

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

6/2018

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

Журнал включен в «Реферативный журнал» и в базы данных
ВИНИТИ РАН, в базу данных **Russian Science Citation Index (RSCI)**
на платформе **Web of Science (ESCI)** компании Clarivate Analytics.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся изданиям
«**Ulrich's Periodicals Directory**»

Переводные статьи журнала индексируются в **Web of Science**

DOI: 10.30727/0235-1188

Москва
Гуманитарий

Международная редакционная коллегия

Председатель международной редакционной коллегии **Гусейнов А.А.**

Амплеби С.А., д.филос., проф. Ун-та Джорджа Вашингтона (США);
Бараш Дж.Э., д.филос., проф. Ун-та Пикардии им. Ж. Верна (Франция);
Брес И., проф., гл. ред. «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (Франция);
Даллмайр Ф.Р., д.филос., проф. Ун-та Нотр-Дам (США); **Денн М.**, д.филос., проф., координатор отношений и международных проектов с Россией и странами Восточной Европы Ун-та Бордо им. Монтеня (Франция); **Кастий М.**, д.филос., проф. Ун-та Париж-Кретей (Франция); **Майнцер К.**, проф. Мюнхенского технического университета, научный директор Академии им. Карла фон Линде (Германия); **Тиханов Г.**, д.филос., зав. кафедрой сравнительного литературоведения Лондонского ун-та Королевы Марии (Великобритания); **Штольценберг Ю.**, д.филос., проф. Ун-та Галле-Виттенберга им. М. Лютера (Германия); **Эпштейн М.**, проф. Ун-та Эмори (США), директор Центра обновления гуманитарных наук Даремского ун-та (Великобритания); **Эспехо Р.**, д.филос., президент Международной организации систем и кибернетики (Великобритания), приглашенный проф. Ун-та Сантьяго (Чили).

Редакционная коллегия

Председатель редакционной коллегии **Степин В.С.**

Автономова Н.С., ак. Академии гуманитарных исследований (АГИ), д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Алексеев П.В.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Апресян Р.Г.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. сектором ИФ РАН; **Аршинов В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Блауберг И.И.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Вдовина И.С.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Вололазов Г.Г.**, ак. Академии политической науки (АПН), вице-президент АПН, проф. МГИМО (У); **Губин В.Д.**, ак. АГИ, д.филос.н., декан филос. фак-та РГГУ; **Гусейнов А.А.**, ак. РАН, научный руководитель ИФ РАН; **Давыдов А.П.**, д.культурологии, гл.н.с. ИС РАН; **Доброхотов А.Л.**, ак. АГИ, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ; **Дубровский Д.И.**, д.филос.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Журавлев А.Л.**, ак. РАН, директор ИП РАН; **Комиссарова Л.Б.**, к.филос.н.; **Миронов В.В.**, чл.-кор. РАН, декан филос. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова; **Михайлов И.А.**, к.филос.н., с.н.с. ИФ РАН; **Мотрошилова Н.В.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Павлов А.Т.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Пантин В.И.**, ак. АПН, зав. отделом ИМЭМО РАН; **Пивоваров Ю.С.**, ак. РАН, научный руководитель ИНИОН РАН; **Порус В.Н.**, д.филос.н., руководитель Школы философии фак-та гум. наук НИУ ВШЭ; **Пружинина А.А.**, к.филос.н.; **Розин В.М.**, д.филос.н., г.н.с. ИФ РАН; **Рябов В.В.**, чл.-кор. РАО, президент МГПУ; **Северикова Н.М.**, к.филос.н., заслуж.н.с. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Сиземская И.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Смолин О.Н.**, ак. РАО, 1-й зам. пред. комитета ГД ФС РФ по образованию и науке; **Степанянц М.Т.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой ЮНЕСКО ИФ РАН; **Степин В.С.**, ак. РАН, руководитель секции философии, социологии, права и психологии отделения общественных наук РАН, почетный директор ИФ РАН, президент РФО; **Тульчинский Г.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ (СПб); **Турбовской Я.С.**, д.пед.н., зав. лабораторией философии образования Института стратегии развития образования РАО; **Федотова В.Г.**, ак. РАЕН, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Шевченко В.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН.

