекты и т.п.), общественные движения («практическая утопия», коммунитарные эксперименты), а также «утопический горизонт», представляющий собой «ансамбль артикулируемых ценностей, отсутствие которых в настоящем порождает движение в направлении их достижения» [Cerutti Guldborg, 1989: 185].

Справедливости ради следует признать, что к философскому осмыслению утопии помимо Блоха [Bloch, 1996; Блох, 1997] обращались Ф. Полак [Polak, 1973], К. Манхейм [Манхейм, 1994], Р. Левитас [Levitas, 2013], И. Желтикова [Желтикова, 2021], Т. Паниотова [Паниотова, 2023; Паниотова, 2022], М. Романенко [Романенко, 2020] и другие авторы. При этом особый интерес всегда вызывала тема «утопия и будущее». Сам Блох определял утопию как *«методический орган для Нового, концентрированное выражение того, что должно произойти»* [Bloch, 1996: 157]. Включение в понимание утопии фактора времени превратило ее из «места, которого нет» в «место, которого **еще** нет»: утопия — это лучшее будущее, достойное человека. Ф. Полак появление утопии на сцене истории называет «коперниканской революцией в образе будущего», а ее место определяет «между молотом будущего и наковальней настоящего» [Polak, 1973: 214]. Другие авторы говорили об утопической «экспансии будущего» или о «нападении из будущего на настоящее». Р. Левитас — одна из самых авторитетных современных ученых-утопистов — характеризует утопию как метод, суть которого в холистическом мышлении о возможном будущем и стремлении к «лучшему образу жизни», а аналитический потенциал метода заключается в адаптации мышления к «принципам и практикам этого будущего» [Levitas, 2013: 11]. В этом же смысле термин «утопия» будет использоваться в статье.

Возникает вопрос: всегда ли утопия как мечта о лучшем образе жизни была связана с будущим? Если нет, то когда эта мечта стала проецироваться на будущее и почему это произошло? Важно понять, является ли будущее единственно возможной темпоральной характеристикой мечты или же допустимы иные варианты?

Т.С. Паниотова,
М.А. Романенко
Утопия как футуризация истории: аспекты дискурса

ведет тебя в землю добрую, в землю, где потоки вод, источники и озера выходят из долин и гор, в землю, где пшеница, ячмень, виноградные лозы, смоковницы и гранатовые деревья, в землю, где масличные деревья и мед, в землю, в которой без скудости будешь есть хлеб свой и ни в чем не будешь иметь недостатка, в землю, в которой камни — железо, и из гор будешь высекать медь...» (Втор. 8: 7–9). Связующей нитью между земным Раем, лежащим в прошлом, и Раем грядущим является мессия, ведущий народ израильский через все потрясения, пережитые на «проклятой земле», в землю обетованную.

В христианстве, воспринявшем из иудаизма мессианизм и хилиазм, история начинает пониматься как обнадеживающее ожидание конечной цели, как приготовление будущей полноты времен, которым и будет тысячелетнее Царство Божие. Но здесь необходимо принять во внимание один нюанс, на который указывал С.Н. Булгаков. Он говорил о двух способах толкования хилиастической идеи — иудейском, чувственно-историческом, и христианском, спиритуалистическом. Только «для первого хилиазм есть цель истории, идеал прогресса, достигаемый в историческом развитии, следовательно, он всецело относится к будущему. Согласно второму, хилиазм принадлежит столько же будущему, сколько прошлому и настоящему, ибо тысячелетнее царство Христа и святых Его есть Церковь...» [Булгаков, 1997: 238]. Будущее оказывается открытым и неопределенным.

Нас будет интересовать первая разновидность хилиазма, а точнее, его секуляризированный вариант, распространившийся в Новое время, когда сама темпоральность обрела историческое качество. Немецкий историк Р. Козеллек приложил к исследованию исторической динамики темпоральных представлений категории «пространство опыта» и «горизонт ожиданий» [Козеллек, 2016]. Выступая, по сути, двумя модусами бытия, опыт и ожидание по-разному определяют порядок сочленения прошлого, настоящего и будущего. Кардинальное изменение мировоззренческой ситуации в Новое время выразилось в том, что «духовный *profectus* был вытеснен или заменен земным *progressus*. С этого момента стремление к возможному совершенству, ранее достижимому только в потустороннем мире, служило улучшению земного бытия, что позволяло отказаться от учения о Страшном суде в пользу риска открытого будущего» [там же: 161]. Развитие науки и техники, разложение сословной системы, Великие географические открытия, накопление капитала способствовали утверждению веры в прогресс, которая получила глубокое философское обоснование. Утверждается культурная ориентация на иное, более совершенное будущее, потенциальную возможность которого трудно было

Т.С. Паниотова,
М.А. Романенко
Утопия как футуризация истории: аспекты дискурса

■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■
**СИМВОЛЫ.
ЦЕННОСТИ.
ИДЕАЛЫ**
■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■

опровергнуть. Оказавшись в темпоральной перспективе, совершенство трансформируется из цели или состояния в сам путь развития, а избыток ожиданий превращает связанные с ними надежды и желания в результат постоянного совершенствования. Будущее становится тем пространством, где могут быть преодолены все трудности и решены все проблемы.

В таком социокультурном контексте возникает современная социальная утопия. Ее классические образцы — пространственные утопии — с их повествовательной структурой и соответствующим способом репрезентации, хотя и содержали намек на иное будущее, все же основывались на главенстве опыта. Через переживание пространства в этом случае создавался эффект правдоподобия и тотального контроля, в том числе и над временем. Но к концу XVIII века на земном шаре почти не осталось неизведанных территорий, ранее превосходно подходивших для реализации утопических предвосхищений. Ответом на новую ситуацию стало погружение утопии во временной континуум, которое Козеллек назвал ее «темпорализацией» [Koselleck, 2002: 84–99]. Утопия теперь перенеслась в будущее — бесконечно воспроизводимое пространство прогресса, понимаемого Кантом как «постоянного продвижения к лучшему» [Кант, 1994: 95–112].

Такая, казалось бы, чисто внешняя трансформация фундаментальным образом повлияла на саму утопию и изменила ее статус в европейской культуре. Козеллек пишет о двух важных сдвигах в этом отношении. Первый касается того, что теперь утопист выступает подлинным автором, творцом своего произведения. Его реальность не пространственная, а существует в сознании писателя, который сам отныне является авторитетом. Сюжетно это выразилось в появлении фигуры гражданина как писателя и писателя как гражданина — основного антропологического воплощения грядущего человечества. Второй сдвиг связан с появлением иных критериев убедительности, ведь попасть из плохого сегодня в лучшее завтра нельзя было просто так. «Утопия будущего, — пишет Козеллек, — существует за счет точек соприкосновения не только в сфере вымысла, но и в эмпирически исправимом настоящем» [Koselleck, 2002: 88]. При наличии цели и понимания того, что именно нужно исправить, это придает утопии деятельный импульс: желаемое здесь предстает декларацией реальности.

Таким образом, когда религиозная картина мира начинает рушиться, человек более не уповает на обещанное Царство Божие, он дополняет христианскую веру утопической надеждой на лучший мир на земле. Утопии, возникшие как мечта, а позже приобретшие форму идеальных моделей общественного устройства, придают смысл человеческому существованию. В определенных

исторических обстоятельствах они стали вдохновлять на борьбу и служить катализаторами движений, направленных на трансформацию устоявшихся социальных структур.

Фактор времени в вариациях утопии

К исследованию мышления и коллективных представлений через их соотнесение с социальным бытием в свое время обратился К. Манхейм. Его концепция представляет для нас интерес, поскольку позволяет показать различные вариации утопической темпоральности, сравнить их между собой и соотнести с историческим процессом.

Мангейм полагал, что через «духовные образования», к которым относится и утопия, но обязательно учитывая их «релятивность», можно понять неповторимый облик эпохи. Так, Манхейм дает типологию утопий современности, выделяя хилиазм анабаптистов, либерально-гуманистическую идею, консервативную идею и социалистически-коммунистическую утопию. В основу типологии он положил фактор времени, поскольку, считал он, «глубокая внутренняя структура сознания может быть наилучшим образом понята, если мы попытаемся вникнуть в присущее этому сознанию представление о времени, отправляясь от надежд, чаяний и целей данного субъекта» [Манхейм, 1994: 179].

Свой анализ Манхейм начинает с анабаптизма, в котором видит не только зародыш современных революционных движений, но и начало утопической ментальности. Существенной чертой анабаптизма и вообще всех хилиастических революционных движений было принятие революционного факта как ценности самой по себе, желание немедленно достичь своих целей и построить Царство Божие на земле. Томаса Мюнцера (1489–1525), вождя анабаптистов, также не устраивало тысячелетнее царство, отнесенное в далекое будущее. Он призывал к спонтанному взрыву революционной энергии с одной целью — завоевать его *в настоящем*. У анабаптистов, пишет Манхейм, «свободнопорящие или направленные на потусторонний мир чаяния внезапно обрели посястороннее значение, стали восприниматься как реализуемые **здесь и теперь** и наполнили социальные действия особой яростной силой» [Манхейм, 1994: 181].

Другое представление о времени содержало либерально-гуманистическое сознание. «Утопия либерально-гуманистического сознания есть “идея”», произвольно сконструированный идеал; это «формальная, проецированная в бесконечную даль и воздействующая на нас оттуда определенная цель, которая просто “регулирует”

Т.С. Паниотова,
М.А. Романенко
Утопия как футуризация истории: аспекты дискурса

хилиастической энергии любителей стихийного беспорядка и трактует революцию не как спонтанный оргиастический взрыв, а как организованную деятельность, подчиненную рациональной стратегии; как направленный процесс, который лишь в исторической перспективе завершается достижением поставленной цели. В этом, в частности, состоит основной корень соперничества между Карлом Марксом и Михаилом Бакуниным за монополизацию места своей утопии в рабочем движении во второй половине XIX века.

Кризис и возрождение утопии

Манхейм полагал, что победа марксизма над бакунизмом привела к краху оргиастического утопизма, но история распорядилась иначе. Обе утопические формы смогли выжить и в XX веке соединиться с ожиданиями преобразования общества, исходившими от наиболее обездоленных слоев общества. XX век проявил себя как бурное время, в котором, как писал Ф. Аинса, «одно лишь слово “революция” обещало разрешение всех проблем». Это были «годы радикальной критики капиталистической системы и “отмены” буржуазии, которой предстояло исчезнуть; разоблачения империализма и общества потребления; годы, когда мораль и политика казались одним целым, а молодежь превратилась в хранителя будущего и главного участника “прямых действий” настоящего, о чем свидетельствуют события 60-х гг. в Беркли, Мехико и Париже» [Аинса, 2012: 78] Эти и многие другие движения разворачивались под знаменами утопии и выливались на практике в оргиастический хаос с требованиями незамедлительного осуществления «невозможного». «Будьте реалистами, требуйте невозможного» — популярный лозунг французского мая.

Однако несмотря на периодические вспышки оргиастического утопизма, на значительном пространстве земного шара исторически доминировали социалистически-коммунистическая и либерально-гуманистическая утопии. В обществе победившего социализма события настоящего продолжали рассматриваться как подготовка и процесс строительства гармоничного и великопного коммунистического будущего. Будущее «экспериментировало в настоящем», настоящее оценивалось исходя из идеальных будущих целей, которые телеологически направляли все коллективные практики. Если поставить знак равенства между советским проектом и утопической идеей как таковой, то можно сказать, что утопическая «футуризация истории» здесь потерпела неудачу.

Т.С. Паниотова,
М.А. Романенко
Утопия как футуризация истории: аспекты дискурса

Конечно, события конца XX века не прошли бесследно для утопии. В итоге ее стали считать спутницей тоталитаризма, а внутри марксизма назревал кризис, оттолкнувший многих последователей либо ввергнувший в уныние остальных. На этот счет высказался современный теоретик Терри Иглтон, заметив, что «если и есть причина, по которой левые были встревожены концом коммунизма, то она, скорее, в том, что этот крах продемонстрировал огромную силу капитализма» [Иглтон, 2002].

В свою очередь, неудачной оказалась и попытка реализации либеральной утопии. Фрэнсис Фукуяма провозгласил «конец истории», заявив, что происходящее — это не просто конец холодной войны или прохождение определенного периода послевоенной истории, это конец истории как таковой, то есть конечная точка идеологической эволюции человечества и универсализация западной либеральной демократии как окончательной формы человеческого правления [Фукуяма, 1990]. Однако прогноз либерального идеолога, как известно, также потерпел фиаско.

Означает ли это, что в наступившей «эре пустоты» произошел крах утопии и ее остается только «выбросить в сундук» вместе с другими «обветшалыми идеологиями» [Аинса, 2012: 78]? Думается, нет. И мы в этой мысли не одиноки.

В современной гуманитаристике и даже в социально-политическом дискурсе утопия вновь обретает популярность. Ее реабилитация, конечно, потребовала определенных интеллектуальных усилий, направленных на переосмысление роли утопии в культуре и современном обществе. Так, А.В. Павлов в обзоре идей современных западных марксистов отмечает, что утопия хоть и понимается ими, в том числе представителями различных дисциплин, неодинаково, но тем не менее вновь завоевывает себе место, представляя в основном горизонт надежды [Павлов, 2021]. И на свет появляются исследования, демонстрирующие как практические, так и аналитические возможности такого представления. Понимая утопию операционалистски, как метод, Р. Левитас, например, выстраивает концепцию реконструкции альтернативного общества, позволяющую «расширить границы нынешних властных дискурсов об экономическом росте и экологической устойчивости» [Levitas, 2013: 11], А. Фриберг исследует экологическую и климатическую проблематику с ее взглядом на будущее [Friberg, 2022], а Э. Стейнфорт предлагает новый проект исторических исследований, направленный на изучение прошлых возможностей [Stainforth, 2021]. Перечень подобных инициатив и проектов можно еще долго продолжать, стоит хотя бы бегло обратиться к выходящим публикациям. Но наша цель не в этом.

Один из авторитетных сегодня теоретиков культуры и исследователей утопии Фредрик Джеймисон, комментируя концепцию Фукуямы, замечает: «Кроме того, сегодня достаточно сложно вообразить радикальную политическую программу без идеи системной инаковости, иного общества — а эту идею поддерживает, хотя и совсем слабо, только идея утопии. Разумеется, это не значит, что, стоит нам только возродить идею утопии, и мы тут же увидим основные контуры новой эффективной практической политики эпохи глобализации. Просто без новой утопии мы никогда не придем к видению новой политики» [Джеймисон, 2011].

Здесь следует вновь вспомнить мысль Блоха о том, что не стоит ограничивать утопию сферой политики. Утопия растворена во всей культуре, сопровождает всю историю человечества, а потому «ни историческое сознание, ни историческое действие не могут иметь полного смысла без учета утопии, как в начале, так и в конце истории» [Tillich, 1971: 296].

Карл Манхейм, рассуждая о том, что гипотетически в будущем могут исчезнуть и идеология, и утопия, замечает, что последствия этого исчезновения будут различны. Если исчезновение идеологии будет чувствительно лишь для определенных социальных слоев, то полное исчезновение утопии приведет «к изменению всей природы человека и всего развития человечества», «создаст статичную вещьность, в которой человек и сам превратится в вещь», полностью утратит способность не только творить историю, но и понимать ее [Манхейм, 1994: 219].

Рассмотрев генезис утопической традиции, выросшей из секуляризированной эсхатологии и получившей современные очертания в эпоху модерна, выявив разные аспекты философской рефлексии на утопическую футуризацию истории, можем сделать некоторые выводы:

1. Э. Блох, один из родоначальников философского дискурса об утопии, сформулировал два принципиально новых тезиса в понимании этого феномена: первый аспект касается необходимости различения утопических текстов (литературных, политических) и утопии как универсальной интенции, пронизывающей все человеческое бытие. Второй аспект — это включение в концепцию утопии фактора времени, в результате чего утопия превращается из «места, которого нет» в «место, которого **еще** нет», из идеального образа будущего в реальную возможность, перспективное пространство самореализации человека и осуществления самых смелых его ожиданий.

2. Избранный К. Манхеймом аспект исследования позволил осуществить корреляцию исторических трансформаций со сдвигами в утопическом сознании, а также разработать типологию

Т.С. Паниотова,
М.А. Романенко
Утопия как футуризация истории: аспекты дискурса

Abstract. In modern utopian studies, the distinction between utopia as an intention and utopia as a narrative is no longer in doubt. Beginning with Alexander Sventokhovskiy and Ernst Bloch, utopia has been interpreted as a dream, a universal dimension of culture, a spiritual landmark, or a desire that is capable of giving meaning to human existence. The paper shows that although the traces of utopia as a dream for a better world are lost in the depths of history, it acquired its current outlines only in the modern era, when it received a stable conjunction with the future. The spiritual prerequisites were formed by Western secularization. As a result of the decomposition of the Christian vision of history, which placed paradise in a transcendent dimension, the entire symbolic worldview of medieval society was challenged, and the former eschatological expectations of salvation were embodied in new utopian forms. The essence of utopia is the earthly perfection of the world at the hands of man himself. The subsequent flourishing of utopia, associated with the inclusion of the time factor in it, was determined by large-scale socio-cultural transformations, fascination with the idea of progress, and the formation of historical consciousness. Hence, utopia turned from a “place that does not exist” into a “place that does not exist yet” (Ernst Bloch). The authors’ appeal to the concept of Karl Mannheim made it possible to show that in various historical extensions and derivations of utopia, its relation to time developed in various ways – from the chiliastic dissolution of the future in the present to the socialist-communist subordination of the present to the future (futurization of history). Both forms have retained their vitality to the present day, although the futurization of history on a global scale has failed. Going through crisis, utopia continues to live in culture, because, with its (im)possibility, it gives history goals and ideals, as well nourishes hope for their achieving in the future.

Keywords: utopia, future, chiliasm, millenarianism, history, Ernst Bloch, Karl Mannheim, futurization of history, temporalization of utopia.

For citation: Paniotova T.S., Romanenko M.A. Utopia as the Futurization of History: Discourse Aspects // *Chelovek*. 2024. Vol. 35, N 4. P. 117–131. DOI: 10.31857/S0236200724040072

Литература/References

Аинса Ф. Утопия: альтернативные модели и формы культурного самовыражения в Латинской Америке. Новые основы утопии «из» и «для» Латинской Америки // *Латинская Америка*. 2012. № 8. С. 77–88.

Ainsa F. Utopiya: al'ternativnyye modeli i formy kul'turnogo samovyrazheniya v Latinskoi Amerike. Novye osnovy utopii “iz” i “dlya” Latinskoi Ameriki [Utopia: Counter Culture and Latin American Creativity. New Basis for a Utopia “from” and “for” Latin America]. *Latinskaya Amerika*. 2012. N 8. P. 77–88.

Блох Э. Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997.