Редакция:

Редактор отдела культурологии и религиоведения **Дуркин Р.А.**

Редактор международного отдела **Чикин А.А.**

Ответственный редактор **Комиссарова Л.Б.**

Ответственный секретарь **Пружинина А.А.**

Верстка: **Топилина В.М.**

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.ru>

Шеф-редактор Мариносян Х.Э.

THE MINISTRY OF
EDUCATION AND SCIENCE OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

RJPhS

RUSSIAN JOURNAL OF PHILOSOPHICAL SCIENCES

6/2018

Scientific and Educational Journal
Published since the Year 1958. Issued Monthly

The journal is listed in the *Abstracts Journal* and **databases of the VINITI** (All-Russian Institute for Scientific and Technical Information of the Russian Academy of Sciences), in the **Russian Science Citation Index (RSCI)** database on the platform of Clarivate Analytics' **Web of Science (ESCI)**. The information about the journal is published annually in the international information system on serial publications *Ulrich's Periodicals Directory*

Translated articles of the journal are indexed by the **Web of Science**

DOI: 10.30727/0235-1188

Moscow
Humanist Publishing House

International Editorial Board:

Chairman of the International Editorial Board **Guseinov A.A.**

Barash J.A., Dr., Prof., Jules Verne University of Picardy (France); **Brès Y.**, Dr., Prof. em., Paris Diderot University – Paris 7, Editor-in-Chief of the *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (France); **Castillo M.**, Dr., Prof., Paris-Est Créteil University (France); **Dallmayr F.R.**, Ph.D., Packey J. Dee Professor at the University of Notre Dame (USA); **Dennes M.**, Dr., Prof., coordinator of relations and international projects with Russia and other Eastern European countries, Montaigne Bordeaux 3 University (France); **Epstein M.**, Ph.D., S.C. Dobbs Prof. at Emory University (USA), Director of the Centre for Humanities Innovation at Durham University (UK); **Espejo R.**, Ph.D., President of the World Organisation of Systems and Cybernetics (UK), Visiting Prof. at the University of Santiago (Chili); **Mainzer K.**, Dr., Prof. em., Technical University of Munich (Germany); **Stolzenberg J.**, Dr., Prof. em., Martin Luther University of Halle-Wittenberg (Germany); **Tihanov G.**, Ph.D., George Steiner Professor of Comparative Literature at Queen Mary University of London (UK); **Umpleby S.A.**, Ph.D., Prof., The George Washington University (USA).

Editorial Board:

Chairman of the Editorial Board **Stepin V.S.**

Alexeev P.V., D.Sc., Prof., Lomonosov Moscow State University (MSU); **Apressyan R.G.**, D.Sc., Head of the Department, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (IPhRAS); **Arshinov V.I.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Avtonomova N.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Blauberger I.I.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Davydov A.P.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., Institute of Sociology of the RAS; **Dobrohotov A.L.**, D.Sc., Prof., National Research University Higher School of Economics (NRU HSE); **Fedotova V.G.**, RAS Full Memb., Prin.Res.Fell., IPhRAS, Ph.D.; **Gubin V.D.**, D.Sc., Dean of the Faculty of Philosophy at the Russian State University for the Humanities; **Guseynov A.A.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Komissarova L.B.**, Ph.D.; **Mikhaylov I.A.**, Ph.D., Sen.Res.Fell., IPhRAS; **Mironov V.V.**, RAS Corr. Memb., Dean of the Faculty of Philosophy at the MSU; **Motroshilova N.V.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Pantin V.I.**, Academy of Political Sciences (Russia) Full Memb., Head of the Department at the Institute of World Economy and International Relations of the RAS; **Pavlov A.T.**, D.Sc., Prof., MSU; **Pivovarov Yu.S.**, RAS Full Memb., Scientific Director of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS; **Porus V.N.**, D.Sc., Head of the Department at the NRU HSE; **Pruzhinina A.A.**, Ph.D.; **Rozin V.M.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Ryabov V.V.**, RAE Corr. Memb., President of the Moscow City Teacher Training University; **Severikova N.M.**, Ph.D., Honour.Res.Fell., Faculty of Philosophy, MSU; **Shevchenko V.N.**, D.Sc., Prin.Res. Fell., IPhRAS; **Sizemskaya I.N.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Smolin O.N.**, RAE Corr. Memb., First Deputy Chairman of the Russian State Duma Committee for Education; **Stepanyants M.T.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., UNESCO Chairholder at the IPhRAS; **Stepin V.S.**, RAS Full Memb., Head of the Section of Philosophy, Sociology, Law and Psychology, Department of Social Sciences, RAS, Honorary Director of the Institute of Philosophy RAS, President of the Russian Philosophical Society; **Tolstykh V.I.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Tulchinskii G.L.**, D.Sc., Prof., NRU HSE (St. Petersburg); **Turbovskoy Ya.S.**, D.Sc., Head of the Laboratory for the Philosophy of Education at the Institute for the Theory and History of Pedagogy of the RAE; **Vdovina I.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Vodolazov G.G.**, APS Full Memb., Vice President of the Academy of Political Sciences (APS), Prof., Moscow State Institute of International Relations; **Zhuravlev A.L.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Psychology of the RAS.