Т.С. Паниотова,
М.А. Романенко
Утопия как футуризация истории: аспекты дискурса

- Паниотова Т.С. Онтология утопии: конструирование воображаемого пространства // Научная мысль Кавказа. 2023. № 3(115). С. 14–21.
- Paniotova T.S. *Ontologiya utopii: konstruirovaniye voobrazhaemogo prostranstva* [The Ontology of Utopia: Construction of Imaginary Space]. *Nauchnaya mysl' Kavkaza*. 2023. N 3(115). P. 14–21.
- Романенко М.А. Воображая будущее: прошлое в утопическом измерении // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2020. № 3(95). С. 35–43.
- Romanenko M.A. *Voobrazhaya budushcheye: proshloe v utopicheskom izmerenii* [Imagining the Future: the Past in Utopian Dimension]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv*. 2020. N 3(95). P. 35–43.
- Сен-Симон К.А. Избранные сочинения: в 2 т. / пер. с фр. под ред. и с коммент. Л.С. Цетлина; вступ. статья В.П. Волгина. Т. 2. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948.
- Saint-Simon K.A. *Izbrannyye sochineniya: v 2 t.* [Selected works: in 2 vol.], transl. from French and notes by L.S. Tsetlin, afterw. by V.P. Volgin. Vol. 2. Moscow; Leningrad: AN SSSR Publ., 1948.
- Свентоховский А. История утопии. Москва: В.М. Саблин, 1910.
- Sventokhovskiy A. *Istoriya utopii* [The History of Utopia]. Moscow: V.M. Sablin, 1910.
- Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 134–148.
- Fukuyama F. *Konets istorii?* [The End of History?]. *Voprosy filosofii*. 1990. N 3. P. 134–148.
- Bloch E. *The Principle of Hope*, trans. by N. Plaice, St. Plaice and P. Knight. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
- Cerutti Guldberg H. *De varia utópica. Ensayos de utopía (III)*. Bogotá: Publicaciones Universidad Central, 1989.
- Friberg A. Disrupting the Present and Opening the Future: Extinction Rebellion, Fridays for Future, and the Disruptive Utopian Method. *Utopian Studies*. 2022. Vol. 33, N 1. P. 1–17.
- Koselleck R. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Levitas R. *Utopia as Method: The Imaginary Reconstitution of Society*. London: Palgrave Macmillan, 2013.
- Polak F. *The image of the future*. Amsterdam: Elsevier Scientific Publ. Comp, 1973.
- Servier J. *La Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Stainforth E. Excavating the Future: Utopia as a Method of Historical Analysis. *Utopian Studies*. 2021. Vol. 32, N 3. P. 598–612.
- Tillich P. *Critique and Justification of Utopia*. Manuel F. E. (ed.) *Utopias and Utopian Thought*. Boston: Beacon Press, 1971. P. 296–309.

Т.С. Паниотова,
М.А. Романенко
Утопия как футуризация истории: аспекты дискурса

DOI: 10.31857/S0236200724040082

©2024 С.А. СЕРГЕЕВ, З.Х. СЕРГЕЕВА

ИЗМЕНЯЮЩАЯСЯ УТОПИЯ ИВАНА ЕФРЕМОВА: ОТ ПРОМЕТЕАНИЗМА К ЭКОЛОГИЗМУ



Сергеев Сергей Алексеевич — доктор политических наук, профессор, профессор кафедры политологии института социально-философских наук и массовых коммуникаций.

Казанский федеральный университет.
Российская Федерация, 420008 Казань, ул. Кремлевская, д. 18.

ORCID: 0000-0002-3654-8153

SASergeev@kpfu.ru



Сергеева Зульфия Харисовна — кандидат социологических наук, доцент кафедры государственного, муниципального управления и социологии института управления инновациями.

Казанский национальный исследовательский технологический университет.

Российская Федерация, 420015 Казань,
ул. К. Маркса, д. 68.

ORCID: 0000-0003-4820-5737

zhsergeeva@rambler.ru

Аннотация. Российский ученый-палеонтолог и писатель-фантаст Иван Антонович Ефремов (1908–1972) в своих романах «Туманность Андромеды» и «Час Быка» представил картину далекого будущего Земли. Но между изображенными в двух романах утопическими обществами есть ряд отличий (хотя в «Часе Быка» Земля будущего описана вскользь). В статье анализируется, что именно изменил Ефремов в своей второй утопии, и высказываются предположения, почему он это сделал.

В романе «Туманность Андромеды» изображено эгалитарное и анти-авторитарное общество физически и интеллектуально развитых людей, подобных героям и полубогам древности, которое активно преобразует природу. Отношение к природе как к объекту приложения человеком своих сил и ресурсу получило название прометеанизма (прометеанства). Последнему противопоставляется экологизм, заявляющий об исчерпаемости ресурсов и необходимости для человечества находиться в гармонии с природой. Прометеанистские черты утопического общества в «Туманности Андромеды», однако, сопровождаются важными оговорками, заставляющими усомниться в прометеанизме автора. В «Часе Быка» Ефремов твердо стоит на позициях экологизма, недвусмысленно предупреждая об опасностях прометеанизма, а его сильные и свободные герои убеждены в необходимости самоограничения, базирующегося на этической и, возможно, религиозной основе. Таким образом, романы И.А. Ефремова «Туманность Андромеды» и «Час Быка» показывают нам утопию в развитии (что обусловлено и изменением социально-политического контекста, и движением авторской мысли), стимулируя и сегодня появление новых идей в дискуссиях о постчеловечестве, прометеанизме и экофилософии.

Ключевые слова: утопия, прометеанство, прометеанизм, титанизм, экологизм, постгуманизм, «Туманность Андромеды», «Час Быка», Иван Ефремов.

Ссылка для цитирования: Сергеев С.А., Сергеева З.Х. Изменяющаяся утопия Ивана Ефремова: от прометеанизма к экологизму // Человек. 2024. Т. 35, № 4. С. 132–148. DOI: 10.31857/S0236200724040082

Иван Антонович Ефремов (1908–1972) — один из немногих российских мыслителей, кто еще в 1950–1960-е годы осознал и отобразил противоречие между двумя типами мировоззрений, которое и сегодня находится в центре дискуссий о гуманизме, постгуманизме и постантропоцентризме [Брайдотти, 2021: 94–95]. Эти типы мировоззрений — прометеанизм (в отечественной литературе также употребляется его синоним — прометеанство)¹ и экологизм. Для первого типа, восходящего к идеям эпохи Просвещения, преобразование человеком окружающей

С.А. Сергеев,
З.Х. Сергеева
Изменяющаяся
утопия Ивана
Ефремова: от
прометеанизма
к экологизму

¹ В англоязычной литературе имеют место два термина — *Prometheism* и *Prometheanism*. Переводить первый из них как «прометеизм» представляется не вполне корректным, поскольку «прометеизм» обозначает идеологию и основанный на ней политический проект, реализованный в межвоенные годы (1918–1939) во Второй Польской Республике и не имеющий отношения к рассматриваемой теме. В силу этого в данной статье используются термины «прометеанизм» и «прометеанство».

среды и самого человека представляется допустимым и даже необходимым, для второго же — покорение природы есть насилие над ней.

Указанное противоречие было осознано И.А. Ефремовым не сразу. Исследование, представленное в данной статье, имеет двойную цель: во-первых, выяснить, какие изменения вносил Ефремов в создаваемый им мир утопической Земли далекого будущего, и, во-вторых, как эти изменения и дополнения связаны с переосмыслением допустимости и необходимости покорения (или преобразования) природы и человека.

Термин «прометеизм» получил распространение относительно недавно. На рубеже 1970–1980-х годов эколог и философ Дж. Дрирек, полемизируя с Дж. Саймоном и его единомышленниками, доказывавшими, что ресурсы Земли фактически неограниченны и в случае удорожания или исчезновения какого-либо ресурса человечество неизменно находит ему замену [Simon 1981; *The Resourceful Earth*, 1984], назвал подобный взгляд «прометеизмом» [Dryzek, 2013: 52]. Ранее подобный взгляд именовался «корнукопианством» (от лат. *cornu copiae* — «рог изобилия») [ibid.; Simon, 1981]. Сам Дрирек отстаивал и развивал подход, ранее заявленный в докладе Римского клуба «Пределы роста»: при существующих тенденциях потребления ресурсов, загрязнения окружающей среды и демографического роста, по утверждению авторов доклада, человечество в течение ближайших нескольких десятков лет ожидает катастрофа [Meadows, 1972].

Главные черты прометеанского дискурса можно суммировать следующим образом: это представление о природе как о некоем «диком» или «необработанном» объекте, который надлежит подчинить человеческой воле ради извлечения ресурсов; убежденность в фактической неограниченности ресурсов Земли, что обеспечивает возможность постоянного роста производства для удовлетворения растущих потребностей человечества (которое ставится безусловно выше других живых существ и природы) и извлечения прибыли; восхищение возможностями человеческой техники и технологий [Dryzek, 2013: 59–63; Кондрашов, 2022: 15–16].

Возможно, радикальные экологи 1990-х годов, придав понятию «прометеизм» негативные коннотации, отталкивались от высказанной еще в середине 1950-х годов Г. Маркузе концепции репрессивной цивилизации, ставящей во главу угла тяжкий труд, производительность и прогресс путем подавления. Культурным героем такой цивилизации Маркузе объявил Прометей, противопоставив ему архетипы нерепрессивной цивилизации — Орфея и Нарцисса [Маркузе, 1995: 165–166].

Однако прометеанизм и прометеанский дискурс стали пониматься шире — не только как представление о фактической неограниченности ресурсов эпохи позднего индустриализма, но и как убеждение в необходимости и правильности неограниченного развития человечества, человеческого прогресса. Тем самым прометеанизм стал обозначением основной интенции проекта эпохи Просвещения и даже шире — прогрессизма Нового времени. К прометеанским мыслителям относили К. Маркса (что вызывало резкие возражения со стороны ряда марксистов, доказывавших антипрометеанский и экологический характер его идей) [Burkett, 1999; Кондрашов, 2022], А. Богданова [Саймиддинов, 2019] и даже западноевропейских алхимиков Средневековья и начала Нового времени, стремившихся к созданию искусственной жизни («гомункулусов») [Newman, 2004].

Прометеанские черты нетрудно обнаружить в утопическом романе палеонтолога и писателя-фантаста И.А. Ефремова «Туманность Андромеды», написанном (1955–1956) и опубликованном (1957) в годы первой «оттепели». Но во втором своем романе о далеком будущем, «Час Быка» (1961–1968), завершённом через одиннадцать лет после публикации «Туманности Андромеды», Ефремов уже резко осудил «прометеанский комплекс» современной цивилизации, сделав это почти синхронно с уже упомянутым докладом Римского клуба «Пределы роста».

Примечательно, что еще задолго до рассмотренной выше полемики по вопросам экологии религиозные философы и мыслители осуждали «титанизм» и «прометеанизм» («прометеизм») в силу понимания ими этого мировоззрения как «безудержного самоутверждения» личности-титана, богоборческого по своей сути и самоубийственного [Лосев, 2017: 49]. Литовский католический философ А. Мацейна в конце 1930-х годов осуждал «прометеевскую идею» за стремление утвердить божественность человека «только своими силами и своею волею» [Мацейна, 2019: 258]. Впоследствии, подробно рассматривая эволюцию прометеевского мифа в искусстве, А.Ф. Лосев отмечал, что Прометей — символ прогрессирующей цивилизации [Лосев, 1995: 190], и в завершение обзора образов Прометея в разные исторические эпохи резюмировал, что Прометей А. Скрябина — это Сатана [там же: 254]. В свою очередь А. Гачева и С. Семенова видели в прометеизме опасное проявление человеческой гордыни [Гачева, 2012: 33, 40; Семенова, 2020: 322].

Современные философы-акселерационисты оценивают концепцию прометеанизма по сравнению с религиозными мыслителями диаметрально противоположным образом. Задавая вопрос о том, может ли человек по своей воле изменять что-то

С.А. Сергеев,
З.Х. Сергеева
Изменяющаяся
утопия Ивана
Ефремова: от
прометеанизма
к экологизму

**СИМВОЛЫ.
ЦЕННОСТИ.
ИДЕАЛЫ**

в окружающем его мире и в себе самом, они отвечают утвердительно: да, может и должен. Так, абстрагируясь от экологических аспектов прометеанизма, Р. Брассье указывает на его атеистический и рационалистический характер: «Прометеанизм — это попытка участвовать в сотворении мира, не подчиняясь божественному проекту» [Brassier, 2014: 485]. Также Брассье полагает, что, несмотря на опровержения левых экологов, К. Марксом все-таки был заложен именно прометеанистский проект [ibid: 487].

Таким образом, прометеанизм становится еще одним поводом для раскола левых мыслителей: одни осуждают его как проект рыночно-капиталистический и неолиберальный, стараясь отвести от Маркса обвинения в прометеанизме, другие же, в частности акселерационисты, напротив, надеются на то, что успехи технологий, автоматизация и искусственный интеллект придадут левому движению новые силы, и рисуют утопическую картину «мира без труда» или «посттрудового мира» [Срничек, 2019].

Возможен — по крайней мере, теоретически — левый утопизм при отказе от прометеанизма. Подобный путь предлагается анархо-примитивистами. Однако сама левая идея при полном отказе от технологического прогресса начинает выглядеть куцей и ущербной. А возможен ли синтез левого утопизма, антипрометеанизма и технологического прогресса? Утопия И.А. Ефремова предполагает положительный ответ. Но выработка этого ответа не была ни одномоментной, ни быстрой.

Герои «Туманности Андромеды» зажигают над Землей искусственные солнца, чтобы изменить климат и уменьшить «ледяные шапки», существующие на Северном и Южном полюсах, прорывают каналы и прорезают горные хребты «для уравнивания циркуляции водных и воздушных масс» [Ефремов, 1959: 53]. Выпускные экзамены в школе заменены «подвигами Геркулеса» — практическими «трудными делами» (сегодня их назвали бы проектами), требующими напряжения физических и интеллектуальных сил и выполнявшимися под руководством наставников. Один из персонажей ефремовской утопии устроил водоснабжение рудника в Тибете, восстановил араукариевый лес в Южной Америке и уничтожил акул у берегов Австралии [там же: 68], другой должен был «расчистить и сделать удобным для посещения нижний ярус пещеры Кон-и-Гут», реконструировать древние танцы острова Бали, выяснить причины появления больших осьминогов у острова Тринидад и уничтожить их [там же: 193–194]. Также в «Туманности Андромеды» Ефремов делит живых существ на «полезных» и «вредных» — и уничтожение последних его не смущает (впрочем, тигров на Шри-Ланке — острове Забения — предполагается уничтожить лишь в том случае,

если они людоеды [там же: 276]). Титанической энергией и силой наделены главные герои романа: Эрг Ноор усилием воли пробуждается от анабиоза [там же: 34], а Дар Ветер, поборов депрессию, руководит сборкой спутника (как сегодня сказали бы, космической станции) «на высоте пятидесяти семи тысяч километров» над Землей [там же: 323]. И хотя слова «титан» или «Прометей» не произнесены, герои «Туманности Андромеды», цитируя «Аннабель Ли» Эдгара По, называют друг друга в шутку «ангелами неба» и «духами пучин» [там же: 317–318]. Впрочем, Веда Конг называет Дар Ветра богом, но это может быть естественным для влюбленной женщины восторженным эпитетом [там же: 128]. Светомузыкальная «космическая симфония» Зига Зора, которую слушает и смотрит Дар Ветер [там же: 200–202], явно напоминает «Поэму огня» («Прометей») А. Скрябина — такое «сближение» представляется вполне допустимым, учитывая влияние мистических и теософских идей как на Скрябина, так и на Ефремова [Лобанова, 2012: 20–27; Переписка, 2016: 699; Сергеев, 2020: 185–190].

Описываемое И.А. Ефремовым утопическое общество, где поклонение природы (и космоса) заменило войну, антиавторитарно и эгалитарно. Показывая его социальную организацию, писатель использовал нейрофизиологическую аналогию, уподобив основные управляющие структуры (Советы и Академии) центрам торможения и возбуждения (сдержки и противовесы, как принято говорить применительно к демократическому государственному устройству). При этом оказывается, что «главенства нет»: в ответ на вопросы молодого человека, который «везде ищет главенство», историк Веда Конг с улыбкой замечает, что это «опасный путь» и «великие начальники» прошлого «были самыми связанными и зависимыми людьми» [Ефремов, 1959: 230–231]. Данное общество широко практикует делиберативные механизмы выработки решений: еще не успев войти в Солнечную систему, экипаж звездолета «Тантра» слышит обращенное ко всем землянам приглашение к очередной дискуссии: «Все, кто думал и работал в этом направлении, все, обладающие сходными мыслями или отрицательными заключениями, — высказывайтесь!» [там же: 168].

Однако в «прометеанскую» симфонию «Туманности Андромеды» вплетаются совсем иные нотки. Уже в первой главе И.А. Ефремов показывает трагедию Зирды — планеты, население которой погибло вследствие радиоактивного загрязнения окружающей среды: «Столетия общее количество излучения могло увеличиваться кор за кором, как мы называем биодозы облучения, а потом сразу качественный скачок! Разваливающаяся наследственность, прекращение воспроизведения потомства, лучевые эпидемии...»

С.А. Сергеев,
З.Х. Сергеева
Изменяющаяся
утопия Ивана
Ефремова: от
прометеанизма
к экологизму

изобразил демографическую и экологическую катастрофу, постигшую населенную выходцами с Земли планету Торманс. Написание романа заняло у Ефремова семь лет (1961–1968), вместивших первые полеты человека в космос, расстрел в Новочеркасске, Карибский кризис, уход Н.С. Хрущева, «культурную революцию» в КНР, возникновение диссидентского движения и растущее разочарование советского общества в социализме. Почти одновременно с публикацией романа «Час Быка», в 1970 году, Дж. Форрестер по заказу Римского клуба разработал математическую модель развития человечества «World 1», результатом работы которой стал прогноз глобального коллапса в середине XXI века: рост численности населения Земли до 10–12 млрд человек и последующий катастрофический обвал до 1–3 млрд при резком снижении уровня жизни [Форрестер, 2003: 159–192]. Поскольку данный прогноз под названием «Пределы роста» был опубликован в 1972 году [см.: Meadows, 1972], он не мог повлиять на замысел «Часа Быка», но описание Ефремовым катастрофы на Тормансе совпадает с основными тенденциями прогноза, сделанного Форрестером и его командой. На замысел «Часа Быка» могла повлиять работа О. Хаксли «Возвращение в дивный новый мир» (1958), однако И.А. Ефремов, скорее всего, познакомился с ней уже после того, как у него сформировались концепция и сюжет романа [Переписка, 2016: 872].

Тема катастрофы вводится И.А. Ефремовым в роман постепенно: еще не высадившись на планете, земляне обнаруживают, что ее население уменьшилось на порядок по сравнению с оценками предыдущей экспедиции [Ефремов, 1970: 64]. Путешествуя по Тормансу, экипаж земного звездолета ретроспективно понимает масштабы катастрофы: «перебиты все звери, крупные птицы, выловлена рыба, съедобные моллюски и водоросли. Все это пошло в пищу во время катастрофического Века Голода. Погоня за количеством, за дешевизной и массовостью продуктов, без дальновидности, отравила реки, озера и моря. Реки высохли после истребления лесов и сильного испарения водохранилищ электростанций, за ними последовало обмеление и засоление озер» [там же: 209]. Рассказывая о прошлом, диктатор Торманса Чойо Чагас пафосно восклицает: «Восемьдесят лет Голода и Убийств!» — и обрушивается с обвинениями на ученых прошлого: «Они обещали, что планета может прокормить неограниченное количество людей, и совершенно не учли, что земля истощится задолго до назначенной ими предельной цифры. Не учли вреда химических удобрений, отравивших растения и почвы, не учли необходимости определенного жизненного пространства для каждого человека. Не понимая всего этого, они не постеснялись выступить

С.А. Сергеев,
З.Х. Сергеева
Изменяющаяся
утопия Ивана
Ефремова: от
прометеизма
к экологизму

с категорическими заключениями. И в результате вызвали страшную катастрофу» [там же: 281].

Но сквозь контуры мрачного глобального прогноза проступает иная катастрофа, свидетелем которой И.А. Ефремов был в детстве и отрочестве, — революция, гражданская война, голод и болезни. Текст романа «Час Быка» содержит множество намеков на российскую историю и современность — как тщательно зашифрованных, так и почти явных [там же: 174–175, 290–291]. Таким образом, Ефремов использует своего рода «двойную оптику»: оценивая вполне серьезно угрозу грядущей демографической и экологической катастрофы, он в то же время вводит в текст романа аллюзии на историю России и советскую действительность.

Тормансианская антиутопия, занимающая в романе «Час Быка» центральное место, отодвинула земную утопию на второй план. Но и тут И.А. Ефремов эпизодически показывает утопическую Землю будущего. Она изменилась, точнее, отдельные ее черты скорректированы. Это по-прежнему антиавторитарное и эгалитарное общество. Настолько антиавторитарное, что диктатор Торманса Чойо Чагас называет социальное устройство Земли «анархией» [там же: 86], а землян — «анархистами» [там же: 262].