Editorial Staff:

Cultural and Religious Studies Department's Editor Durkin R.A.

International Department's Editor Chikin A.A.

Responsible Editor Komissarova L.B.

Executive Secretary Pruzhinina A.A.

Page Layout: Topilina V.M.

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.ru>

Editor-in-Chief Marinossyan Kh.E.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ
РОССИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯФилософия и педагогика:
формирование личности ■

<i>Т.Э. МАРИНОСЯН</i>	Субъект-объект образовательного процесса в реалиях современности, или IP Aliases → ∞	7
-----------------------	--	---

КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

Философия георациональности ■

<i>А.В. СМИРНОВ</i>	Существует ли общечеловеческий разум?	31
<i>М.Т. СТЕПАНИНЦ</i>	Атлас рациональности: проблемы и методы реализации проекта	33
<i>М.Т. СТЕПАНЯНТС</i>	Atlas of Rationality: Problems and Methods of Realization of the Project	44
<i>И.А. ГЕРАСИМОВА, В.В. МИЛЬКОВ</i>	Генезис рациональности в древнерусской книжности: от чувственного образа к абстрактному понятию	52
<i>М.Р. БУРГЕТЕ АЯЛА</i>	Завоевание Нового Света: конфликт цивилизаций – конфликт рациональностей?	63
<i>Н.А. КАНАЕВА</i>	Индийская традиция рациональности	73

ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВЕННОГО МИРА

Электронная культура:
проблемы и перспективы ■

<i>Л.В. БАЕВА</i>	Развитие системы электронной культуры и дифференциация современного социогуманитарного знания	83
<i>Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербург)</i>	Цифровизация и социально-культурный инжиниринг	100

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ.
СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД

Историко-философский экскурс ■

<i>J.E. HACKETT (Savannah, USA)</i>	Continuities of Pragmatism, Settling Metaphysical Disputes and the Analytic-Continental Divide. Part II	109
-------------------------------------	---	-----

Дж.Э. ХАКЕТ (Саванна, США)	Преимственность прагматизма, разрешение метафизических споров и аналитическо-континентальный раскол. Часть II	109
----------------------------	---	-----

ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУССИОН

Социальная философия сегодня.

Состояние и тенденции ■

И.Н. СИЗЕМСКАЯ	О предмете социальной философии	123
В.Г. ФЕДОТОВА	Два принципа построения социальной философии	129
А.В. ПАВЛОВ	Социальная философия и междисциплинарность	131
Б.В. ПОДОРОГА	Три условия современной социально-философской критики	139
А.А. ПИСАРЕВ	Под знаком конечности: социальная философия как эмпирическая философия	140
В.П. ВЕРЯСКИНА	Предмет социальной философии в контексте современных вызовов	144
Г.Ю. КАНАРШ	Социальная философия как проблемно-ориентированное знание	147
А.И. ЗЫГМОНТ	От социальных наук к философии и обратно	151
А.Е. ЗЫРЯНОВ	Страх как предмет социальной философии	155
	■	
	Contents	160

Aims and Scope

Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki is a peer-reviewed monthly journal published in Russian and English languages. The journal was founded in 1958 as a scientific and educational periodical for the educational system. The papers of the journal are dedicated to classical problems of philosophy as well as to important issues of the modernity and prospects of sociocultural and civilizational development of humankind.

С условиями публикации материалов в журнале и порядком рецензирования статей можно ознакомиться на сайте:
<http://www.phisci.ru/publish-terms>

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса Россия» – 45490

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации ПИ № 77 - 15513 от 20 мая 2003 г.

Подписано в печать 15.05.2018 г. Формат 60x90/16. Печать цифровая.

Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».

E-mail: humanist@academyrh.info



ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ РОССИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ



**Философия и педагогика:
формирование личности**



Субъект-объект образовательного процесса в реалиях современности, или IP Aliases → ∞¹

Т.Э. Мариносян

*Институт стратегии развития образования Российской академии
образования, Москва, Россия*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-7-30

Оригинальная исследовательская статья

Посвящается 50-летию событий мая 1968 года во Франции

...вы хотите стенкой обгородить
бесконечное, а за стенку-то и
боитесь заглянуть.

Евгений Замятин. Мы

Аннотация

Образовательная доктрина «Великая дидактика» как один из «великих нарративов» (Ж.-Ф. Лиотар) потерпела полный крах в результате событий, имевших место в Париже в 1968 г. Студенты перестали верить в правильность укоренившейся системы образования с его целями и идеалами и изнутри «взорвали стены» университетов, продолжавших следовать традиционной методике преподавания и содержанию учебного процесса. По мнению автора настоящего исследования, символическим и фактическим окончанием эпохи дидактики Яна Амоса Коменского и началом новой постструктуралистской дидактики послужил идеологический взрыв внутри социума в форме революционного бунта студентов парижских университетов в мае 1968 г., выразивших протест против действующей структуры взаимоотношений между акторами учебного процесса, против существующей системы образования в целом. Важно отметить, что разрушение границ традиционного образовательного пространства, повлекшее за собой появление университета нового типа, произошло именно благодаря силам, находящимся внутри классно-урочной системы обучения. Сегодня педагогика автономно, посредством собственных теорий и научного инструментария не в со-

¹ Статья подготовлена в рамках государственного задания ФГБНУ «Институт стратегии развития образования Российской академии образования» № 074-00524-18-01 на 2018 г. и на плановый период 2019 и 2020 гг. (проект № 27.8520.2017/БЧ).

стоянии определить, кого учить, так как учащийся из субъекта превращается в субъект+, виртуально мигрирующий в кибер-образовательном пространстве посредством всевозможных гаджетов, формирующих протезный остов современного обучающегося – школьника, студента. Траектория обучения ребенка не должна быть жестко детерминирована учебными планами и программами. Обучение в школе должно быть организовано педагогом по принципу «ad hoc». А педагог (новый учитель) заведомо должен быть профессионально подготовлен – специально обучен, достаточно эрудирован, методически и технологически вооружен, чтобы быть способным в режиме текущего времени, по соответствующему случаю выстраивать параллели между природными и социальными процессами, учебными дисциплинами, устанавливать взаимосвязи между событиями, происходившими в прошлом и протекающими в настоящем, обсуждать возможные сценарии дальнейшего развития рассматриваемой темы.

Ключевые слова: майские события 1968 г. в Париже, субъект образовательного процесса, «Великая дидактика» Я.А. Коменского, постмодернизм в образовании, диссипативная образовательная система, бриколаж, ad hoc принцип в образовании, философское осмысление, современное образование, новый учитель.

Мариносян Тигран Эмильевич – кандидат философских наук, ученый секретарь Института стратегии развития образования Российской академии образования, Москва, Россия.

moscowline@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4565-5994>

Цитирование: Мариносян Т.Э. (2018) Субъект-объект образовательного процесса в реалиях современности, или IP Aliases → ∞ // Философские науки. 2018. № 6. С. 7–30.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-7-30

Subject-Object of the Educational Process in the Realities of Contemporaneity, or IP Aliases → ∞

T.E. Marinosyan

Institute for Strategy of Education Development, Russian Academy of Education, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-7-30

Original research paper

Dedicated to the 50th anniversary of the events of May 1968 in France

..you want to wall off the endless,
but you are afraid to look behind the
wall.