Земляне в эпоху, описываемую в «Часе Быка», стали выглядеть еще совершеннее, а «чистота облика стала лучше выражена», чем в эпоху, что представлена в «Туманности Андромеды» [там же: 173]. «Вначале все пришельцы далекого мира казались тормансианам очень красивыми, но одинаковыми. Мужчины — высокие, с решительными крупными лицами, серьезные до суровости. Женщины — все с чеканно правильными мелкими чертами, идеально прямыми носами, твердыми подбородками, густоволосые и крепкие» [там же: 194]. Но если многие героини «Туманности Андромеды» еще помнят о своих этнических корнях (предки Дар Ветра были русскими, а Миико Эйгоро — японцами), то в «Часе Быка» члены экипажа «Темного пламени» уже не вспоминают, кто был среди их предков, — все перемешались.

В рацион астролетчиков «Туманности Андромеды» как «исключительное лакомство» входит консервированное «свежее мясо» [Ефремов, 1959: 100]³; земляне также едят мясо раптов — «птиц, заменивших домашних кур и дичь» [там же: 306]. В «Часе Быка» же подчеркивается, что на Земле «мало молочного скота... и совсем нет убойного, нет птицеферм и рыбных заводов», поскольку

³ «Свежее мясо» упоминается лишь в первом книжном издании «Туманности Андромеды» (1959). В более поздних изданиях «свежее мясо» было заменено «свежей кровью».

«нельзя достичь истинной высоты культуры», убивая животных для еды или научных экспериментов [Ефремов, 1970: 195].

К концу 1960-х годов И.А. Ефремов также пересмотрел прежние взгляды на допустимость истребления живых существ, считающихся вредными, поскольку исчезновение любого вида ведет к нарушению экологического равновесия [там же: 208].

Земляне в «Часе Быка» строго придерживаются этики ненасилия, даже если речь идет о собственных жизнях. Интерпретируя эпизод в Кин-Нан-Тэ, когда трое астролетчиков гибнут, отказавшись применить летальное оружие против банды так называемых «оскорбителей», С. Французов предполагает, что этика, которой они руководствовались, восходит к классическому буддизму [Французов, 2012: 37–38].

Мир «Туманности Андромеды» аскетичен, пожалуй даже чересчур: все имущество Дар Ветра помещается в «алюминиевый ящик с кругами выпуклых цифр и линейных знаков на крышке» [Ефремов, 1959: 188]. Это была сознательная позиция И.А. Ефремова, подчеркивавшего «необходимость существенно упростить обиход человека» [там же: 50]. Предложение Дар Ветра временно сократить потребности ради подготовки внеочередной звездной экспедиции также вполне укладывается в эту этику самоограничения [там же: 303]. В то же время такой аскетизм оттеняется в романе описанием типичных для утопий городов с «хрустальными перекрытиями» изгибающихся улиц, «опалесцирующими стенами» и широкими лестницами «между тысячами аркад» [там же: 182], а также того, как с других планет жителям этих городов доставляются «драгоценные камни и редкие растения» [там же: 303].

В «Часе Быка» земное общество гораздо богаче — по крайней мере, такое впечатление производят на тормансиан стереофильмы о жизни Земли. «Гриф Рифт [командир звездолета] решил больше не показывать щедрости родной планеты, чтобы не ранить гостей» [Ефремов, 1970: 194]. Аскетизм в обстановке личных помещений сочетается у жителей утопии LII века со свободой пользования информацией, разграничением мест для праздников и для уединения, возможностью строить любые жилища по собственному выбору [там же: 196–197]. Впрочем, квартиры рядовых тормансиан также выглядят весьма скромно (два-три цветка в вазе, дешевая статуэтка или чашка и «видеоприбор с мощным звукопередатчиком»), напоминая обстановку квартир обычных советских граждан 1960-х годов [там же: 289–290].

Утопия в «Часе Быка» осталась все той же, что и в «Туманности Андромеды», но сместились акценты. «Туманность Андромеды» была написана в тот момент, когда сталинизм (или, как писал сам

С.А. Сергеев,
З.Х. Сергеева
Изменяющаяся
утопия Ивана
Ефремова: от
прометеизма
к экологизму

И.А. Ефремов, «сталинщина» [Ефремов, 2022: 31]), казалось бы, остался в прошлом и можно было устремиться вперед, к обществу изобилия без классовых различий в надежде, что поток прогрессивных перемен увлечет за собой всех без исключения и изменит в лучшую сторону если не нынешнее поколение, то последующие. И хотя стилистика «Туманности Андромеды» порой сближается со «сталинистской эстетикой социалистического реализма» [Jameson, 2005: 189], сталинистские практики в романе решительно отвергаются. Это проявляется и в осуждении публичных наветов (Пур Хисс), оправдании опрометчивых поступков, совершенных с благой целью (тибетский опыт Мвена Маса), отрицании централизма как принципа управления, да и в самом обращении к утопической проблематике, отодвинутой с начала 1930-х годов фантастикой «ближнего прицела».

Вместе с тем И.А. Ефремов был сначала весьма осторожен в прогнозах, полагая, что на преобразование планеты и людей потребуется около трех тысяч лет, но в ходе написания романа сократил этот срок [Ефремов, 1959: 3]. При этом на описание быта героев ефремовской утопии не могла не повлиять, пусть косвенно, бедность советского общества 1950-х годов. «Час Быка» был начат в 1961 году, а писался в основном во второй половине 1960-х годов, в ситуации разочарования в «оттепели» и начавшегося разочарования в советском социализме — отсюда и большая социальная критичность этого романа, в котором утопический образ Земли отходит на второй план, хотя по-прежнему важен.

Как отмечалось выше, главный предмет спора между прометеистами и их оппонентами — может ли человек или человечество творить мир по собственному разумению, перешагивая границы того, что считается трансцендентно предписанным или божественно предопределенным, или какие-то ограничения все-таки существуют?

Резкие выпады И.А. Ефремова против христианской и иудейской религий в «Лезвии бритвы», казалось бы, дают основание идентифицировать его как атеиста [Ефремов, 1965: 139]. Более того, и в «Часе Быка» писатель замечает, что в Средние века христианская церковь фактически выполняла роль сатаны (организовала «охоту на ведьм») [Ефремов, 1970: 128], назвав карающего бога худшим изобретением человека [там же: 434–435]. Человек верующий, надеющийся лишь на бога, противопоставляется Ефремовым человеку с крепкой, бесстрашной психикой, служащей внутренним стержнем [там же: 75], а сама вера в бога, верховное существо, следящее за судьбами людей, характеризуется им в лучшем случае как «наивный пережиток пещерного

представления о мире», а в худшем — как «пережиток религиозного изуверства» [там же: 368].

Однако понимание религии, которое предлагает И.А. Ефремов в переписке, предполагает не веру в сверхъестественное, а убежденность в существовании причинно-следственных связей в мире: «Если же признавать некую причинную связь, назовите ее кармой, мировой механикой, эволюцией, развитием процесса, с определенными законами и порядками, то такой атеизм меня устраивает, но ведь это иначе называется теизмом такими людьми, как Рерихи» [Переписка, 2016: 1136]. Соответственно резкие антирелигиозные инвективы Ефремова оказываются отрицанием представления об антропоморфных и карающих богах. Отрицая антропоморфного бога, писатель полагает, что человеческие души подобны отдельным каплям, отделившимся от океана мировой души (Атман). «Падая обратно в океан, они неминуемо сливаются с океаном Атмана и не существуют как отдельные капли» [там же: 635]. Представления же Ефремова о трансцендентном близки представлениям индуизма, хотя и не тождественны им (тем более что проблематично говорить об индуизме как о единой религии).

Длительный, устойчивый интерес И.А. Ефремова к теософским учениям, идеям Е.П. Блаватской, Г.И. Гурджиева, Р. Штейнера, А. Безант (при всем критическом отношении к ним) и особенно высоко ценимых им Е.И. и Н.К. Рерихов, личные контакты с Ю.К. Рерихом [там же: 345], другими эзотериками [там же: 701, 1407], а также участие в распространении эзотерического самиздата [там же: 1256, 1274] позволяют говорить о нем не только как о писателе и ученом, но и как о человеке, сыгравшем значительную роль в становлении и развитии оккультного движения в СССР 1960–1970-х годов (подобного движению «Нью-эйдж» в Западной Европе и США того же времени) [Menzel, 2012: 152–153; Сергеев, 2020: 189–190].

Вышеозначенное объясняет, почему звездолет в «Туманности Андромеды» назван «Тантра» (а не «Весна» и не «Юность»), отчего Вир Норин, один из героев «Часа Быка» (являющийся *alter ego* автора), вспоминает о святых для любого землянина храмах Эллады, Индии и Руси [Ефремов, 1970: 410], а главе экспедиции землян Фай Родис снится одна из гималайских вершин с буддийским храмом перед ней и слышится звон титановых колоколов восстановленных «древних русских храмов» [там же: 248]. О том, какие формы примет религия у землян через три тысячи лет, будут ли у нее некие ритуалы и можно ли будет применить к ней понятие «культ», И.А. Ефремов умалчивает — вероятно, не только по цензурным соображениям. Но можно без сомнений говорить о том, что взятые из восточных религий определенные виды

С.А. Сергеев,
З.Х. Сергеева
Изменяющаяся
утопия Ивана
Ефремова: от
прометеизма
к экологизму

The Changing Utopia of Ivan Efremov: From Prometheanism to Ecologism

Sergey A. Sergeev

DSc in Political Sciences, Professor, Professor of the Department of Political Science, Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications.

Kazan Federal University.

18 Kremlevskaya Str., Kazan 420008, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-3654-8153

SASergeev@kpfu.ru

Zulfiya Kh. Sergeeva

CSc in Sociology, Associate Professor of the Department of State, Public Administration and Sociology, Institute of Innovation Management.

Kazan National Research Technological University.

68 K. Marx Str., 420015 Kazan, Russian Federation.

ORCID: 0000-0003-4820-5737

zhsergeeva@rambler.ru

Abstract. Russian paleontologist and science fiction writer Ivan Antonovich Yefremov (1908–1972) in his novels “Andromeda: A Space-Age Tale” and “The Hour of the Bull” presented a picture of the distant future of the Earth. But there are a number of differences between the utopian societies depicted in two novels (although the future of Earth is shown in “The Hour of the Bull” briefly). The article analyzes what exactly Yefremov changed in his utopia, and suggests why he did it. The novel “Andromeda: A Space-Age Tale” depicts an egalitarian and anti-authoritarian society, consisting of physically and intellectually developed people, similar to the heroes and demigods of antiquity, actively transforming nature. The attitude towards nature as an object of man’s application of his forces and a resource is called prometheanism, which is opposed to ecologism, which declares the exhaustibility of resources and the need for humanity to be in harmony with nature. The prometheanistic features of the utopian society in “Andromeda: A Space-Age Tale”, however, are accompanied by important reservations that make one doubt the author’s prometheanism. In “The Hour of the Bull” Efremov firmly stands on the position of environmentalism, unequivocally warns about the dangers of prometheanism, and his strong and free heroes are convinced of the need for self-restraint, based on an ethical and, possibly, religious basis. Thus, I.A. Efremov’s novels “Andromeda: A Space-Age Tale” and “The Hour of the Bull” show us a utopia in progress (which is due to both a change in the socio-political context and the movement of the author’s thought), stimulating today the emergence of new ideas in discussions about posthumanity, prometheanism and ecophilosophy.

Keywords: utopia, prometheanism, titanism, ecologism, posthumanism, “Andromeda: A Space-Age Tale”, “Hour of the Bull”, Ivan Yefremov.

С.А. Сергеев,
З.Х. Сергеева

Изменяющаяся
утопия Ивана
Ефремова: от
прометеанизма
к экологизму

For citation: Sergeev S.A., Sergeeva Z.Kh. The Changing Utopia of Ivan Efremov: From Prometheanism to Ecologism // *Chelovek*. 2024. Vol. 35, N 4. P. 132–148. DOI: 10.31857/S0236200724040082

Литература/References

- Батыгин Г.С.* «Социальные ученые» в условиях кризиса: структурные изменения в дисциплинарной организации и тематическом репертуаре социальных наук // *Социальные науки в постсоветской России / под ред. Г.С. Батыгина, Л.А. Козловой, Э.М. Свицерски. М.: Академический проект, 2005. С. 52–89.*
- Batygin G.S. “Sotsial’nye uchenye” v usloviyakh krizisa: strukturnye izmeneniya v distsiplinarnoi organizatsii i tematicheskom repertuare sotsial’nykh nauk [“Social Scientists” in Crisis: Structural Changes in the Disciplinary Organization and Thematic Repertoire of the Social Sciences]. *Sotsial’nye nauki v postsovetskoj Rossii* [Social Sciences in Post-Soviet Russia], ed. by G.S. Batygin, L.A. Kozlova, E.M. Sviderski. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2005. P. 52–89.
- Брайдотти Р.* Постчеловек / пер. с англ. Д. Хамис; под ред. В. Данилова. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2021.
- Braidotti R. *Postchelovek* [The Posthuman], transl. from Engl. by D. Khamis; ed. by V. Danilov. Moscow: Gaidar Institute Publ., 2021.
- Гачева А.И.* От творчества культуры к творчеству жизни (к истории эстетических исканий в Советской России конца 1910 – начала 1920-х годов) // *Вестн. Лит. ин-та им. А.М. Горького*. 2012. № 2. С. 31–47.
- Gacheva A.I. Ot tvorchestva kul’tury k tvorchestvu zhizni (k istorii esteticheskikh iskanii v Sovetskoj Rossii kontsa 1910 – nachala 1920-kh godov) [From the Creation of Culture to the Creation of Life (To the History of Aesthetic Quests in Soviet Russia in the Late 1910^s – Early 1920^s)]. *Vestnik Literaturnogo instituta imeni A.M. Gor’kogo*. 2012. N 2. P. 31–47.
- Ефремов И.А.* Лезвие бритвы. М.: Молодая гвардия, 1965.
- Yefremov I.A. *Lezvie b itvy* [Razor Blade]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 1965.
- Ефремов И.А.* Мои женщины: Рассказы; Письма. М.: Издатель Южневская С.А., 2022.
- Yefremov I.A. *Moi zhenshchiny: Rasskazy; Pis’ma* [Woman in My Life: Stories; Letters]. Moscow: Yukhnevskaya S.A. Publ., 2022.
- Ефремов И.А.* Туманность Андромеды. М.: Молодая гвардия, 1959.
- Yefremov I.A. *Tumannost’ Andromedy* [Andromeda: A Space-Age Tale]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 1959.
- Ефремов И.А.* Час Быка. М.: Молодая гвардия, 1970.
- Yefremov I.A. *Chas Byka* [The Hour of the Bull]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 1970.
- Лобанова М.Н.* Философ. Теург. Мистик. Маг: Александр Скрябин и его время. СПб.: Петроглиф, 2012.

- Lobanova M.N. *Filosof. Teurg. Mistik. Mag: Aleksandr Skryabin i ego vremena* [Philosopher. Theurgist. Mystic. Magician: Alexander Scryabin and His Time]. St. Petersburg: Petroglif Publ., 2012.
- Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. 2-е изд. М.: Искусство, 1995.
- Losev A.F. *Prob ema simvola i realisticheskoe iskusstvo* [The Problem of Symbol and Realistic Art]. 2nd ed. Moscow: Iskusstvo Publ., 1995.
- Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Академический проект; Культура, 2017.
- Losev A.F. *Eстетика Vozrozhdeniya* [Renaissance Aesthetics]. Moscow: Akademicheskii projekt; Kul'tura Publ., 2017.
- Кондрашов П.Н. Миф о прометеанстве Карла Маркса: анализ и критика // Антиномии. 2022. Т. 22, вып. 1. С. 7–43. DOI 10.17506/26867206_2022_22_1_7
- Kondrashov P.N. Mif o prometeanstve Karla Marksa: analiz i kritika [The Myth of Karl Marx's Prometheanism: Analysis and Criticism]. *Antinomii*. 2022. Vol. 22, Iss. 1. P. 7–43. DOI 10.17506/26867206_2022_22_1_7
- Маркузе Г. Эрос и цивилизация: Философское исследование учения Фрейда / пер. с англ. А.А. Юдина; общ. ред. А.А. Жаровского. Киев: Port-Royal, 1995.
- Markuze G. *Eros i tsivilizatsiya: Filosofskoe issledovanie ucheniya Freida* [Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud], transl. from Engl. by A.A. Yudin; ed. by A.A. Zharovskii. Kiev: Port-Royal Publ., 1995.
- Мацейна А. Падение буржуазии / пер. с литов. М.В. Медоварова; под ред. Т.Л. Ломакиной. СПб.: Владимир Даль, 2019.
- Matseina A. *Padenie br zhuazii* [Fall of the Bourgeoisie], transl. from Lithuanian by M.V. Medovarov; ed. by T.L. Lomakina. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2019.
- Переписка Ивана Антоновича Ефремова / авт.-сост. О. Еремина. М.: Вече, 2016.
- Perepiska Ivana Antonovicha Efremova* [Correspondence of Ivan Antonovich Efremov], auth. and compil. by O. Eryomina. Moscow: Veche Publ., 2016.
- Саймиддинов А.К. Прометеизм и философия Александра Богданова // Манускрипт. 2019. Т. 12, вып. 9. С. 85–89. DOI: 10.30853/manuscript.2019.9.17
- Saimiddinov A.K. Prometeizim i filosofiya Aleksandra Bogdanova [Prometheanism and the Philosophy of Alexander Bogdanov]. *Manuskript*. 2019. Vol. 12, Iss. 9. P. 85–89. DOI: 10.30853/manuscript.2019.9.17
- Семенова С.Г. Созидание будущего: Философия русского космизма. М.: Ноократия, 2020.
- Semenova S.G. *Sozidanie budushchego: Filosofiya russkogo kosmizma* [Creating the Future: The Philosophy of Russian Cosmism]. Moscow: Nookratiya Publ., 2020.
- Сергеев С.А., Кузьмина С.В. «Мы — земля»: проект тотальной конвергенции человечества и «настоящая наука» Ивана Ефремова // Ab Imperio. 2020. № 2. С. 171–202. DOI: 10.1353/imp.2020.0036
- Sergeev S.A., Kuz'mina S.V. "My — zemlya": proekt total'noi konvergenssii chelovechestva i "nastoyashchaya nauka" Ivana Efremova ["We Are the Earth": The project of Total Convergence of Humanity and "Real Science" by Ivan Efremov]. *Ab Imperio*. 2020. N 2. P. 171–202. DOI: 10.1353/imp.2020.0036

С.А. Сергеев,
З.Х. Сергеева
Изменяющаяся
утопия Ивана
Ефремова: от
прометеизма
к экологизму

ВРЕМЕНА. ПРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

DOI: 10.31857/S0236200724040092

©2024 Е.В. АФОНАСИН

СТРАННЫЕ НОВЫЕ МИРЫ БРУНО И ОРФИКИ



Афонасин Евгений Васильевич — доктор философских наук, профессор Высшей школы философии, истории и социальных наук. Балтийский федеральный университет им. И. Канта. Российская Федерация, 236041 Калининград, ул. А. Невского, д. 14.
ORCID 0000-0002-0623-0574
afonasin@gmail.com

Аннотация. Образы будущего в философии Платона так или иначе ассоциированы с прошлым. Именно таковы миф об Атлантиде, критские законы или реформированная полисная религия. Неоплатоники вплоть до эпохи Возрождения следовали по тому же пути, как это прекрасно показано еще Фрэнсис Йейтс в середине XX века [Yates, 1964], которая, впрочем, предпочитала включать платонизм в состав широко понятого ренессансного герметизма. Этот подход в настоящее время значительно пересмотрен [см., например: Gatti, 2011; 2017] и, что касается Джордано Бруно, интересным представляется сопоставить его восприятие «древней теологии» с орфикой. Действительно, в «Пепельной трапезе» (Cena de le ceneri) и «О бесконечности, вселенной и мирах» (De l'infinito, universo et mondi) Бруно развивает космологию множественных миров, во многом похожую на орфическую, в то время как в «Изгнании торжествующего зверя» (Lo spaccio della bestia trionfante) и «Кабале Пегаза» (Cabala del cavallo Pegaseo) он эксплицитно использует методологию

Работа выполнена при поддержке РНФ, проект № 22-18-00025, <https://rscf.ru/project/22-18-00025/>

переосмысления полисной религии, унаследованную платониками от орфических комментаторов. Я не утверждаю, что эти литературные параллели с орфической повлиали на Бруно непосредственно, однако сделанные в статье наблюдения, как представляется, могут помочь лучше понять генезис его философии.