Yevgeny Zamyatin. *We*

Summary

The educational doctrine of *The Great Didactic* as one of the “grand narratives” (J.-F. Lyotard) suffered its complete setback as a result of events that took place in Paris in 1968. Students stopped believing in the correctness of the entrenched education system with its goals and ideals, and from the inside they “blew up” the “walls” of universities, which continued to follow the traditional teaching methods and content of the learning process. According to the author of this study, the ideological explosion inside the society in the form of a revolutionary riot of students of the Parisian universities in May 1968, who protested against the existing education system as a whole and against the current structure of the relationship between the actors of the educational process, served as a symbolic and actual end of the didactic era of John Amos Comenius and as a beginning of a new poststructuralist didactics. It is important to note that the destruction of the boundaries of the traditional educational space, which led to the emergence of a new type of university, was precisely due to the forces within the classroom curriculum. Today pedagogy is unable autonomously, through its own theories and scientific instruments to determine whom to teach because the student from the subject turns into a subject+, virtually migrating in the cyber-educational space through all sorts of gadgets, which form the prosthetic skeleton of the modern learners – schoolchildren, students. The trajectory of child’s education should not be rigidly determined by curricula and programs. Teaching in the school should be organized by a teacher on the principle of “ad hoc.”

Keywords: May events of 1968 in Paris, subject of the educational process, J.A. Comenius’ “The Great Didactic”, postmodernism in education, dissipative educational system, bricolage, ad hoc principle in education, philosophical comprehension, modern education, new teacher.

Tigran Marinossyan – Ph.D. in Philosophy, Academic Secretary of the Institute for Strategy of Education Development, Russian Academy of Education, Moscow, Russia.

moscowline@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4565-5994>

Citation: Marinossyan T.E. (2018) Subject-Object of the Educational Process in the Realities of Contemporaneity, or IP Aliases → ∞. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 6, pp. 7-30.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-7-30

Введение

В 1986 г. сэр Джеймс Лайтхилл, президент Международного союза теоретической и прикладной механики в своей известной научному сообществу статье «Недавно признанная неудача предсказуемости в ньютоновской динамике» сделал следующее признание от имени научной братии ученых, занимающихся механикой: «Сегодня мы глубоко осознаем, что энтузиазм наших предшественников относи-

тельно великолепных достижений ньютоновской механики подвигнул их делать обобщения в этой области предсказуемости, в которые мы действительно были склонны верить до 1960 года, но которые, как мы теперь признаем, были ложными. Мы коллективно желаем извиниться за то, что вводили в заблуждение широко образованную общественность, распространяя идеи о детерминизме систем, удовлетворяющих законам движения Ньютона, которые после 1960 г. должны были быть признаны неправильными» [Lighthill 1986, 38].

Заявление выдающегося английского ученого, очевидно, стало еще одним разрушительным ударом по раскачанному квантовой физической фундаменту классической науки, основанной на детерминизме механистической картины мира, на принципах детерминированности Ньютона–Лапласа. Вместе с тем это публичное заявление, как рыцарский поступок, оказалось смелым признанием в духе философии науки К. Поппера, Т. Куна, П. Фейерабенда, способствующим крушению догматического подхода к научному познанию и рассеиванию мифов о демократичности отношений, обсуждений, принятия решений в науке, в которой в реальности свирепствуют догматизм и нетерпимость, фундаментальные идеи и законы которой ревниво и нередко необоснованно охраняются. В этой связи вспоминаются слова М. Фуко: «... что же представляет собой сегодня философия – я хочу сказать философская деятельность, – если она не является критической работой мысли над самой собой? Если она не есть попытка узнать на опыте, как и до какого предела возможно мыслить иначе, вместо того, чтобы заниматься легитимацией того, что мы уже знаем? В философском дискурсе всегда есть нечто смехотворное, когда он хочет извне навязывать непреложные законы другим, указывать другим, где находится их истина и как ее обрести, или самодовольно берется рассудить все их дела в наивной позитивности» [Фуко 2004, 14–15].

До этой декларации феномен тоталитаризма в науке критиковался многими философами, мыслителями, интеллектуалами, но, насколько известно автору данной статьи, не представителями точных наук. В частности, основатель концепции эпистемологического анархизма – одна из влиятельных фигур в философии науки и социологии научного познания, Пол Фейерабенд, считавший, что в науке не должно существовать универсальных методологических правил, по этому поводу и в привязке к образовательной системе писал: «Благороднейшие человеческие дарования, дружеские чувства, искренность, потребность в общении, стремление делать добро другому подвергаются извращению и искажению со стороны учителей, сохранивших едва ли крупицу таланта, изобретательности, обаяния своих учеников. Они отчасти осознают свою ущербность и мстят за нее. Единственной целью их жизни становится низведение своих

учеников до того уровня тупости и убожества, на котором они наносятся сами. Даже хорошие и умные учителя не могут *защитить* своих учеников от того отупляющего материала, который они вынуждены преподавать. Они лишь пытаются сделать его усвоение более легким, делая, тем самым, свободу менее привлекательной. Каков же результат такого обучения? Мы каждый день видим это в университетах: несчастные существа, занятые тщетными поисками источника своих страданий и всю жизнь посвящающие попыткам “найти себя”. Что они могут найти в процессе обучения, когда отсутствие перспективы выдается за “ответственность мышления”, когда неграмотность отождествляется с “профессиональной компетентностью”, а тупоумие — с ученостью? Вот так начальное образование рука об руку с высшим образованием создают индивидов, которые чрезвычайно ограничены, лишены перспектив и способны лишь налагать усвоенные ограничения на других под именем знания» [Фейерабенд 2010, 275].

Сэр Джеймс Лайтхилл, полагаю, имел в виду ту науку, которая во всем мире давно превратилась в мощную индустрию с многомиллиардными финансовыми инвестициями, направленными на организацию и проведение форумов, конференций, симпозиумов, на создание государственных, негосударственных фондов, обеспечивающих выдачу грантов на реализацию в большинстве случаев бесполезных, не заслуживающих уважения проектов. Все это, надо отметить, происходит во многом благодаря договоренности между представителями научного мира, законодательной и исполнительной власти стран мира. Именно эту «науку» ревностно защищают псевдоученые, вооружившись псевдонаучными обоснованиями, ссылаясь на такие установки, как: «Единая Государственная Наука ошибаться не может» [Замятин 2018, 70], – выражение, принадлежащее герою романа-антиутопии Е. Замятина «Мы» Д-530 – alter ego автора произведения, инженера по образованию, представителя точных наук, сатирически высмеявшего еще в начале XX в. попытки рационалистов и позитивистов создать механизированное общество: «Тем самым устанавливается граница для содержания легитимной науки. Во-вторых, для научного миропонимания характерно применение определенного метода, а именно метода логического анализа. Через применение этого логического анализа к эмпирическому материалу, научная работа стремится к достижению своей цели, к единой науке» [Карнап, Ган, Нейрат 2005, 19].

Найдется ли сегодня ученый, педагог, который, как сэр Лайтхилл, открыто и честно признается, а, возможно, и извинится от имени своих коллег за введение в заблуждение общественности относительно познаваемости образовательных процессов, связанных с их

субъектом, в частности, за мнимость субъектно-ориентированного подхода в образовании?

Освободившись от неоправданной уверенности в истинности своих рациональных действий, набравшись смелости, педагогическому сообществу, возможно, следовало бы для начала пройтись «бритвой Оккама» по научно-публицистической педагогической литературе, неважно какая часть изложенных мыслей ученых, специалистов, графоманов, достойная уважения, останется. Главное – качество! Для отсеянного материала, по всей вероятности, найдется место в мировом журнальном пространстве, предназначенном, скорее всего, для публикации трудов, относящихся к литературному жанру «поток сознания». При этом автор, научное учреждение, желая повысить свои будто бы наукометрические показатели, поддерживая бизнес-проекты под названиями: «Web of Science», «Scopus», «ERIH», должно быть, без особых трудностей найдут соответствующие издания.

Фронтиры в субъект-объектных взаимосвязях в современном образовании

Современный человек, в частности, учащийся – новый антропологический тип. Память ученика – Интернет, выполняющий функцию запоминания и хранения информации, представленной в виде связанного гипертекста. Такая архитектура информации (гипертекстуальность, интертекстуальность, мультимедийность), соответственно, способствует формированию особенного, характерного для современного состояния мира, образа мышления ученика, который, полагается, не знаком учителю, дидактику, получившему классическое педагогическое образование. Сегодня субъекту, чтобы чувствовать себя живым существом, недостаточно обнаружить себя в акте мышления, основываясь на известной аргументации Декарта «Cogito ergo sum». Самообнаружение мигрирующего по информационным просторам субъекта связано непосредственно с сетью таких же мигрирующих субъектов – реперных приемо-передающих точек, с их откликом на позывные. «Субъект на связи – значит, он существует». Биопсихическая природа индивида сегодня неполноценна без учета его электронных «надстроек», «наслоений» и сетевых взаимосвязей. Индивид постепенно превращается в постоянно кочующего киборга-кентавра. Рассредоточенный в образовательном ли, в культурном ли пространстве субъект сегодня – норма. Границы классно-урочной системы обучения как физически, так и психологически давно преодолены учеником. Пока еще ученик, студент географически находятся в школьном, университетском здании, имеют свои топологические координаты, общаются с глазу на глаз с