Ключевые слова: орфика, пифагореизм, герметизм, кабала, образы будущего, философия Возрождения, множественность миров, полисная религия.

Ссылка для цитирования: Афонасин Е.В. Странные новые миры Бруно и орфики // Человек. 2024. Т. 35, № 4. С. 149–168. DOI: 10.31857/S0236200724040092

Atteso che non e' cosa nova, che non possa esser vecchia:
et non e' cosa vecchia, che non sii stata nova.
Giordano Bruno

Новое — это, в сущности, хорошо забытое старое, замечает Теофило в диалоге Джордано Бруно «Пепельная трапеза» (*Cena de le ceneri*) [Bruno, 2018: 42–43; Бруно, 2019: 60], добавляя, что так думал и Аристотель. Но это верно лишь потому, что истина всегда остается истиной, независимо от того, придерживаетесь ли вы халдейской или египетской мудрости, являетесь ли приверженцем «магов», орфиков или пифагорейцев. Важно не уподобиться тем «логикам и математикам», которые выступают противниками не столько древности, сколько самой истины, и их позиция проблематична не потому что она старая или новая — беда их в том, что они слепо придерживаются ложных предпосылок популярной философии (*presuppositi falsi de la comone et vulgar philosophia*) [Bruno, 2018: 28], поиск истины заменяя бесконечным истолкованием общеизвестных текстов и переводом их с одного языка на другой. Они видят, но не понимают. Именно от этого предостерегал пророк Тересий свою дочь Манто [ibid.]. Так незаметно «вслед за светлым днем древних мудрецов наступила мрачная ночь безрассудных софистов» («О бесконечности, вселенной и мирах», “*De l’infinito, universo et mondi*”, пер. А.И. Рубина) [Бруно, 2019: 253]. Но теперь настало время, пишет он далее, «срезанным корням» — прорасти, древностям — вернуться, а новому свету «сокрытых истин» — вновь зажечься «на горизонте нашего сознания» [Бруно, 2019: 286].

1.

Аристотель действительно думал подобным образом. Мы не знаем, какое место из произведений Стагирита имел в виду Бруно,

однако можем, например, вспомнить его знаменитое рассуждение о том, что «следами (ἐγκатаλείμματα), оставшимися, благодаря своей краткости и разумности, после того, как вся древняя философия погибла во вселенской катастрофе» можно считать пословицы и всевозможные мудрые изречения (Аристотель, фр. 8 Ross, Синесий, *Похвала безволосости* 22.85с)¹. Аналогичным образом Аристотель рассуждает и в *Метафизике* (1074b1–10). Описав теорию эпициклов Евдокса и Калиппа и объяснив, почему движение планет в его космологии является целью всякого движения и почему небо может быть только одно, он далее замечает, что еще с древнейших времен считалось, что божественное объемлет всю природу и каждое из светил представляет собой божество, причем для соблюдения законов и для выгоды людей это знание было облечено в форму мифов. Но если, отвлекшись от мифологии, попробовать увидеть в нем рациональное зерно, то мы поймем, что перед нами остатки того древнего искусства, которое изобреталось человечеством неоднократно и снова погибало, поэтому современное астрономическое знание можно считать остатками (λείψανα) прошлого [см.: Афонасин, 2017: 32]. Вглядываясь в космос, мы смотрим в прошлое и с точки зрения современной космологии, хотя и в другом смысле.

Развивая мысль Аристотеля, позднеантичный философ Филопон (Комментарий к *Введению в арифметику* Никомаха 1.1) отмечает, что Аристотель здесь имеет в виду своего рода этапы освоения «мудрости древних», которых он насчитывает пять. Действительно, после каждой глобальной катастрофы² цивилизация вновь возрождается, так как ничто не может исчезнуть бесследно, и пережившие катаклизмы люди вновь осваивают самое необходимое благодаря оставшимся навыкам, считая их древней «мудростью». На следующем этапе развития новой цивилизации и «по подсказке Афины» они открывают искусства, то есть разнообразные ремесла, делающие их жизнь не только сносной, но и удобной и красивой. Затем (вполне в духе мифа Протагора из одноименного диалога Платона) они упорядочивают общественную

¹ Здесь и далее стандартная рубрикация классических авторов приводится по TLG [Thesaurus Linguae Graecae]. Переводы мои, если не указано иное.

² «Ведь следует знать, что люди гибнут разными способами — от болезней и голода, из-за землетрясений и войн, или по другим причинам, но, кроме того, из-за более ужасных катаклизмов, подобных тому, который случился, как говорят, во времена Девкалиона...». Далее Филопон рассказывает историю о мифическом потоке, в результате которого спаслись лишь немногие. Так, Дардана смыло потоком на острове Самофракии и унесло туда, где находится Троя (цитируется Гомер, *Илиада* 20.215–218).

■■■■■■■■■■
ВРЕМЕНА.
НРАВЫ.
ХАРАКТЕРЫ
■■■■■■■■■■

жизнь и создают «законы, связующие полис». Именно этим прославились семь мудрецов, каждый из которых внес тот или иной вклад в формирование политической мудрости³. Следом, в четвертых, обеспечив себя всем необходимым, они научились с пользой проводить свободное время, на досуге занимаясь творчеством и изучая окружающий мир. Так возникли неутилитарные искусства и наука о природе, а поэты, художники и ученые мужи также заслуженно стали называться мудрецами. Ну и, наконец, в-пятых, «они приложили это слово к божественному, надмирному и совершенно неизменному, и назвали это знание высшей мудростью».

Эта сравнительно развернутая теория представляет собой результат длительных размышлений античных мыслителей о человеческой истории, восходящих по крайней мере ко временам Ксенофана (ок. 540–537 до н.э.), который полагал, что суша периодически поглощается морем и вместе с нею весь человеческий род благодаря природному процессу смешения воды и земли, что доказывают ракушки, которые находят не только на земле, но и даже высоко в горах (Ипполит, *Опровержение всех ересей* 1.14.5–6; 21 А 33 DK). Эти процессы, вторит ему Аристотель в *Метеорологике* (351b10–12), происходят очень медленно, настолько, что целые народы успевают появиться на свет и прекратить свое существование, поэтому мы их не замечаем, однако это так, что нетрудно эмпирически продемонстрировать, если внимательно изучить, например, отложения в дельте Нила или же в Арголиде. В самом деле, тогда окажется, что весь нижний Египет, по сути, возник из ила, который несет великая река, а Аргос, по преданию, во времена Троянской войны был болотистым, тогда как Микены процветали. Ныне же холм, на котором расположены Микены, высох, тогда как долина Аргоса весьма плодородна (352a10–15). Правда, замечает далее Аристотель, эти природные изменения и катаклизмы указывают лишь на локальные изменения в разных местах мира, в то время как сам космос остается неизменным, ведь он неизмеримо больше земли (352a26–30)⁴. Эллинистические философы, в особенности перипатетики, существенно развили эту теорию. Например, согласно Варрону (*О земледелии* 2.1.3–5),

³ Эту идею подробно развил ученик Аристотеля Дикеарх (фр. 36–38 Mirhadi), который также считал, что мудрость в те века была связана со свершением добрых дел и различными практическими познаниями, в основном, полезными для полиса. По его мнению, мудрецы «были просто разумными людьми и законодателями» (Диоген Лаэртий, *Жизни философов* 1.40).

⁴ Бруно подробно пересказывает все это в заключительном диалоге «Пепельной трапезы», дополняя рассуждения Аристотеля современными ему климатическими наблюдениями [Бруно, 2020: 114–116].

«...независимо от того, было ли начало рождения животных, как думали Фалес Милетский и Зенон Китийский, или же никакого начала не было, как считали Пифагор Самосский и Аристотель из Стагиры, человеческая жизнь необходимо должна была постепенно (*gradatim*) распространяться с незапамятных времен (*a summa memoria*) до наших дней, как пишет Дикеарх, и самый ранний этап был естественным (*naturalem*), когда люди жили лишь тем, что неизменно и непринужденно давала земля. От этого этапа они перешли к следующему, пастушескому (*pastoriciam*) <...> Наконец, на третьем этапе от пастушеской жизни они перешли к земледельческой (*a vita pastorali ad agri culturam*), сохранив многое из того, чего они достигли на предыдущих этапах, и затем в течение длительного времени продвигались (*processerunt*) на этом этапе до тех пор, пока не достигли нашего времени».

Нечто подобное пишет и неоплатоник Порфирий в трактате *О воздержании* (4.2.1–9), также соглашаясь с тем, что на каждом из этапов человеческой истории люди, наиболее преуспевшие в полезных, нужных или просто прекрасных делах, по праву считались мудрецами. Приведу, наконец, еще одно свидетельство, в полной мере раскрывающее смысл этой теории (Ватиканский кодекс 435; Плутарх или Цецилий, *Римские апофтегмы*, *Hermes* 27 [1892] 119.37–120.26 Arnim): «Древние римляне, о мой славный друг Себосис, не желали казаться мудрецами, поэтому они не стремились приобрести эту репутацию мастерскими речами или пронизательными и убедительными речениями (апофтегмами), подобными тем, что изрекали некоторые эллины — тем, которым затем верить начали больше, чем оракулам: “ничего сверх меры”, “следуй богу”, “береги время”, “познай себя”, “поручись — жди беды” и тому подобным, возможно, и полезным для тех, кто им следует, а также приятным и привлекательным благодаря краткости и красоте слога. Напротив, Дикеарху они вовсе не казались мудрыми мужами, так как древние не “преследовали мудрость” одними лишь словами. Мудрость в те времена, как он думал, была связана со свершением (*ἐπιτήδευσις*) добрых дел, и лишь со временем было развито искусство произнесения публичных речей. Теперь каждый, говорящий убедительно, считается великим философом, в древности же таковым считался лишь добродетельный человек, даже если он и не занимался составлением замечательных публичных речей. Ведь они [древние] не спрашивали, следует ли заниматься публичными делами в городе (заниматься политикой, *πολιτεύεον*) и как именно, а просто подобающим образом вели городскую жизнь (*ἐπολιτεύοντο*), [и не спрашивали,] следует ли создавать семью, но женились как положено и совместно жили со своими женами. Таковы, продолжает

■■■■■■■■■■
ВРЕМЕНА.
ПРАВЫ.
ХАРАКТЕРЫ
 ■■■■■■■■■■

он, дела мужей и свершения мудрецов, а составление апофтегм — это пошлое занятие. Мне кажется, что твои праотцы были именно такими. Они стремились быть добрыми и достигали этого на деле, отнюдь не действуя в соответствии с теми краткими и благозвучными речениями, что придуманы ради того, чтобы показать свою исключительность, — и даже не знали о них. Каждый раз исходя из практических соображений (*λογισμοῖς*), они использовали для этого слова, подходящие случаю, пусть и не специально придуманные краткие изречения, но все же хорошие, если рассмотреть их смысл, не обращая внимания на слог, а также если учесть их полезность в конкретных случаях».

Однако кто эти предшественники и учителя современного человечества? Эллинистический историк Мегасфен в сочинении *Об индусах* полагал, что «все, сказанное древними о природе, было уже ранее высказано неэллинскими философами, отчасти индийскими брахманами, отчасти так называемыми сирийскими евреями». Это изолированное свидетельство сохранил нам раннехристианский философ Климент Александрийский (*Строматы* 1.72.4), который и сам, с опорой на «пифагорейца» Филона и «перипатетика» Аристобула, во всех подробностях доказывал, что носителем этой «высшей мудрости» был еврейский народ⁵.

Египетский («герметический») след в этой традиции можно возвести непосредственно к Платону (*Федр* 274c–275b)⁶, однако развитие идея получила в неоплатонизме, после Плотина и, особенно, Ямвлиха, а в позднеантичной традиции, в частности, в глазах средневековых греческих, сирийских и арабских теологов ключевой носитель египетской мудрости Гермес стал не только египетским планетарным божеством, но и «пророком». Именно так пишет о нем христианский сирийский писатель девятого века

⁵ Подробнее об этой традиции [см.: Ridings, 1995]. О влиянии Филона на Климента [см.: Ноек, 1988].

⁶ По словам Платона, до Сократа дошла «молва» о древнем египетском божестве, символом которого была птица ибис. Обычно Платон видоизменяет традиционные мифы, приспособливая их к собственным целям, либо создает новые (подробнее о мифотворчестве Платона [см.: Tofighian, 2016], а также комментированное собрание мифов из его диалогов: [Partenie, 2004]), однако в данном случае он специально подчеркивает, причем дважды, «историчность» сообщения. Неоплатоник Гермий (схолии 2 и 45 к *Федру* 99.4–8; 176.5–15 [Litwa, 2019]), указывает на то, что, как и «Сивиллы», «Гермесеы» не раз приходили на землю, причем этот последний в Египет приходил трижды, потому и называется Трижды Величайшим. Так что, заключает Гермий, «Платон приводит исторические сведения, так как Гермес... жил в этом мире дважды как философ и в третий раз сам сообщил об этом». Подобный ход рассуждений типичен для античной и средневековой литературы и не исключено, что эта популярная теория о тройном воплощении Гермеса восходит в конечном итоге к Платону.

Феодор Абу Курра. По его словам, именно Гермеса следует считать своего рода универсальным учителем человечества, так как он жил задолго до возникновения всех известных ныне религий. В коранической традиции эта фигура соотносилась с пророком Идрисом, а в иудейской — с Енохом. Если отвлечься от неизбежных в данном случае вариаций, в их представлении Гермес-Идрис-Енох был таинственным путешественником, лично посетившим все небесные сферы и передавшим знание о них людям, а значит перипатетическая философия и астрономия Птолемея переставали, в соответствии с такими воззрениями, быть греческими изобретениями, но возводились к незапамятным временам.

Переводу первых четырнадцати трактатов *Герметического корпуса*, над которыми флорентийский платоник Марсилио Фичино начал работать в 1463 году, предшествовал интерес к фигуре Гермеса со стороны почти всех за редким исключением средневековых философов, от Фомы Аквинского до Томаса Брадвардина. Можно без преувеличения утверждать, что следующее после Фичино столетие стало наиболее «герметическим» в истории западноевропейской мысли, что отражают два издания греческого текста *Герметического корпуса* в 1554 и 1574 годах, новый перевод герметики Франческо Патрицы (1591), монументальные комментарии Лефевра д'Этапля (1494), Франческо Джоджи (1625 и 1536), Ганнибала Росселя (1580) и других филологов, философов и теологов, но более всего опусы Роберта Фладда (1574–1637) и Михаэля Майера (1568–1622). Лишь после уничтожающей филологической критики Исаака Казобона (1559–1614) и доктринального анализа Марена Мерсена (1588–1648), Пьера Гассенди (1592–1655), Ренэ Декарта (1596–1650) и других философов семнадцатого века, герметика довольно быстро была вытеснена на окраину научной и философской мысли, сохранив, разумеется, свою привлекательность в качестве «окультурной науки» для менее скрупулезных умов.

Но вернемся к Фичино. «Историческую» перспективу он очерчивает в предисловии к своему переводу «Пимандра», также отмечая, что Гермеса следует считать не только философом и теологом, но и пророком, предсказавшим приход христианства. Внуком Меркурия [Гермеса] Трисмегиста он называет старшего Меркурия, который в свою очередь был внуком астролога Атланта, брата естествоиспытателя Прометея, процветавших тогда, когда родился Моисей. Этот Гермес обучил теологии Орфея, за ним последовал Аглаофем, потом Пифагор с Филолаем, так что этот последний стал учителем великого Платона. Впоследствии Фичино исключил Филолая и поставил перед Гермесом Зороастра, однако

сути дела это не меняет [Copenhaver, 1992: xlviii]⁷. Главная мысль остается неизменной: все новое — это по-прежнему хорошо забытое старое.

2.

Бруно ходит среди этих мыслителей, охотно используя наиболее популярные интеллектуальные течения своего века для развития собственных представлений о мире и человеке, поэтому нас не должно удивлять то, что ключевую идею Бруно также можно возвести к «древним теологам», таким как орфики. Уникальное для всей античной доксографии свидетельство об этом возникает в контексте обсуждения космологических представлений Гераклида Понтийского. Этот ученик Платона, известный своими оригинальными астрономическими воззрениями [Афонасин, 2020: 58], настаивал на беспредельности космоса (ἄλειρον, Стобей, *Антология* 1.21.3а), а каждую звезду считал отдельным миром, причем, по сообщению Аэтия, такого же мнения придерживались и орфики⁸. Это изолированное свидетельство присутствует в доксографическом своде в контексте обсуждения вопроса о том, какова по природе материя звезд — огненная она, воздушная, эфирная или, скажем, металлическая? Гераклиду (и пифагорейцу Океллу) доксограф приписывает теорию о том, что Луна представляет собой «землю, окруженную мглой (ὀμίχλη)» (Аэтий 2.25). Учитывая то, что известно о Гераклиде (Аэтий 3.2), «мгла» — это не только облака, но и различные небесные явления, вроде гало и комет, вполне в духе метеорологии Аристотеля. Ну и конечно все доксографы согласны с тем, что каждый из этих миров управляется каким-либо божеством (Цицерон, *О природе богов* 1.13.34, Минуций Феликс, *Октавий* 19.9).

Разумеется, это не означает, что источником великого прозрения Бруно, также считавшего, что уникальный малый космос на каждом из небесных тел непрерывно воссоздается тем или иным божеством, образуя динамичную и разнообразную вселенную, заселенную самыми разными существами, обитающими во всевозможных мирах, непременно были «*prisca theologia*»,

⁷ О Фичино [см.: Howlett, 2016]. О роли «древних теологов» в философии эпохи Возрождения [см.: Heiser, 2011].

⁸ «Гераклид и пифагорейцы считают каждую звезду [=планету] космосом, который включает в себя землю, воздух и эфир в беспредельном эфире. Это мнение содержится также в орфических писаниях. Ведь и они делают космосом каждую звезду» (Аэтий, Мнения философов 2.13.15, текст и комм. [Mansfeld, Runia, 2020: 905, 914]).

наиболее почитаемыми из которых, безусловно, считались орфики. Однако точно так же не был им и опирающийся на древних астрономов Коперник, который, по собственным словам Бруно, был скорее «математиком», нежели «естествоиспытателем», из-за чего ему так и не открылись «тайные глубины», которые одни лишь позволяют ученому раз и навсегда отказаться от «пустых и бесплодных спекуляций» (*vane inquisitioni, La cena de le ceneri*) [Bruno, 2018: 28; Бруно, 2019: 53–54]. Но все же, как пишет Бруно тут же, именно Коперник стал тем «посланником небес», который возвестил восход «солнца истинной древней философии», так что античная астрономическая мысль, появившаяся еще до всевозможных сфер, эпициклов, деферентов и эквантов, вдруг обрела в устах Ноланца новое рождение.

«Землю, нашу кормилицу, он расположил вертящейся на оси, простирающейся через весь мир (*ἰλλομένην δὲ τὴν περὶ τὸν διὰ πατὸς πόλον τεταμένην*), и сделал ее хранительницей и творцом дня и ночи — древнейшим и почтеннейшим из божеств, когда-либо рожденных во вселенной (*ἐντὸς οὐρανοῦ*)», — так пишет Платон в своем великом космологическом трактате (Тимей 40b8–c3). Ему вторит, правда, из собственных и несколько отличных соображений Гераклид (Аэтий 3.13), тогда как Филолай полагает, что Земля «совершает обороты вокруг [центрального] огня по наклонной орбите, подобной той, по которой движутся Солнце и Луна» (там же). Разумеется, философ XVI века лучше подготовлен к принятию теории о движениях Земли математически и идеологически, однако неизменным остается увлечение Бруно различными теориями о небесном путешествии души, сближающими его с платонизмом, и тогда небесное тело («другая земля») представляется естественной целью данного путешествия, а Платон с его топографией этой «другой земли», подробно описанной в *Федоне* (109a сл.)⁹, — естественным источником. Напомним, Сократ в этом диалоге сначала настойчиво замечает, что путь в Аид душа не в силах пройти в одиночку. Именно поэтому ей свыше предоставляется проводник, и за этим гением разумно последовать, даже если путь, по которому он предложит пойти, сложен и неприятен, так как в противном случае душе предстоит долго блуждать в одиночестве, «во всяческой нужде и стеснении, пока не исполнятся времена, по прошествии коих она силой необходимости водворяется в обиталище,

⁹ Текст и общий анализ мифа: [Partenie, 2004: 40 sq.; Tofghian, 2016: 111 sq.]. Некоторые авторы прямо называют миф орфическим и пифагорейским [Kingsley, 1995: 109], другие стремятся прочесть его в контексте философии самого Платона [Pender, 2012].

■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
ПРАВЫ.
ХАРАКТЕРЫ**
■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■

когого заслуживает» (108с, пер. С.П. Маркиша). С древнейших времен проводником душ в Аид считался Гермес, но также и Дионис, как это показано на орфической вазе из Толедо. Кроме того, как широко известно, служители орфического культа снабжали своих приверженцев специальными подробными инструкциями — так называемыми золотыми табличками¹⁰.

Что это за «земля»? Как и у Бруно (и в отличие от многих современных ему астрономов, включая Коперника), она свободно висит в пространстве, не нуждаясь ни в какой опоре или поддержке, вроде воздуха. Так что, если теперь платоновский аргумент о том, что занимающая центральное положение земля никуда не падает в силу изотропии пространства, дополнить средневековой герметической формулой, согласно которой центр вселенной везде, а периферия нигде, то он отлично подойдет для миров Бруно.

Далее в диалоге Сократ отмечает, что подлинную землю мы не видим лишь потому, что живем подобно рыбам, которые живут в море, лишь иногда высовывают голову и видят иной мир, отличный от их мира. Аргумент во многом напоминает знаменитый миф о пещере из *Государства* (514а–517а). «Но если бы кто-нибудь все-таки добрался до края или же сделался крылатым и взлетел ввысь, то, словно рыбы здесь, у нас, которые высовывают головы из моря и видят этот наш мир, так же и он, поднявши голову, увидел бы тамошний мир» (109е), похожий на разноцветный мяч (то есть додекаэдр, одно из знаменитых Платоновых тел), сшитый из двенадцати кусков кожи, играющий яркими и чистыми цветами, пурпурным, золотистым, белоснежным и др. Именно такой должна представляться, согласно Сократу, «иная земля» каждому, кто сможет взглянуть на нее со стороны. Присмотревшись, можно увидеть, что там также цветут сады, текут реки, и обитают живые существа, в том числе люди, вот только реки там чисты, природа совершенна и не подвержена тлену, а прекрасный климат, сочетающийся зной и прохладу в нужной пропорции, обеспечивает здоровье жителей и продляет их жизнь (111а–б). Вместе с Кингсли [Kingsley, 1995: 106–107] предположу, что Сократ здесь представляет себе образ «иной земли», а не просто идеализированный образ нашей, как это часто утверждается.

Как бы там ни было, после Платона до Бруно немногие пытались посмотреть на Землю со стороны, обнаружить себя «на Солнце,

¹⁰ О табличках [см.: Graf, Johnston, 2007; Bernabé, Jiménez San Cristóbal, 2008; Edmonds, 2011]. Перевод табличек, иллюстрацию и релевантную библиографию см. в моей предыдущей работе: [Афонасин, 2023]. Платон подробно обсуждает этих орфических прорицателей в *Государстве* 364б–е.

Луне и других светилах, как если бы люди были их первоначальными обитателями» [Бруно, 2019: 56]. В третьем диалоге «Пепельной трапезы», в контексте обсуждения видимых размеров удаленных светящихся тел, он проводит мысленный эксперимент, снабжая свое рассуждение рисунком, сначала описывая вид Земли по мере подъема наблюдателя над ее поверхностью, а затем, правда уже на примере Луны, вид небесного тела по мере удаления от него на большое расстояние [Бруно, 2019: 83–85]. Другие земли представляются Бруно похожими на нашу (хотя и не обязательно столь же удобными для жизни), тогда как звезды — подобными Солнцу [Бруно, 2019: 89]. Следом он переходит к обсуждению вышеупомянутого места из *Федона* (109а сл.) Платона и соответствующих разделов *Метеорологии* Аристотеля [Бруно, 2019: 92]¹¹. Действительно, учитывая накрывающие нас воздушные массы, мы, обитающие на поверхности Земли, в действительности должны считаться живущими не «на ней», а «в ней», окруженные воздухом подобно рыбам в воде. Не имея возможности покинуть свою стихию, мы не в силах подняться даже в более чистое воздушное пространство, где обитают «более счастливые животные»,¹² и вынуждены довольствоваться лишь своим воображением, которое помогает нам представить то «единое небо, называемое пространством и лоном, в котором имеется много звезд», так что «Луна, Солнце и другие бесчисленные тела держатся в этой эфирной области так же, как и Земля, и не нужно верить в другое основание, на которое опирались бы эти великие животные, участвующие в составе мира, который является истинным субъектом и бесконечной материей, бесконечной божественной и действующей силой» (пер. Я.Г. Емельянова) [Бруно, 2019: 101, ср.: 107]¹³. «Их орбиты, — продолжает Бруно, — намного большие,

¹¹ См.: Аристотель, *Метеорология* 340 b, 351a, и другие места, где Аристотель проводит аналогии между явлениями природы и физиологией животных. Бруно также неоднократно подчеркивает, что каждый мир — это одушевленный живой организм [Бруно, 2020: 115].

¹² То есть боги. Эту идею Бруно развивает со ссылкой на комментатора Аристотеля Александра Афродисийского, который полагал, что гора Олимп настолько возвышается над нашим миром, что там воздух неподвижен и пепел жертвенных животных остается нетронутым многие годы. Это поверье было распространено в античности, и авторы эпохи Ренессанса нередко его повторяли. См. комментарий Х. Гатти к этому месту диалога: [Бруно, 2018: 266].

¹³ Сама вселенная, как неоднократно подчеркивает Бруно, едина, бесконечна, и неподвижна, не возникла и не может исчезнуть, включает в себя все противоположности и т.д. См., например, начало пятого диалога «О причине, начале и едином» (*De la causa, principio e uno*) [Бруно, 2020: 196], где это подробно формулируется в духе поэмы Парменида (фр. 8 DK), а также «О бесконечности, вселенной и мирах» (*De l'infinito, universo et mondi*) [Бруно, 2020: 224, 228 и др.].

не видны», но узнать об этом можно лишь путем длительных наблюдений, «которые не начаты и не продолжаются, так как в такие движения никто не верил, не исследовал их и не предполагал» [Бруно, 2019: 108]¹⁴. И снова Бруно повторяет, что виновата в этом Аристотелевская наука, тогда как Гераклит, Демокрит, Эпикур, Пифагор, Парменид и Мелисс об этом догадывались. Нужно лишь правильно прочесть дошедшие до нас фрагменты досократиков, чтобы понять, как именно все эти бесчисленные тела движутся в беспредельном эфире¹⁵.

3.

«Если бы Платон, решивши написать о богословии афинян, затем почувствовал отвращение к нему и вменил им в вину все эти сказки о ссорах между богами и песни о том, как одни боги совокупляются со своими детьми, а другие пожирают их, и как дети мстят за это своим отцам, а братья — братьям, и все тому подобное; если бы, говорю я, Платон взял и открыто осудил все эти истории, то он, как мне кажется, сам спровоцировал бы афинян на дурные дела, и они убили бы его так же, как ранее Сократа. Однако вместо того, чтобы выбрать жизнь в ущерб истине, он нашел способ сохранить как жизнь, так и истину. Выразив мнение афинян устами Евтифрона, человека хвастливого и глупого, к тому же совершенно не сведущего в богословии, устами Сократа он говорил сам, в типичной для него манере рассуждая и опровергая других» (Нумений, фр. 23 des Places, Евсевий, *Приготовление к Евангелию*, XIII, 4, 4–5, 2).

¹⁴ Другие планеты же, соответственно, не видны, так как «незаметны для нас вследствие большой отдаленности их, или вследствие их небольшой величины» по сравнению со звездами, вокруг которых они движутся по своим орбитам («О бесконечности, вселенной и мирах» [Бруно, 2020: 254]).

¹⁵ Последующее рассуждение Бруно о роли эфира в движении тел, конечно же, весьма архаично, но до Ньютона оно и не могло быть правильным. Что же касается непонимания влияния Луны на приливы, то не понял этого и Галилей. Бруно последовательно развивает идею целевой причины, говоря о стремлении всех тел к собственному благу (что естественно, если все они живые организмы), без каких-либо внешних двигателей. Наряду с Платоном, Аристотелем, Платином и Николаем Кузанским, Орфей, Эмпедокл и Пифагор выступают в качестве источника его представлений о первых элементах и уме в «О причине, начале и едином» [Бруно, 2020: 151, 153, 204], Демокрит и Эпикур, предсказуемо, — о природе материи [Бруно, 2020: 166, 240], упоминаются в разных местах и контекстах также Анаксагор, Сократ [Бруно, 2020: 175; Бруно, 1949: 519], стоики [Бруно, 2020: 176, 232], Ксенофан, Пиррон и академики [Бруно, 1949: 506] и др. О месте атомистов в философии Бруно: [Визгин, 2007].

Так платоник Нумений из Апамеи (конец II века) в своей книге «О позорном, согласно Платону» (Περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἄλορρήτων) описывает позицию афинского философа по отношению к полисной религии¹⁶. Ноланский философ, как мне кажется, полностью бы с ним согласился. Для нас же важно отметить, что, как и в предыдущем случае с космологией, методологический принцип «спасения мифов» также естественнее всего возвести к орфике¹⁷.

В своем итальянском диалоге «Изгнание торжествующего зверя» (Lo spaccio della bestia trionfante) Бруно стремится выполнить именно такую задачу. Здесь он, по словам Н. Ордине, предварительно «освободив Землю от оков геоцентризма, а Вселенную — от ограничивающих ее пределов... теперь намеревается воссоединить (religare) человека с человеком посредством создания такого культа, который благоприятствовал бы сплоченности общества» и в то же время освобождал его от «разрушительного безумия педантов-теологов» [Ордине, 2008: 155]. Он не стремится «спасти явления». Его задача — радикальная их реформа и полное обновление. Н. Ордине подробно исследует контекст создания диалога, полагая, что он стал откликом автора на грозные религиозно-политические события современности, обсуждаемые также в «Мемуарах» хорошего знакомого Бруно дипломата Мишеля де Кастельно и в «Рассуждениях о бедствиях нашего времени» поэта Ронсара [Ордине, 2008: 157 сл., особ. 161].

Примечательно, что, хотя по замыслу самого Бруно, новая космология не находит почти никакого отражения в диалоге, центральной для него оказывается орфическая идея «поглощения» мира Зевсом и последующего «воссоздания» его в каждой отдельной частице макро и микромира. Зевс (Юпитер), говорит Бруно в предисловии к диалогу, «изображен у нас управителем и двигателем неба, чтобы дать понять, что в каждом человеке можно видеть некий мир, некую вселенную, где Юпитер, вседержитель,

¹⁶ В современном антиковедении дискуссия по этому поводу задана великолепными трудами Люка Бриссона [Brisson, 2000; 2008]. Из более новых работ особенно значима вторая часть книги Доминика О'Мары [O'Meara, 2017]; рецензия: [Афонасина, 2018]. Представления Платона об «идеальной религии для идеального полиса» подробно рассмотрены в серии работ Анны Афонасиной [Афонасина, 2020; 2022]. Последнее из этих исследований посвящено трансформации образа Диониса, прочитываемое в орфическом и мистериальном контексте.

¹⁷ Лучший (и древнейший) пример — это, конечно, Папирус из Девени, в котором неизвестный комментатор орфических стихов стремится объяснить подлинный смысл инцеста Зевса с его матерью, сестрой и дочерью. Перевод текста папируса, комментарий и соответствующую библиографию см. в моих работах: [Афонасин, 2008; 2023].

символизирует собою свет разума, который судит и правит, который раздает приказания и места добродетелям и порокам в этом чудесном здании» (пер. А. Золотарева) [Бруно, 1997: 25]. Юпитер управляет духовной субстанцией, началом, которое обеспечивает созидательное и согласованное действие, подобно тому, как это делает кормчий на корабле или глава домохозяйства в доме [Бруно 1997: 21]. Мы видим, что Бруно хорошо знаком платонический постулат о субстанциональности высшей части души, несводимости ее лишь к телесной связности, «которая через разложение целого обращается в ничто вместе со своим составом» (там же: 23).

Именно она подобна фонарю, расположенному «на корме нашей души», ведь с ее помощью всякое разумное существо начинает свое духовное возрождение, изгнав пороки, попирающие в нас божественное начало¹⁸.

Итак, Зевс (Юпитер) созывает небесный совет для того, чтобы вынести на нем решения, которые привели бы к морально-правовой реформе на небесах, способствующей последующему всеобщему улучшению нравов¹⁹. Событие это он решил приурочить

¹⁸ Ср. [Бруно, 1997: 26], а также место из «О причине, начале и едином» [Бруно, 2020: 153]. Используемые им метафоры развивают миф из *Федра* в неоплатоническом ключе. Ср., например, Ямвлих (О душе, фр. 16 Finamore–Dillon): «Перемещение (фордс) корабля зависит от совместных усилий рулевого и ветра, хотя необходимы также и другие [условия], без которых корабль не сдвинется, однако рулевой и ветер сами по себе представляют собой важнейшие причины, без которых движение невозможно. Так же и душа использует все тело и управляет его действиями, используя тело в качестве инструмента (ὄργανον) или транспортного средства (ὄχημα), однако она способна и на собственные движения, и свободные души, отделившиеся от сложного живого существа, осуществляют (ἐνεργεῖσθιν) сущностную жизнь души, боговдохновенную (ἐνθουσιαστικὴν), нематериально разумную (τῶν ἀύλων νοήσεων), словом, ту, что связывает нас с богами». Ср. также следующее рассуждение Нумения (фр. 18, Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 18, 24): «Кормчий корабля, плывущего по волнам, возвышается над кормой и управляет судном со своего места, хотя его взор и ум устремляются ввысь, в небесный эфир; определяя свой курс по небу, он плывет внизу по морю. Точно так же и демиург, прочно связав материю гармонией, так, чтобы она не смогла разболтаться и заблудиться, сам располагается над ней, как в корабле над водой. Правя гармонией, он направляет ее с помощью идей, и вместо неба созерцая высшего бога, который притягивает его взор, обретает способность суждения (κριτικὸν) от созерцания, а устремление (ὀριμητικὸν) — от своего желания».

¹⁹ Идея такого небесного совета встречается еще в месопотамской литературе, где бог Ану созывает собрание богов, дабы они могли «спросить друг друга» и тем самым разрешить спорные вопросы [Франкфорт и др., 1984: 131–132]. Но в данном случае мы должны вспомнить миф из *Политика* Платона, где рассказывается о «кормчем вселенной», который, завершив свои дела «отпустил кормило» и ушел на свой «наблюдательный пост», предоставив космосу возможность вращаться по велению судьбы и по собственному желанию (τότε δὲ τοῦ παντὸς ὁ μὲν κυβερνήτης, οἷον πηδαλίων οἰακὸς ἀφέμενος, εἰς τὴν αὐτοῦ περιωπλήν

к годовщине победы над Гигантами. Эта победа олимпийских богов над первородными стихийными силами, приведшая к более упорядоченному обществу, описывается как Гесиодом (*Теогония* 881–885) [см.: Radcliffe, 2018], так и в орфических поэмах, например, в так называемой теогонии Иеронима²⁰.

Когда Уран низверг своих детей в Тартар, это вызвало недовольство их матери Геи. По ее наущению их сын Кронос, оскотив своего отца, занял место верховного правителя. Но история повторилась: сын Кроноса и Реи Зевс также низверг своего отца, выйдя победителем в десятилетней битве как с самими Титанами, так и с пришедшими к ним на помощь Гигантами. Орфический характер этой истории подтверждает и последующее развитие мифа — растерзание Титанами сына Зевса Диониса Загрея, испепеление их Зевсом и создание людей из пепла Титанов, смешанной с кровью бога (Павсаний, *Описание Эллады* 8.37.5). В эллинистической и римской литературе битва богов с порождениями Урана и Геи Титанами (титаномахия) обычно уже отождествляется с последующей за ней битвой олимпийцев с Гигантами (гигантомахией), поэтому Бруно не различает этих мифологических событий. Ему важен их смысл [см.: Бруно, 1997: 46, и др.]. По точному замечанию Ордине [Ордине, 2008: 170], «годовщина отсылает к событиям, имеющим огромное сходство с религиозными войнами», так как «гиганты воспринимаются как надменные бунтовщики, дерзнувшие нарушить существующий порядок и ввергнуть все

ἀπέστη, τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἰμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία, 272ε). Так же, говорится далее, поступили и все остальные боги. Но космический «автопилот» работал плохо, в результате космос, «увлекаемый противоположными стремлениями» и «сотрясаемый мощным внутренним сотрясением» направился по гибельному пути в сторону «древнего беспорядка». Поэтому-то, видя такое положение дел, высшее божество, оно же — метафора главенствующей части души человека — «вновь берет кормило и направляет все большое и разрушенное по прежнему свойственному ему круговороту».

²⁰ Орфика, фр. 82 Vernabé (57+58 Kern, Афинагор, *В защиту христиан* 18, 6): «Небо (Уран) совокупилось с Землей (Геей) и произвело дочерей — Клото, Лахесис и Атропос (Κλωθὴ Λάχεσις Ἄτροπος), и сыновей — Сторуких (Ἐκατόυχηρας) Котта, Гига и Бриарейя (Κόττος Γύγης Βριάρεων), а также киклопов Бронта, Стеропа и Арга (Βρόντης Στερόλην Ἄργην). Сковав, он [Уран] низверг их в Тартар, узнав, что его собственные отпрыски лишат его власти». И в другом месте (фр. 83 Vernabé, 57 Kern, Афинагор, *В защиту христиан* 18, 6): «Госпожа Земля (Гея) породила Небесных юношей («Уранидов»), которых также именуют Титанами, так как они отомстили огромному звездному Небу (Урану)». Дальнейшая история по сообщению христианского апологета II века развивалась так (фр. 84 Vernabé, 58 Kern, Афинагор, *В защиту христиан* 20, 3): «... Дела же их, как им кажется, они описали в точности — и как Кронос отсек половой член своего отца и сбросил его с колесницы, и как стал детоубийцей, поглощая своих детей мужского пола, и как Зевс, сковав своего отца, низверг его в Тартар, подобно тому, как Уран своих сыновей, и как боролся за власть с Титанами».