преподавателями. Прогнозировать, где будет находиться учащийся в будущем, невозможно и бесполезно, но очевидно, что он будет иметь траекторию движения блуждающего субъекта.

Современные школьники и студенты являются акторами сетевого взаимодействия, часто синхронно находясь в двух измерениях: школьном и сетевом, следовательно, применение теперь дидактических принципов Я.А. Коменского с целью организации учебного процесса ошибочно. «Великая дидактика» великого педагога была основана на принципе «природосообразности», однако также известно, что и в окружающем нас мире, и в природе современного учащегося произошли коренные изменения, следовательно, так называемое подражание в образовании самой природе требует пересмотра нашего отношения к системе ученик – окружающая среда – учитель, соответственно, необходимо использование современных научных теорий, в частности, теории поведения диссипативных структур И. Пригожина, акторно-сетевой теории М. Каллона, Б. Латура, Дж. Ло.

Интертекстуальность, приводящая в определенной степени к стиранию хронологических, стилистических, жанровых, дисциплинарных границ, развивает у ребенка ассоциативное мышление, которое требует особого внимания со стороны учителя. Удерживать свою когда-то традиционную позицию единственного аттрактора для ученика учителю сегодня, очевидно, не удастся, однако путешествовать по гипертекстуальной образовательной траектории своего подопечного, во избежание потери педагогического контакта с ним, педагогический университет будущего педагога обязан научить. Ибо внимание современного учащегося привлекает множество аттракторов: краудсорсинг; стартап; третье место; интерактивные лекции и семинары; виртуальные мультимедийные библиотеки и другие внеурочные мероприятия, альтернативные учебным заведениям территории с более привлекательными контентом. Становится очевидным, что в современном образовательном пространстве как открытой нелинейной диссипативной системе аттракторы образуются не только посредством вовлечения в синхронизм ученика и учителя, но также ученика и разнородных образовательных источников. Как отмечает В.А. Рабош, «Согласно принципам синергетики, процесс обучения связан с целой серией событий качественной перестройки образовательных аттракторов, сопровождающейся увеличением темпов развития системы, вовлечением в этот темп всех ее элементов и новой, более оптимальной для данной ситуации структурной организации системы» [Рабош 2008, 8]. Что касается понятия «образовательное пространство», это как понятие «трехмерное декартово пространство», «евклидово пространство четырех измерений», ограничивает нас, наше мышление. Это понятие, как и множество

других общепринятых научных определений, как известно, является сугубо условно-конвенциональным и применяется для удобства построения и анализа образования, однако его использование можно рассматривать как интеллектуальное самоубийство, как ограничивающий воображение человека результат языкового кодирования. Сегодня образовательное пространство – неизмеримая, нематериальная, виртуальная, абстрактная категория.

В мировой литературе, освещающей проблемы образования, уже с середины 80-х гг. наблюдается использование терминологии, характерной для физико-математических наук. В распоряжении ученых, занимающихся философией образования, специалистов, изучающих проблемы системы образования, оказался метафорический язык, который дал возможность научного объяснения сложных образовательных процессов. Как отмечает Саломе Хьюман-Вогел, «почти без исключения самые ранние статьи о хаосе и образовании основывались на работе Пригожина (1984) о самоорганизации в диссипативных структурах с целью обсудить значимость определенных принципов сложных систем, применяемых в образовании и задокументировать основные события в теории хаоса, которые считались актуальными для проведения анализа образовательных процессов» [Human-Vogel 2008, 95–96].