в урну, избирающей руке в итоге попало лишь одно из этих восьми или десяти»? Почему бы не сделать так, говорит Фортуна, чтобы мудрецов было больше, чем глупцов, добродетельных больше, чем порочных, а истина открылась как можно большему числу людей? Иначе получается, что щедрой рукой раздавая жребии врачей и земледельцев, музыкантов и моряков, богиня крайне редко снабжает их любознательностью и трудолюбием, талантом и мужеством. Но ведь все должно быть наоборот, и лишь тогда избравший жребий врачевателя человек станет подлинным мастером своего дела, кормчий безопасно доставит пассажиров и грузы в порт, а пожелавший стать правителем, невзирая на все соблазны, останется порядочным человеком. Иначе, говоря словами Платона, — «это вина избирающего, бог не виновен» (*Государство* 617e), или, в формулировке Бруно: «Ошибка не в том, что был избран государь, а в том, что им был избран негодяй»²².

Е.В. Афонасин
Странные новые
миры Бруно и
орфики

Bruno's Strange New Worlds and the Orphics

Eugene V. Afonasin

Doctor of philosophy, Professor of the Higher school of philosophy, history and social sciences.

I. Kant Baltic Federal University.

14, A. Nevsky Str., Kaliningrad 236041, Russian Federation.

ORCID 0000-0002-0623-0574

afonasin@gmail.com

Abstract. Images of the future in Plato's philosophy are in one way or another associated with the past. Such are the myth of Atlantis, the Cretan laws or the reformed polis religion. Neoplatonists up to the Renaissance followed the same path, as beautifully shown as early as Frances Yates (1964) in the mid-twentieth century, who, however, preferred to perceive Platonism as part of the widely understood Renaissance Hermeticism. This approach has now been considerably revised (cf., e.g. Gatti 2011 and 2017) and, as far as Giordano Bruno is concerned, it is interesting to compare his perception of "ancient theology" with Orphicism. Indeed, in his "Cena de le ceneri" and "De l'infinito, universo et mondi" Bruno develops a cosmology of multiple worlds, in many ways similar to Orphic, while in *Lo spaccio della*

²² Идея восходит еще к мифу Протагора из одноименного диалога Платона, где великий абдерит рассуждает о том, что дарованная людям богами практическая премудрость (ἡ ἐντεχνον σοφία) и ремесленное искусство (ἡ δημιουργικὴ τέχνη) недостаточны для того, чтобы они жили мирно и счастливо: «Тогда Зевс, опасаясь, как бы не вымер весь наш род, послал Гермеса принести людям чувства стыда (αἰδῶ) и справедливости (δίκην), дабы стали они основами порядка (κόσμοι) для городов и теми узами (δεσμοί), что порождают дружбу» (*Протагор* 322c).

Afonasina A.S. Kak Dionis popal v dialogi Platona i zanyal tam vazhnoe mesto? [How Dionysus Got into Plato's Dialogues and Occupied such an Important Place in Them?]. *Intellektual'nye traditsii v proshlom i nastoyashchem* [Intellectual Traditions: Past and Present]. 2022. Issue 6. P. 233–252.

Бруно Дж. Диалоги: пер. с итал. М.: Изд-во политической литературы, 1949.

Bruno G. *Dialogi* [Dialogues], transl. from Italian. Moscow: Political Literature Publ., 1949.

Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя / пер. с итал. А. Золотарева. Самара: Агни, 1997.

Bruno G. *Izgnanie torzhestvujushego zverya* [The Expulsion of the Triumphant Beast], transl. from Italian by A. Zolotarev. Samara: Agni Publ., 1997.

Бруно Дж. Избранное: пер. с итал. Самара: Арт-Лайт, 2020.

Bruno G. *Izb annoe* [Selected Works], transl. from Italian. Samara: Art-Lait Publ., 2020.

Визгин В.П. Идея множественности миров. М.: ЛКИ, 2007.

Vizgin V.P. *Ideya mnozhestvennosti mirov* [Many-world Theory]. Moscow: LKI Publ., 2007.

Ордине Н. Граница тени. Литература, философия и живопись у Джордано Бруно / Пер. с итал. А. Россиуса. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.

Ordine N. *Granitsy teni. Literatura, filosofiya i zhivopis' u Giordano Bruno* [The Borders of Shadow. Literature, Philosophy and Arts in Giordano Bruno], transl. from Italian by A. Rossius. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publ., 2008.

Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / пер. с англ. Т.Н. Толстой. М.: Наука, 1984.

Frankfort H., Frankfort H.A., Wilson J., Jacobsen Th. *V preddeverii filosofii. Dukhovnye iskaniya drevnego cheloveka* [Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man], transl. from English by T.N. Tolstaya. Moscow: Nauka Publ., 1984.

Bernabé A. *Poetarum epicorum Graecorum testimonia et fragmenta*. Stuttgart: Teubner, 2004–2007. Pars. II. Fasc. 1 (2004), 2 (2005), 3 (2007).

Bernabé A., Jiménez San Cristóbal A.I. *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*. Leiden: Brill, 2008.

Brisson L. *Plato the Myth Maker*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Brisson L. *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

Bruno G. *Opere italiane*, a cura di Giovanni Aquilecchia, Nuccio Ordine, Nicola Badaloni. Milano: UTET, 2006.

Bruno G. *The Ash Wednesday Supper. A New Translation of "La cena de le ceneri" by H. Gatti*. Toronto: University of Toronto Press, 2018.

Copenhaver B. *Hermetica*. The Greek *Corpus Hermeticum* and the Latin *Asclepius* in a new English translation. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Edmonds R. III. *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Finamore J., Dillon J. *Iamblichus, De anima*. Leiden: Brill, 2002.

Е.В. Афонасин
Странные новые
миры Бруно и
орфики

- Gatti H. *Essays on Giordano Bruno*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Gatti H. *Giordano Bruno. Philosopher of the Renaissance*. London: Routledge, 2017.
- Graf F., Johnston S.I. *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London: Routledge, 2007.
- Heiser James D. *Prisci Theologi and the Hermetic Reformation in the Fifteenth Century*. Malone, TX: Repristination Press, 2011.
- Hoek A. van den. *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis*. Leiden: Brill, 1988.
- Howlett S. *Marsilio Ficino and His World*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- Kern O. *Orphicorum fragmenta*. Berlin: Weidmann, 1922 (repr. 1963, Dublin–Zürich, 1972).
- Kingsley P. *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and the Pythagorean Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Litwa M.D. *Hermetica II*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Mansfeld J., Runia D. *Aetiana V: An edition of the reconstructed text of the Placita with a commentary and a collection of related texts*. Leiden: Brill, 2020.
- O'Meara D. *Cosmology and Politics in Plato's Later Works*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Partenie C. *Plato. Selected Myths*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Pender E. The Rivers of Tartarus: Plato's geography of dying and coming-back-to-life. *Plato and Myth. Studies on the use and status of Platonic myths*, C. Collobert, P. Destrée, F. Gonzalez (eds.). Leiden: Brill, 2012. P. 199–233.
- Radcliffe G. Deviant Origins: Hesiod's *Theogony* and the Orphica. *The Oxford Handbook of Hesiod*, C.L. Alexander, S. Stephen (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2018. P. 225–242.
- Ridings D. *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*. Goeteborg: Goeteborg University Press, 1995.
- Thesaurus Linguae Graecae. *TLG® Digital Library*. URL: <https://stephanus.tlg.uci.edu/canon.php> (date of access: 25.07.2024)
- Tofighian O. *Plato and philosophy in Platonic dialogues*. London: Palgrave MacMillan, 2016.
- Yates F. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

©2024 Д.В. ШУЛЯТЬЕВА

НАРРАТИВЫ БУДУЩЕГО В СОВРЕМЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И КИНО: ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ МНОЖЕСТВЕННОСТИ АЛЬТЕРНАТИВНЫХ МИРОВ



Шулятьева Дина Владимировна — кандидат филологических наук, доцент школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000 Москва, ул. Мясницкая, д. 20.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7498-7395>
dshulyatyeva@hse.ru

Аннотация. В 2000–2020 годах в литературе и кино получает распространение тот тип повествования, который отдельные исследователи (К. Боде, Ф. Майфер-Менхард, С. Домш, К. Синглс) предлагают называть «нарративами будущего». Подобные нарративы отличны от предшественников (нарративов прошлого) проблематизацией фабулы, события, самого понятия повествования; они перераспределяют соотношение актуального и виртуальных миров внутри себя, делая ставку на множественность альтернативных возможных миров, отношения между которыми представляются сложными, неопределенными. Специфичен и читательский/зрительский опыт, моделируемый такими нарративами, поскольку они не только формируют образ будущего повествовательно (не тематически), но и транслируют это темпоральное переживание зрителю. Создание темпорального переживания, его динамика могут быть рассмотрены в том числе в энактивистской перспективе, задействованной нарратологами в последнее десятилетие. Нарративы будущего производят телесное воздействие, имитирующее непосредственность,

К рассмотрению иерархии возможных миров внутри повествований исследователи обращаются начиная с 1980-х годов. Явно большее внимание они уделяют нарративам XIX — начала XX века, оставляя в стороне развитие повествовательности на рубеже XX–XXI веков. Для описания нарративной множественности миров предлагаются разные понятия. Так, М.-Л. Райан говорит о «встроенных нарративах» [Ryan, 1986; 1991], понимая под ними те повествовательные элементы, которые указывают на все нереализованное в пределах рассказанной истории. Таким «нереализованным» могут оказываться желания, намерения, воспоминания, иллюзии, фантазии героев, а также указания на альтернативные варианты развития событий. «Встроенные нарративы», по Райан, описывают прежде всего персонажей и их представления об альтернативных версиях будущего. Дж. Принс же, развивая идеи Райан, распространяет исследование возможных миров уже на всю повествовательную форму (не ограниченную только персонажами). Вслед за Принсом более подробно иерархию актуальных и альтернативных возможных миров в повествованиях XIX–XX веков рассматривает Х. Данненберг. В фокусе внимания исследовательницы — контрфактуальные элементы повествования, которые позволяют утвердить множественность миров внутри него, обеспечивая и сюжетную динамику, и создание правдоподобия, а также наделяются множеством иных функций [Dannenberg, 2008]. Данненберг не рассматривает нарративы последних десятилетий, но ее размышления можно продолжить, связав специфику функционирования возможных миров в современных нарративах с особенностями нарративов прошлых столетий, прочертив преемственность одних по отношению к другим и зафиксировав различия в их функционировании. Скажем, множественность миров характерна как для современных повествований, так и для повествований предшествующих эпох, при этом их соотношение разнится и меняется принципиально, попутно трансформируя представление и о внутреннем устройстве повествования, и о том, как это повествование может быть описано.

В повествованиях второй половины XX века актуальный мир перестает быть центральным, на первый план выходит множественность альтернативных возможных миров, которые пытаются размыть привычные границы между фактуальным и контрфактуальным в повествовании. Появляется и цифровая литература, для которой порождение альтернативных миров (благодаря специфической активности читателя) становится более чем значимо. На это указывает А. Белл [Bell, 2010], анализируя (ставшие каноническими) примеры из гипертекстовой литературы: активность читателя в конструировании отдельных сюжетных линий в таком

Д.В. Шулятьева
Нарративы будущего в современной литературе и кино: проблематизация множественности альтернативных миров

случае устраняет иммерсивный характер взаимодействия между читателем и гипертекстовым повествованием, зато интенсифицирует метафикциональность гипертекстового нарратива (поскольку читатель сам участвует в создании одного из повествовательных миров, его внимание в большей степени направлено на границы этого мира).

Изменения в соотношении актуального и виртуальных миров в повествованиях XIX–XX веков позволяют задуматься и о способе описания таких нарративов, а также о требованиях, которые данные повествовательные изменения как будто бы сами предъявляют к современной нарратологии. На это отчасти указывает Р. Барони, последователь М.-Л. Райан, когда говорит, что смена исследовательского фокуса, внимание, переключенное на виртуальные миры внутри повествования, неизбежно ведут и к переосмыслению самого нарратологического аппарата [Baroni, 2017: 260–261; 2016]. И действительно, развитие нарративов (с этой точки зрения) как будто бы подталкивает современную нарратологию к переопределению ее базовых понятий — события, фабулы, повествовательного мира, самого повествования (подробнее об исследованиях альтернативных возможных миров в современной нарратологии сказано в нашей статье [см.: Шулятьева, 2024]).

Как происходит переопределение упомянутых понятий? Как трансформируется соотношение актуального и альтернативных возможных миров в современных повествованиях? В чем заключена повествовательная особенность современных повествований — тех, что некоторыми исследователями определяются теперь как нарративы будущего? Какой (обновленный) опыт эти нарративы предлагают и читателю, и зрителю?

Нарративы будущего: онтологическая множественность, интерактивность, поворот к переживанию

На обозначенные в конце предыдущего раздела вопросы пытаются ответить представители исследовательской группы «Нарративы будущего» [см.: Bode, 2013; Meifert-Menhard, 2013; Domsch, 2013]. Они заявляют о принципиальных изменениях, происходящих в современной повествовательности, которая порывает с тем способом рассказывания, что был предложен традиционным повествованием и хорошо знаком и читателю, и зрителю. В чем заключается специфика фиксируемых этими исследователями изменений? К нарративам прошлого (традиционным повествованиям) они относят все те, что ведут рассказ об уже произошедших событиях. Такие

нарративы предполагают как обязательную медиацию (присутствие нарратора, например), так и наличие в них уже завершенных событий. Такие нарративы могут «вести речь» о будущем (в рамках фантастического дискурса, например), но не могут «создавать» его самой повествовательной формой. «Создание будущего» (англ. *staging*) доступно иным типам нарративов, получающим развитие в последние десятилетия. Подобные нарративы исследователи и предлагают называть «нарративами будущего», концептуально противопоставляя их нарративам прошлого. Нарративы будущего, по К. Боде, Р. Дитрих, Ф. Майферт-Менхард и С. Домшу, встречаются в традиционной, интерактивной и цифровой литературе, в видеоиграх и в кино и отличаются стремлением переопределить само понятие повествования, воплотить в себе будущее повествовательных форм. Они специфичны тем, что ослабляют роль нарратора, не предполагают обязательной завершенности событий, о которых идет речь в повествовании, требуют от читателя/зрителя большей интерактивности, наконец позволяют ему самому выбирать, что из предложенного в повествовании станет актуальным, а что останется альтернативно возможным или превратится в несвершившееся (контрфактуальное).

Если традиционное повествование предполагает обязательный переход «еще возможного» в «актуальное» или «нереализованное» [Ryan, 2005: 628], то нарративы будущего не подчиняются такой повествовательной динамике, трансформируют ее.

Концепция, предложенная К. Боде, Р. Дитрих, Ф. Майферт-Менхард и С. Домшем, может быть рассмотрена подробнее — в нарратологической перспективе. Нарративы будущего (в том их понимании, которое предлагает одноименная исследовательская группа) пока не были подробно изучены российскими исследователями, хотя рассмотрению образов будущего в современной культуре отечественная гуманитаристика уделяет немалое внимание. Так, за последнее десятилетие были выпущены монографии и сборники трудов [см., напр.: Желтикова, 2021], в которых исследователи обращаются к проблематизации «образа будущего». В последние годы состоялись крупные международные конференции*, объединившие философов, культурологов, филологов в их интересе к изучению образов будущего и воплощения последних

Д.В. Шулятьева
Нарративы будущего в современной литературе и кино: проблематизация множественности альтернативных миров

* Первая и Вторая Международные научно-практические конференции «Образ будущего» (Орел, 2021, 2022); XIV Международная конференция Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ «Мир/миры будущего» (Москва, 2023); Международная научная конференция «Образ будущего в русской литературе XX–XXI веков» (Москва, 2023).

ВРЕМЕНА.
ПРАВЫ.
ХАРАКТЕРЫ

в культуре. Концепция нарративов будущего указанных исследователей, однако, в большей степени фокусируется на рассмотрении будущего посредством проблематизации нарративной формы. Такой нарратив имитирует незавершенность сюжета и благодаря этому производит эффект «незавершенной истории», в которой окончательный вариант будущего выбирает сам читатель/зритель. В данной работе нас интересует, таким образом, концепция нарративов будущего, которая позволяет зафиксировать изменения в современной повествовательности, а именно в том, как эти нарративы проблематизируют соотношение актуального и виртуальных миров в них, как соотносят себя с современным культурным контекстом и какой опыт предлагают читателю и зрителю.

Во внимании нуждаются и те примеры нарративов будущего, которые представители исследовательской группы (К. Боде, Р. Дитрих и др.) рассматривают в меньшей степени. Они подробно анализируют примеры книг-игр, видеоигр, альтернативной истории (среди изученных ими произведений — знаменитая серия книг «Выбери себе приключение», появившаяся в 1980-е годы и получившая широкое распространение в более поздней издательской практике), тогда как в стороне остаются те повествования, которые внешне по-прежнему напоминают традиционные, но все-таки испытывают заметное влияние интерактивных форм, осуществляя постепенный переход от нарративов прошлого к нарративам будущего, воплощая — повествовательно — те изменения, что происходят с нарративами в относительно новой для них цифровой среде.

Современные повествовательные формы М.-Л. Райан предлагает описывать при помощи соотношения трех понятий: *история* — *мир* — *текст* (под последним понимается скорее медиум, в котором оказываются и история, и мир(ы), то есть таким «текстом», по Райан, могут быть и фильм, и видеоигра, и комикс, и пр.) [Ryan, 2017: 32]. Среди обилия современных форм внимание привлекают те, которые можно отнести к нарративам будущего, по К. Боде, Ф. Майферт-Менхард и Р. Дитрих. Подобные нарративы предполагают сочетание «одной истории» и «множества миров» внутри нее, причем акцент с актуального мира переносится на множественность миров виртуальных, вступающих в сложные, подчас противоречивые, иногда даже взаимоисключающие отношения. Такая множественность виртуальных миров отлична от нарративов прошлого (и предшествующих эпох), поскольку по умолчанию избыточна ввиду попыток имитировать бесконечность варьирования событий и бесконечность предъявляемых (герою и, как следствие, читателю и зрителю) возможностей. Она характерна для нарративов будущего и может быть описана при

помощи понятий «онтологическая пролиферация» [ibid., 2017: 36] и «онтологическая множественность» [Dannenberg, 2004: 167]. Читателю/зрителю/пользователю в данном случае предлагается пребывание сразу в нескольких (не совместимых друг с другом) мирах, варьирование которых не завершается, и выбор одного из них всегда остается за самим читателем/зрителем/пользователем.

Спецификой означенных нарративов будущего, находящих себе «приют» в кино и в традиционной (не цифровой) литературе, становится сочетание сразу нескольких логик: нарративной, игровой, логики базы данных. Они делают принципиальный акцент на возможностях, которые в пределах такого повествования остаются нереализованными. Актуальный мир (а вместе с ним и в действительности произошедшие в пределах повествования события) как будто бы отходит на второй план и в меньшей степени интересует подобный тип повествования.

Среди особенностей нарративов будущего исследователи также выделяют: акцент на том, что еще не свершилось (в пределах повествовательного мира); проблематизацию опциональности (предъявление сразу нескольких версий событий); проблематизацию интерактивности повествования и (как следствие) активности читателя/зрителя; мультифуркацию (по аналогии с бифуркацией) [Meifert-Menhard, 2013]. Кроме того, исследователи отмечают влияние логики базы данных на современные нарративы [см.: Film, 2012] — такой контекст тоже можно считать значимым для исследования нарративов будущего.

Одним из ключевых параметров нарративов будущего (хотя он как таковой не определяется К. Боде) становится выбор, предоставляемый читателю/зрителю. В нарративах будущего выбор нередко осуществляется пользователем непосредственно — без возможности «солидаризоваться» с выбором героя или нарратора, как это происходит в традиционных нарративах. Большое внимание проблематике выбора в нарративах будущего уделяет С. Домш. Он рассматривает видеоигровые нарративы, прочерчивая связь выбора, предоставляемого игроку, с различными механиками, демонстрирующими следствия этого выбора (как мгновенные, так и «отложенные»), и указывая в том числе на зависимость выбора от того знания о повествовательном мире, которым игрок обладает и которое при этом динамично меняется в процессе движения последнего по видеоигровому нарративу [Domsch, 2013].

При этом нельзя сказать, что подобная проблематика не была представлена в более ранних повествовательных формах. Напротив, последовательный нарративный эксперимент в основном во второй половине XX века только и был направлен на проблематизацию выбора, сообщающего теперь читателю или зрителю большую

Д.В. Шулятьева
Нарративы будущего в современной литературе и кино: проблематизация множественности альтернативных миров

с повествованием при помощи понятия «реплоттинг» [Gerrig, 1993]. Герриг полагал, что читатель, хоть и не совершает выбор за героя или нарратора, все равно проигрывает разные варианты развития событий, совершает этот выбор в своем воображении. Следовательно, нарративы будущего проблематизируют не только опциональное мышление, но и мышление контрфактуальное [Birke, 2012]. Контрфактуальность — одна из реализаций виртуального в нарративе — тоже характеризует нарративы будущего, причем как с точки зрения соотношения актуального и виртуального внутри повествований, так и с точки зрения читательского/зрительского взаимодействия с ними.

С точки зрения опционального мышления такие повествования рассматривает Н.Б. Шауль [Shaul, 2015]. Под опциональным мышлением он понимает «когнитивную способность генерировать, воспринимать или сравнивать и оценивать альтернативные гипотезы, предлагающие объяснения реальным или правдоподобным событиям» [ibid.: 2]. Шауль и сам режиссер, автор интерактивного фильма «Турбулентность» (2010), а также книги об интерактивном кино, поэтому его интерес к развитию и трансформации повествовательных форм (в особенности в условиях цифрового влияния) объясним. Шауль сравнивает киноповествования, появившиеся в последние десятилетия, с классическими голливудскими нарративными структурами и приходит к выводу, что «новый» тип повествования активизирует способность зрителя к порождению вариаций и альтернатив (представленных событий), требует от него более интенсивного размышления о множестве возможных следствий, которые непосредственно в повествовании не представлены, но (благодаря зрительскому взаимодействию с такой повествовательной формой) могут сформировать у него образ «множественного и неопределенного» будущего.

К нарративам будущего в современной литературе и кино можно отнести множество произведений. Среди них — популярные фильмы «Исходный код» (реж. Д. Джонс, 2011), «Осторожно, двери закрываются» (реж. П. Хауитт, 1998), «Господин Никто» (реж. Ж. Дормель, 2009), «Мелинда и Мелинда» (реж. В. Аллен, 2004); фильмы более ранние и экспериментальные «Курить/не курить» (реж. А. Рене, 1993) и «Случай» (реж. К. Кесьлевский, 1981); недавние российские сериалы «Бег улитки» (реж. С. Иванов, 2021), «Пробуждение» (реж. Э. Парри, 2021) и др. Но и литературные повествования последних 10–15 лет тоже подключаются к такому переосмыслению нарративной формы. Они находят воплощение в разных жанрах (так, например, С. Тёртон создает детектив, а Л. Барнетт — любовную историю), принадлежат разным национальным традициям, сами вступают в диалог

Д.В. Шулятьева
Нарративы будущего в современной литературе и кино: проблематизация множественности альтернативных миров

движения, но это переживание интенсифицировано и музыкальным ритмом (над саунд-дизайном фильма тоже работал сам Тыквер), и временным ограничением, определенным и сюжетно (каждая попытка длится 20 минут экранного времени, и время, предоставленное героине, совпадает с тем, что «проживает» вместе с ней зритель), и визуально (на экране то и дело появляются часы, указывающие зрителю на необходимость «помнить о времени»). Усиливается это переживание и за счет предлагаемого зрителю соотнесения с бегущим телом героини: большую часть фильма она бежит, соединяя своим бегом разные части города, происходящие события, нередко отдельных персонажей, которые (в ином случае) соединены бы не были. Такая репрезентация героини в фильме направлена, по выражению М. Караччоло, на создание «резонанса» [Caracciolo, 2014a: 66] между телом зрителя и телом героини. Но к созданию этого переживания подключается и «тело» фильма. Так, бег героини нередко сменяется резкими остановками, «обрывами», которым вторит и ритмичная музыка, тоже иногда останавливающаяся, интенсифицирующая контраст между движением и его отсутствием (замедлением). Телесное воздействие на зрителя только усиливается теми звуковыми эффектами, что, дополняя визуальное присутствие бегущей героини на экране, репрезентируют ее дыхание и сердцебиение. В результате темпоральное переживание, транслируемое зрителю, становится «многослойным» [Hven, 2017: 173], то есть не менее множественным, чем альтернативные возможные миры, представленные в фильме повествовательно.

Бег имеет место и в «Случае» К. Кесьлевского, и в более поздних фильмах такого типа: события «Исходного кода» Д. Джонса тоже, как и у Кесьлевского, происходят в поезде, его присутствие ставит акцент на идее скоростного движения, которое синхронизируется с высокой скоростью смены сюжетных событий. Так происходит и в фильме «Осторожно, двери закрываются». Высокая скорость повествования характерна и для произведения П. Остера «4321» (2017), и для недавнего примера нарратива будущего — романа Б. Жиро «Жить быстро» (2022). Роман этот, как и «Лола» Т. Тыквера, уже своим названием указывает на тот тип переживания, который будет создан повествовательно. Последний поддерживается и сюжетно: в романе речь идет о гибели мужа главной героини, разбившегося на мотоцикле. Этой «губительной» скоростью пронизан весь нарратив: он стремится представить все возможные «если» (роман состоит из 23 глав, и название каждой начинается с «Si...»), пройти по всем возможным «вариантам», рассмотреть все версии произошедшего и открыть читателю все пути, которые могли бы быть пройдены, но таковыми не

Д.В. Шулятьева
Нарративы будущего в современной литературе и кино: проблематизация множественности альтернативных миров

стали. Постоянное вынужденное переключение с одного варианта на другой только усиливает это «скоростное» переживание.

Высокоскоростное движение, однако, нисколько не приближает ни читателя, ни зрителя к наступлению того будущего, которого они, по всей видимости, от нарративов будущего ждут. Напротив, повествовательная структура этих нарративов все время возвращает читателя и зрителя к той точке отсчета, из которой расходятся разные варианты, все время обращает движение вспять, а бег героя/героини и их собственное переживание превращает в «бег по кругу». Потому такое навязчивое переживание скорости в нарративах будущего соседствует с замедлением [Кепник, 2023] — остановкой во времени, которая фиксирует тот «решающий момент», когда все может измениться, когда открываются те «варианты будущего», впоследствии предложенные читателю и зрителю.

«Поворот к переживанию», характерный, по мнению некоторых исследователей, для развития современной повествовательности (как в кино, так и в литературе), находит отражение и в таких повествовательных формах, которые проблематизируют экспериенциальность нарратива (в терминах М. Караччоло [Caracciolo, 2014в]), превращают зрителя и читателя в «центр» переживания. Как отмечают К. Боде, Р. Дитрих, Ф. Майферт-Менхард и С. Домшц, зритель не только наделяется агентностью за счет способности влиять на сюжет (в интерактивных формах нарративов будущего) — переживание современности транслируется ему самой повествовательной формой, что воздействует на него аффективно, производя это переживание и присутствие за счет имитации непосредственного воздействия (скоростью, ритмом, эрго-звуками), в свою очередь требующего от зрителя «подражания», подобного телесному отлику, на который указывала Л. Уильямс [Williams, 1991: 4], или тому переопределению мимесиса, о котором говорила В. Собчак [Sobchack, 2004: 76].

Нарративы будущего в контексте современной цифровой культуры

Трансформацией повествования нарративы будущего перекликаются и с теми изменениями, что происходят в цифровой культуре в целом — например, в цифровом кино, свойствами которого выступают нелинейность, модульность, принцип пазла [Cameron, 2008; Puzzle Films, 2009]. По мнению С. Шавиро, нелинейность как свойство посткинематографа соседствует с другим его свойством — поворотом к переживанию зрителя, который оказывается теперь в центре этого переживания (в том числе благодаря специфическим визуальным и звуковым приемам, характерным для

такого типа кинематографа). В. Собчак, тоже размышляя о специфике цифрового кино, отмечает особую роль эффекта присутствия в нем, по-своему концентрирующего зрителя на переживании настоящего, того, что происходит «здесь и сейчас» [Sobchack, 2016]. С. Шавиро обнаруживает (среди прочих приемов) «экстремальные и даже невозможные ракурсы и точки съемки» [Shaviro, 2016: 51], а Б. Ричардсон говорит об «экстремальных» нарративах современности [Richardson, 2006], в заочный диалог с ними вступает и исследовательница К. Вернеллис, для которой современные медиа тоже оказываются «экстремальными», «непокорными» [Vernallis, 2013]. «Хаотическим» называет посткинематограф М. Сторк, а С. Диллон отдельные литературные произведения (к примеру, Д. Митчелла) именуется «хаотическими нарративами» [Dillon, 2011]. Подобные «странные сближения» в терминологии указывают на то, как нарративы будущего трансформируются в цифровой среде, вбирая в себя некоторые из ее свойств и качеств. И не только на уровне репрезентации или моделируемого переживания, но и в работе с концепцией времени, которую они предлагают.

Смещая акцент с актуального на множественность виртуального, нарративы будущего явным образом переключают внимание читателя и зрителя на будущее в его становлении, в его еще не застывшем и не оформившемся виде — этим они отличаются от нарративов прошлого. Неизбежным возвратом к «исходной точке», своеобразным реплеем (повествовательный эксперимент К. Гримвуда, например, так и называется — «Replay»), нарративы будущего не дают, в сущности, продвинуться читателю и зрителю далеко вперед, оставить прошлое позади, все время возвращая их к нему. И вместе с тем погружают в не что иное, как длящееся настоящее, делая ставку на эффект присутствия в нем, подчиняя созданию этого эффекта скоростные, ритмические, аффективные возможности повествования, превращая его (настоящее), если пользоваться термином С. Хвена (работающего с кино в энактивистской перспективе), в «среду» [Hven, 2022] и таким образом совмещая две категории, которые прежде, казалось бы, противопоставлялись, — иммерсивность и интерактивность.

Для рассматриваемых примеров нарративов будущего характерно и переосмысление категории интерактивности. Они неинтерактивны в буквальном смысле — читатель/зритель не может ни на что повлиять, не может изменить сюжет, непосредственно осуществить выбор. Но повествовательная их структура такова, что этот выбор не делается и героем, а читатель/зритель оказывается «в плену» множества вариаций, открытых и к «проживанию», и к возможному их осуществлению. Такой тип нарративов проводит эксперимент и с тем, как применяется опциональное и контрфактуальное мышление при

Д.В. Шулятьева
Нарративы будущего в современной литературе и кино: проблематизация множественности альтернативных миров

National Research University Higher School of Economics.
20 Myasnitskaya Str., Moscow 101000, Russian Federation.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7498-7395>
dshulyatyeva@hse.ru

Abstract. In the 21st century narrative complexity is widespread in fiction and film, and some of these narratives can be understood within the framework of “future narratives”, as proposed by several researchers (K. Bode, F. Meifert-Menhard, S. Domsch, K. Singles). They differ from past narratives in that they problematize the fabula, the event, the concept of narration itself, and make the relationship between the actual and virtual worlds in the narrative more complex. They bet on the possibility of multiple alternative worlds, whose relations seem to be challenged and uncertain. The reader/viewer’s experience that such narratives aim to model is also specified: they problematize the image of the future narratively (not thematically), but also communicate this temporal experience to the viewer. The creation of this experience and its dynamic can be researched, among other methods, in the enactivist perspective applied by narratologists in the past decade. Future narratives produce a bodily effect that imitates non-mediation, thereby challenging the experiential dimension of the narrative. They also endow the viewer with the agency associated with the possibility/impossibility of making a choice within the narrative: interactive forms provide such a choice to the viewer directly, while non-interactive forms activate his optional and counterfactual thinking. Future narratives in fiction and film can be understood within a broader cultural context, as they are influenced by digital media. Future narratives are characterized by nonlinearity, discontinuity, and excessiveness, as well as paradoxical temporality. This results in an attempt to present a multi-faceted and uncertain future to the viewer, as well as the experience of not being able to fully realize various possibilities. At the same time, the narratives immerse the viewer in the ongoing and unfinished present, creating an experience that is both present and future-oriented.

Keywords: future narratives, alternative possible worlds, virtuality, interactivity, digital culture, optional thinking, counterfactual thinking, post-cinema, storyworld.

For citation: Shulyatyeva D.V. Future Narratives in Contemporary Fiction and Film: Challenging the Multiplicity of Alternative Possible Worlds // *Chelovek*. 2024. Vol. 35, N 4. P. 169–185. DOI: 10.31857/S0236200724040109

Литература/References

Желтикова И.В. Образ будущего. Орел: Картуш, 2021.

Zheltikova I.V. *Obraz budushchego* [Image of the Future]. Orel: Kartush Publ., 2021.

Кепник Л. О медленности / пер. с англ. Н. Ставрогиной. М.: Новое литературное обозрение, 2023.

Д.В. Шулятьева
Нарративы будущего в современной литературе и кино: проблематизация множественности альтернативных миров

- Dillon S. Chaotic Narrative: Complexity, Causality, Time, and Autopoiesis in David Mitchell's "Ghostwritten". *Critique: Studies in Contemporary Fiction*. 2011. Vol. 52, Iss. 2. P. 135–162.
- Domsch S. *Storyplaying: Agency and Narrative in Video Games*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2013.
- Douglas J. *The End of Books — or Books Without End? Reading Interactive Narratives*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2000.
- Film in the Post-Media Age*, ed. by A. Pethő. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- Fludernik M. Second-Person Narrative As a Test Case for Narratology: The Limits of Realism. *Style*. 1994. Vol. 28(3). P. 445–479.
- Gerrig R.J. *Experiencing Narrative Worlds: On the Psychological Activities of Reading*. New Haven, CT: Yale University Press, 1993.
- Hantelmann D. The Experiential Turn. *On Performativity*, ed. by E. Carpenter. Vol. 1. Minneapolis: Walker Art Center, 2014.
- Hven S. *Cinema and Narrative Complexity: Embodying the Fabula*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017.
- Hven S. *Enacting the Worlds of Cinema*. New York: Oxford University Press, 2022.
- Meifert-Menhard F. *Playing the Text, Performing the Future: Future Narratives in Print and Digiture*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2013.
- Puzzle Films: Complex Storytelling in Contemporary Cinema*, ed. by W. Buckland. Chichester, West Sussex, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009.
- Richardson B. *Unnatural Voices: Extreme Narration in Modern and Contemporary Fiction*. Columbus: The Ohio State University Press, 2006.
- Ryan M.-L. Embedded Narratives and Tellability. *Style*. 1986. Vol. 20, N 3. P. 319–340.
- Ryan M.-L. *Possible Worlds, Artificial Intelligence and Narrative Theory*. Bloomington: University of Indiana Press, 1991.
- Ryan M.-L. The Aesthetics of Proliferation. *World Building*, M. Boni (ed.). Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017. P. 31–46.
- Ryan M.-L. Virtuality. *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, ed. by D. Herman, M. Jahn, M.-L. Ryan. London; New York: Routledge, 2005.
- Shaul N.B. *Cinema of Choice: Optional Thinking and Narrative Movies*. New York: Berghahn Books, 2015.
- Shaviro S. Post-Continuity: An Introduction. *Post-Cinema: Theorizing 21st-Century Film*, ed. by S. Denson, J. Leyda. Falmer: Reframe Books, 2016.
- Sobchack V. *Carnal Thoughts: Embodiment and Moving Image Culture*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2004.
- Sobchack V. The Scene of the Screen: Envisioning Photographic, Cinematic, and Electronic "Presence". *Post-Cinema: Theorizing 21st-Century Film*, ed. by S. Denson, J. Leyda. Falmer: Reframe Books, 2016.
- Vernallis C. *Unruly Media: YouTube, Music Video, and the New Digital Cinema*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Williams L. Film Bodies: Gender, Genre, and Excess. *Film Quarterly*. 1991. Vol. 44, N 4. P. 2–13.

Д.В. Шулятьева
Нарративы будущего в современной литературе и кино: проблематизация множественности альтернативных миров

Правила оформления статей

(вступили в силу с 2022 года)

Научный журнал «Человек» публикует статьи по результатам исследований, материалы дискуссий, обзоры научных событий и рецензии по широкому кругу философских и междисциплинарных проблем человека, антропологическим аспектам социальных, коммуникативных и индивидуальных практик.

Языки публикаций — русский и английский. Переводы на русский язык зарубежных авторов принимаются к рассмотрению при наличии документально подтвержденного разрешения на их публикацию со стороны правообладателя оригинала (рукописи, опубликованной работы, архивного документа и т.д.).

К рассмотрению не принимаются материалы, прежде публиковавшиеся в объеме более 20% представляемого текста. Направлением своего текста в редакцию журнала «Человек» автор подтверждает, что данный текст не передавался в какое-либо другое издание. Ссылка на журнал «Человек» при использовании опубликованных в нем материалов в последующих публикациях автора обязательна.

Редакция принимает материалы в электронном виде по адресу электронной почты: chelovek@iph.ras.ru

Объем принимаемых к рассмотрению аналитических и обзорных статей, включая метаданные (аннотация/abstract, ключевые слова/keywords, список используемых источников «Литература/References»), — 30–40 тыс. зн. (с пробелами), обзоров научных событий и рецензий — 10–20 тыс. зн. (с пробелами).

Тексты представляются с расширением doc или docx; шрифт Times New Roman; кегль 14; интервал 1,5 (подстрочные примечания — кегль 10, интервал 1); выравнивание по левому краю; переносы не используются; абзацный отступ 1 см; ориентация книжная. Форматирование абзацев заголовков, основного текста и подстрочных примечаний производится на основе шаблона стилей («ручное» форматирование абзацев не допускается). Тип основных кавычек — *елочки* («...»); в случае наличия внутри цитаты слов (словосочетаний), заключенных в кавычки, внешние кавычки цитаты — *елочки*, внутренние — *лапки* («... “...” ...»). Между цифрами ставится короткое тире (–), без пробелов.

Представляемый к рассмотрению файл статьи должен содержать:

- УДК статьи;
- название статьи (прописными буквами);
- фамилию и инициалы автора(ов);
- сведения о финансировании и статусе исследования, на основе которого подготовлена статья (в подстрочном примечании на первой странице статьи);
 - сведения об авторе(ах): фамилия, имя и отчество (полностью), ученая степень, ученое звание (если есть), должность, официальное название места работы/учебы и его полный почтовый адрес (страна, индекс, город, улица, здание), ORCID, адрес(а) электронной почты (слова «Адрес» и «Электронная почта/e-mail» не указываются; в случае отсутствия места работы/учебы указывается только адрес электронной почты);
 - аннотацию (200–250 слов);
 - ключевые слова (10 слов и словосочетаний);
 - текст статьи;
 - название статьи на английском языке;
 - сведения об авторе(ах) на английском языке (те же, что и на русском языке, однако транслитерированные имя и фамилия автора даются полностью, а отчество сокращается до инициала, например: Maria I. Selezneva; почтовый адрес приводится в последовательности: здание, улица, город, почтовый индекс, страна);
 - аннотацию на английском языке;
 - ключевые слова на английском языке;

- список используемых источников «Литература/References».

Аннотация и ключевые слова не приводятся в обзорах научных событий и рецензиях.

Отдельным файлом в формате jpg представляется цветная фотография автора(ов) разрешением от 700x900 пикселей — плечевой портрет на однородном фоне светлых пастельных тонов (фотографии «на паспорт» не принимаются).

Статьи могут сопровождаться иллюстративным материалом, по возможности полноцветным. Иллюстрации принимаются в формате jpg, размером не менее 1300x1600 пикселей, каждая отдельным файлом, пронумерованные соответственно порядку размещения в статье. Отдельным файлом представляется список подписей, которые нумеруются соответственно иллюстрациям. Подписи должны содержать: *если это художественное произведение* — имя мастера, название его работы, год создания, место хранения; *если фотография* — содержание изображения, место, где сделано фото, год и другие необходимые, на взгляд автора, сведения. При необходимости указывается источник, откуда взято изображение. Все изображения публикуются при строгом соблюдении авторских прав.

Приводимые в статье цитаты, цифровая и фактическая информация подкрепляются автором ссылками на источники. Используемые в статье источники оформляются в качестве единого пристатейного (затекстового) библиографического списка «Литература/References», в котором указываются только те источники, на которые даны отсылки в тексте статьи.

Библиографическое описание источников в списке составляется согласно национальным стандартам (ГОСТ Р 7.0.100–2018, ГОСТ Р 7.0.5–2008). Сокращение слов и словосочетаний в библиографическом описании источников производится согласно ГОСТу Р 7.0.12–2011 и ГОСТу 7.11–2004.

Библиографический список состоит из двух частей. В первой его части указываются в алфавитном порядке издания на кириллице и их латинская транслитерация, с частичным переводом на английский язык, во второй (отделенной от первой горизонтальным пробелом) — в алфавитном порядке латиницы указываются труды, изданные на латинице, а также труды на восточных языках; последние даются в латинской транслитерации, с частичным переводом на английский язык (пример оформления библиографического списка «Литература/References» и библиографических описаний приведен в конце *Правил*).

Форматирование каждой библиографической ссылки (библиографической записи): первая строка — без абзацного отступа, последующие строки — с абзацным отступом 1 см.

В конце библиографических описаний нерусскоязычных изданий на кириллице и затем их же на латинице в круглых скобках указывается язык, на котором они изданы (в первом случае на русском, во втором — на английском), например:

Маринова Е.В. Etikata в България като споделено академично пространство // *Етически изследвания*. 2021. Т. 1, кн. 1. С. 3–29. (На болгарском языке).

Marinova E.V. Etikata v Bolgariya kato spodeleno akademichno prostranstvo [Ethics in Bulgaria as a Shared Academic Space]. *Eticheski izsledvaniya*. 2021. Vol. 6, Bk 1. P. 3–29. (In Bulgarian).

Библиографическое описание должно в полной мере соответствовать информации на титульном листе (в выходных данных) книги или в сопроводительной информации к статье.

Библиографическое описание статей и глав должно содержать информацию о страницах публикации. Сведения об общем количестве страниц изданий не приводятся.

Если у цитируемого источника имеется DOI, он указывается в конце библиографической ссылки. Точка после DOI не ставится.

В библиографической ссылке обязательно указание не только места издания, но и названия издательства.

Ссылка на веб-ресурсы при наличии бумажного издания не допускается.

Оформление первой части списка с изданиями на кириллице:

Каждая библиографическая ссылка дается одним абзацем, который содержит описание на языке оригинала, и — с новой строки этого же абзаца — в транслитерации, с частичным переводом на английский язык.

Библиографическая запись на языке оригинала оформляется следующим образом:

- фамилия и инициалы автора(ов) даются *курсивом*;
- место издания приводится в сокращении в соответствии перечнем ГОСТа по сокращению русских слов и словосочетаний, например: М., Ростов н/Д., СПб.;
- в выходных данных знак «номер» обозначается как №.

Эта же запись в транслитерации оформляется следующим образом:

• сохраняются форма и знаки препинания библиографических описаний на языке оригинала, за исключением: используемые в первой части списка две косые черты (//) заменяются точкой (.), а одна косая черта (/) — запятой (,);

- фамилия и инициалы автора(ов) даются прямым шрифтом;
- описание названия и статей, и книг на кириллице приводится сначала в латинской транслитерации (по стандарту BSI), а затем в английском переводе, заключенном в квадратные скобки;

- название издания (журнала, книги) дается *курсивом*;
- названия периодических изданий только транслитерируются;
- название (имя собственное) издательств только транслитерируется с добавлением слова «Publ.» (напр.: Khudozhestvennaya Literatura Publ.; Nauka Publ.; Respublika Publ.), а название организаций, выступающих в качестве издателя, приводится на английском языке, также с добавлением Publ. (напр.: Moscow State Univ. Publ.; Russian Institute of Art History Publ.). Название организации в английском переводе должно соответствовать официальному, указанному на сайте организации; непереводаемое на английский язык название организации только транслитерируется;

- место издания в ссылках на публикации на кириллице дается на английском языке (Moscow, St. Petersburg, Novosibirsk и т.д.); место издания во всех ссылках пишется полностью;

- обозначения томов, выпусков, глав, страниц дается только на английском языке (vol., iss., ch., p.);

- знак «номер» обозначается как N (точка после N не ставится).

Оформление второй части списка:

- фамилия и инициалы автора(ов) даются прямым шрифтом;
- название статьи отделяется от названия издания (журнала, книги) точкой;
- сведения о редакторах, составителях и т.п. отделяются от названия книги запятой;
- название издания (журнала, книги) дается *курсивом*;
- место издания пишется полностью;

- в библиографических ссылках на издания на европейских языках обозначения томов, выпусков, глав, страниц дается на языке оригинала; в библиографических ссылках на издания на восточных языках — на английском языке (vol., iss., ch., p.);

- знак «номер» обозначается как N (точка после N не ставится).

Отсылки на цитируемые издания даются в тексте статьи, включая подстрочные примечания в квадратных скобках, и оформляются в виде фамилии автора (в случае двух и более авторов — только первого автора) либо сокращенного заглавия издания (когда авторы не указаны) и через запятую года издания. При составлении текстовых отсылок руководствуются следующим:

- при необходимости через двоеточие указываются страницы, без помет «с.», «р.» и т.п., например: [Эванс-Причард, 2003: 121], [Философия культуры, 1999: 133–134];

• если в списке имеются работы авторов с одинаковыми фамилиями, то в отсылке к фамилии каждого автора добавляются инициалы, например: [Тимофеев К.Л., 1985; Тимофеев Д.П., 2011];

• при отсылке на источник, уже приведенный в предыдущей отсылке, вместо фамилии или сокращенного названия издания ставится [там же] или [ibid.];

• отсылка может содержать указание на несколько источников, сведения о различных изданиях отделяются друг от друга точкой с запятой, например: [Эванс-Причард, 2003: 121; Zhao, 2015: 97];

• отсылки могут включать слова: *см.*; *см., напр.*; *ср.*; *цит. по*, после которых ставится двоеточие, примеры: [см., напр.: Грималь, 2001: 43–51]; [цит. по: Kitmayer, 2013: 7].

При наличии в списке нескольких работ одного автора, изданных в один год, к указанию года в библиографическом описании добавляется литера (а, б, в — в первой части списка; а, б, с — во второй его части). Соответственно, год с добавлением литеры приводится и в текстовых отсылках на такие работы.

Например:

Отсылка в тексте статьи: [Арутюнова, 2003а]

Ссылки на источники в библиографическом списке:

Арутюнова Н.Д. Воля и свобода // Логический анализ языка. Космос и хаос: концептуальные поля порядка и беспорядка / сост. и отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М.: Индрик, 2003а. С. 73–99.

Арутюнова Н.Д. Язык цели // Логический анализ языка. Избранное. 1988–1995 / сост. и отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М.: Индрик, 2003б. С. 386–396.

Ссылка в тексте статьи: [Flickschuh, 2014b]

Ссылки на источники в библиографическом списке:

Flickschuh K. The Idea of Philosophical Fieldwork: Global Justice, Moral Ignorance, and Intellectual Attitudes. *Journal of Political Philosophy*. 2014a. Vol. 22, N 1. P. 1–26.

Flickschuh K. *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2014b.

Пример списка «Литература/References»

Ардов М. Не «поэтесса». Поэт! Из бесед с А. Ахматовой // Лит. газ. 1989. 4 янв. (№ 1).

Ardiv M. Ne “poetessa”. Poet! Iz besed s A. Akhmatovoi [Not a “Poetess”. Poet! From Conversations with A. Akhmatova]. *Literaturnaya gazeta*. 1989. Jan. 4 (N 1).

Аристотель. Никомахова этика / пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. / общ. ред. А.И. Доватура. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–294.

Aristotle. *Nikomakhova etika* [Nicomachean Ethics], transl. from Ancient Greek by N.V. Braginskaya. Aristotle. *Sochineniya: v 4 t.* [Works: in 4 vol.], ed. by A.I. Dovatur. Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983. P. 53–294.

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / пер. с нем. М.И. Левиной // *Вебер М.* Избранные произведения / сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990.

Veber M. *Protestantskaya etika i duh kapitalizma* [Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism], transl. from Germ. by M.I. Levina. Veber M. *Izbrannye proizvedeniya* [Favorites], compil., ed. and afterw. by Yu. N. Davydov; forew. by P.P. Gaidenko. Moscow: Progress Publ., 1990.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // *Витгенштейн Л.* Философские работы: [в 2 ч.]. Ч. 1 / пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева; сост., вступ. ст., примеч. М.С. Козловой. М.: Гнозис, 1994.

Wittgenstein L. *Logiko-filosofskii traktat* [Tractatus Logico-Philosophicus]. Wittgenstein L. *Filosofskiye raboty: v 2 ch.* [Philosophical Works: in 2 Pt]. Pt 1, transl. from Germ. by M.S. Kozlova, Yu. A. Aseyev; compil., notes by M.S. Kozlova. Moscow: Gnozis Publ., 1994.

- Воронин А.А. Рец. на кн.: Московцев Г.Н. Я дышу, или Муковисцидоз изнутри (СПб., 2013) // Человек. 2013. № 1. С. 182–184.
- Voronin A.A. Rets. na kn.: Moskovtsev G.N. Ya dyshu, ili Mukovistsidoz iznutri (St. Petersburg, 2013) [Book Review: Moskovtsev G.N. I Breathe, or Cystic Fibrosis from the Inside (St. Petersburg, 2013)]. *Chelovek*. 2013. N 1. P. 182–184.
- Гараян Н.Г. Перфекционизм и враждебность как личностные факторы депрессивных и тревожных расстройств: дис. ... д-ра психол. наук. М.: НИИ психиатрии, 2010.
- Garayana N.G. *Perfeksionizm i vrazhdebnost' kak lichnostnye faktory depressivnykh i trevozhnykh rasstroistv: dis. ... d-ra psikhol. nauk* [Perfectionism and Hostility as Personal Factors of Depressive and Anxiety Disorders: Diss. ... DSc, Psychology]. Moscow: Scientific Research Institute of Psychiatry Publ., 2010.
- Делез Ж. Кино: пер. с фр. М.: Ad Marginem, 2004. С. 21–47.
- Deleuze J. *Kino: per. s fr.* [Cinema: transl. from French]. Moscow: Ad Marginem Publ., 2004. P. 21–47.
- Е.П. Ковалевский — М.М. Новикову, от 11 августа 1930 г. // Государственный архив РФ (ГАРФ). Ф. 6767. Оп. 1. Д. 46. Л. 5, 3об.
- E.P. Kovalevskii — M.M. Novikovu, ot 11 avgusta 1930 g. [E.P. Kovalevsky to M.M. Novikov, August 11, 1930]. *State Archive of the Russian Federation (GARF)*. F. 6767. Op. 1. D. 46. L. 5, 3ob.
- Епихина Ю.Б. Влияние экономических и культурных ресурсов на успеваемость школьников из многодетных семей: автореф. дис. ... канд. социол. наук. М.: Ин-т социологии РАН, 2011.
- Epihkina Yu.B. *Vliyanie ekonomicheskikh i kul'turnykh resursov na uspevaemost' shkol'nikov iz mnogodetnykh semei: avtoref. dis. ... kand. sotsiol. nauk* [The Impact of Economic and Cultural Resources in the School Performance of Students from Multiple Children Families: Abstract of Diss. ... PhD, Sociology]. Moscow: Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences Publ., 2011.
- Мир образов. Образы мира: Антология исследований визуальной культуры: Учебное пособие / ред.-сост. Н.Н. Мазур. СПб.; М.: Новое изд-во, 2018.
- Mir obrazov. Obrazy mira: Antologiya issledovaniy vizual'noi kul'tury: Uchebnoe posobie* [The World of Images. Images of the World: Anthology of Visual Culture Research: Textbook], ed.-compil. by N.N. Mazur. St. Petersburg; Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ., 2018.
- Протокол № 24 заседания партийного бюро Института философии от 24 ноября 1976 г. // Центральный государственный архив (ЦГА) Москвы. Ф. 2501. Оп. 1. Д. 80. Л. 95–96.
- Protokol N 24 zasedaniya partiynogo byuro Instituta filosofii ot 24 noyabrya 1976 g. [Minutes N 24 of the Meeting of the Board of Party Cell of the Institute of Philosophy of November 24, 1976]. *Central State Archives (TSGA) of Moscow*. F. 2501. Op. 1. D. 80. L. 95–96.
- Разин А.В. Сознание, свобода воли и моральный выбор // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. 2020. № 2. С. 72–88.
- Razin A.V. *Soznanie, svoboda voli i moral'nyi vybor* [Consciousness, Free Will and Moral Choice]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 7: Filosofiya*. 2020. N 2. P. 72–88.
- Сидорина Т.Ю., Ищенко Н.И. Трудоцентризм как образ жизни: пределы трудовых возможностей человека // Terra Economicus. 2015. Т. 13, № 3. С. 136–146.
- Sidorina T.Yu., Ishchenko N.I. *Trudotsentrizm kak obraz zhizni: predely trudovykh vozmozhnostey cheloveka* [Labor-centrism as a Way of Life: The Limits of Human Labor Opportunities]. *Terra Economicus*. 2015. Vol. 13, N 3. P. 136–146.
- Тулинова Д.Н. Представления о враге и друге в связи с отношением к жизни на различных ее этапах // Dslib.net. Библиотека диссертаций. 2020 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dslib.net/> (дата обращения: 18.07. 2020).
- Tulinova D.N. *Predstavleniya o vrage i druge v svyazi s otnosheniem k zhizni na razlichnykh ee etapakh* [Representations About the Enemy and the Friend in Relation

- to the Attitude to Life at Its Various Stages]. *Dslib.net. Dissertation Library*. 2020 [Electronic resource]. URL: <https://www.dslib.net> (date of access: 15.07.2020).
- Туллки П., Мелвасало Т., Ниёми О. Мониторинг Балтийского моря // Комплексный глобальный мониторинг Мирового океана: Тр. I Междунар. симп., Таллин, 2–10 окт. 1983 г.: в 2 т. Л.: Гидрометеоздат, 1985. Т. 1. С. 186–198.
- Tullki P., Melvasalo T., Niemi O. Monitoring Baltiyskogo morya [Baltic Sea Monitoring]. *Kompleksnyy global'nyy monitoring Mirovogo okeana: Trudy I Mezhdunarodnogo simpoziuma, Tallin, 2–10 okt. 1983 g.*: v 2 t. [Comprehensive Global Monitoring of the World Ocean: Proceedings of the I International Symposium, Tallinn, Oct. 2–10, 1983: in 2 vol.]. Leningrad: Gidrometeoizdat Publ., 1985. Vol. 1. P. 186–198.
- Формула успеха: Аналитический обзор // ВЦИОМ. 19.10.2018 [Электронный ресурс]. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskiobzor/formula-uspekha> (дата обращения: 27.01.2021).
- Formula uspekha: Analiticheskii obzor [The Formula for Success: The Analytical Review]. *VCIOM*. 19.10.2018 [Electronic resource]. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheski-obzor/formula-uspekha> (date of access: 27.01.2021).
- Фролов И.Т. О человеке и гуманизме: Работы разных лет. Изд. 2-е. М.: ЛЕНАНД, 2020.
- Frolov I.T. *O cheloveke i gumanisme: Raboty raznykh let* [On Man and Humanism: Works of Different Years]. 2nd ed. Moscow: LENAND Publ., 2020.
- Человек в глобальном мире: риски и перспективы / отв. ред. Г.Л. Белкина; ред.-сост. М.И. Фролова. М.: Канон+, 2021.
- Chelovek v global'nom mire: riski i perspektivy* [Man in the Global World: Risks and Prospects], ed. by G.L. Belkina; ed.-comp. by M.I. Frolova. Moscow: Kanon+ Publ., 2021.
- Brown S.H. A Tool of Empire: The British Medical Establishment in Lagos, 1861–1905. *International Journal of African Historical Studies*. 2004. Vol. 37(2). P. 309–343.
- Ethics of Care: Critical Advances in International Perspective*, M. Barnes, T. Brannelly, L. Ward, N. Ward (eds.). Bristol: Bristol Univ. Press, 2015.
- Fichte J.G. System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Fichte J.G. *Fichtes Werke: Bd 4*, hrsg. von I.H. Fichte. Bd 2. Zur Rechts- und Sittenlehre. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.
- Hercík E. *Československé lidové hračky: kapitoly o hračkách od pravěku do naší doby*. Praha: Výtvarné nakladatelství ORBIS, 1951.
- Jackson F. Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*. 1982. Vol. 32, N 127. P. 127–136. DOI: 10.2307/2960077
- Kirmayer L.J., Corin E., Jarvis G.E. Inside Knowledge: Cultural Constructions of Insight in Psychosis. *Insight and Psychosis Awareness of Illness in Schizophrenia and Related Disorders*, X.F. Amador, A.S. David (eds.). Oxford: Oxford Univ. Press, 2004.
- Marian M. Colonial Medicine, the Body Politic, and Pickering's Mangle in the Case of Hong Kong's Plague Crisis of 1894. *Comparative Program on Health and Society Lupina Foundation Working Paper Series, 2009–2010*, L. Forman, L. Corna (eds.). Toronto: Munk School of Global Affairs, 2011. P. 1–13.
- Poupée Françaises 1850–1940*, Musée de la Poupée; photographies G. Odin, texts S. Odin. Paris: Musée de la Poupée, 1999.
- Rawls J. Justice as Fairness. *The Philosophical Review*. 1958. Vol. 67, N 2. P. 164–194.
- Schuer R., Kusters R.J. Mass Customization of Education by an Institution of HE: What Can We Learn from Industry? *International Review of Research in Open and Distance Learning*. 2014. Vol. 15, Iss. 2. P. 1–25. DOI: 10.19173/irrod.v15i2.1704
- World Health Organization (2005). Emergency Triage Assessment and Treatment (ETAT)*. URL: <https://apps.who.int/iris/handle/10665/43386> (date of access: 01.08.2020).

Научный журнал

Человек

2024. Том 35, номер 4

Учредители: Российская академия наук, Институт философии РАН

Издатель: Российская академия наук

119071, Москва, Ленинский пр-кт, д.14

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).
Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77-76826 от 01.10.2019

Главный редактор *Н.Б. Афанасов*

Ответственный секретарь *З.В. Островская*

Редакторы: *С.М. Марабанец, З.В. Островская, Н.Ф. Колганова, В.Л. Шарова*

Подписано к печати 03.09.2024. Дата выхода в свет 17.09.2024.

Формат 70 x 100^{3/16}. Гарнитура: Liberation Serif, Carlito.

Усл. печ. л. 15,6. Уч.-изд. л. 20,3. Тираж 144 экз. Заказ 931.

Исполнитель по контракту № 4У-ЕП-037-24 ФГБУ «Издательство «Наука»

121099, г. Москва, Шубинский пер., д. 6, стр. 1

Отпечатно в ФГБУ «Издательство «Наука»

121099, г. Москва, Шубинский пер., д. 6, стр. 1

Подписной индекс — 39443

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240 Москва,
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Номер телефона: +7 (495) 695-52-82

Электронная почта: chelovek@iph.ras.ru

Сайт: <https://chelovek-journal.ru>, <https://chelovek.iphras.ru>

Свободная цена

На первой странице обложки: Джордано Бруно. Гравюра неизвестного автора XVIII века. Современная копия

На четвертой странице обложки: Константин Коровин. Цветы и фрукты. 1911–1912. Костромской государственной историко-архитектурный и художественный музей-заповедник

18+