Итак, систему образования, которая ранее рассматривалась как равновесная, то есть замкнутая, стабильная и детерминированная, следует относить к числу открытых диссипативных систем, энтропия которых увеличивается. Образовательные учреждения можно исследовать как самоорганизующиеся сообщества, в которых, например, турбулентность (еще одна новая метафора, используемая в анализе образовательных процессов) как творческий метаморфизм может привести к спонтанным продуктивным результатам. Теория диссипативных структур для ученых представляет гносеологическую и интерпретационную основу для изучения естественных процессов человеческого взаимодействия, в частности, в учебных заведениях, проходящих через трансформационные изменения. Поскольку образовательное пространство неравновесно, оно не может быть измерено линейно, в нем не могут быть сформулированы какие-либо предсказания с какой-либо определенностью в течение длительных периодов времени. Согласно мнению Д.Л. Гилстрапа, «теория диссипативных структур представляет для нас как философскую, так и руководящую основу для разрушения традиционных иерархий в образовании и для начала нового процесса самоорганизации, ориентированной на человека в наших школах и колледжах» [Gilstrap 2007, 69].

Современная дидактика, поставив перед собой основные вопросы: «для чего учить?», «кого учить?», вынуждена учитывать факт

виртуального размножения субъекта обучения, иначе она неспособна будет решать остальные сопряженные проблемы: «как учить?», «чему учить», «какие стратегии обучения выделить как наиболее эффективные». Сегодня педагогика автономно, посредством собственных теорий и научного инструментария не в состоянии определить, кого учить, так как учащийся из субъекта превращается в субъект+, виртуально мигрирующий в кибер-образовательном пространстве посредством всевозможных гаджетов, формирующих протезные остова современного обучающегося – школьника, студента, «поэтому, превосходя имеющиеся образовательные модели, постструктурной дидактике следует исследовать фрагментации субъекта посредством чередования точек зрения» [Esi, Posteuca 2014, 57].

Готово ли и способно ли сегодня педагогическое образование радикально, скорее, революционно изменить метод и содержание обучения будущих учителей? Как мне видится, необходимо освободиться, прежде всего, от образовательных стандартов – сегодня они не то, что не способствуют, а именно препятствуют развитию ребенка, его междисциплинарной эрудиции. Траектория обучения ребенка не должна быть детерминирована учебными планами и программами. Обучение в школе должно быть организовано педагогом по принципу «ad hoc». Педагог должен быть эрудирован и профессионально научен оперативно, по соответствующему случаю налаживать мосты не только между учебными дисциплинами, но и между событиями, происходившими в прошлом и протекающими в настоящем. Образовательное пространство должно пульсировать. Оно должно иметь тектонику бриколажа (1), ибо так устроен современный мир, так функционирует мышление нового поколения, соответственно, учитель должен быть бриколером – обладать способностью «устраиваться с помощью “подручных средств”», т.е. на каждый момент с ограниченной совокупностью причудливо подобранных инструментов и материалов, поскольку составление этой совокупности не соотносится ни с проектом на данное время, ни, впрочем, с каким-либо иным проектом, но есть результат, обусловленный как всеми представляющимися возможностями к обновлению, обогащению наличных запасов, так и использованием остатков предшествующих построек и руин» [Леви-Строс 1994, 127].

Перефразируя определение В. Мартынова: «в бриколаже событие воссоздает структуру, в композиции структура моделирует событие» [Мартынов 2002, 19] относительно современного музыкального творчества в эпоху постмодерна, педагогическую практику сегодняшней школы можно было бы представить так: в уроке прошлого структура моделировала событие, в современном уроке событие воссоздает структуру. Следовательно, бриколаж придает педагогическому творчеству инновационный характер, ориентирует педагога и учащегося на

создание чего-то нового, оригинального, нестандартного дискурса, не носящего традиционный характер между акторами учебного процесса. Согласно рассуждению Ж. Деррида, «Леви-Строс представляет под именем бриколажа то, что можно было бы назвать дискурсом, или рассуждением, об этом методе. Бриколер, говорит он, это тот, кто пользуется “подручными средствами”, то есть инструментами, которые он находит в своем распоряжении вокруг себя, которые уже тут, которые не были специально задуманы ради операции, для коей их заставляют служить и к каковой их методом проб и ошибок пытаются приспособить, без колебания меняя всякий раз, когда это покажется необходимым, пробуя по нескольку сразу, даже если происхождение и форма их предельно разнородны, и т.п.» [Деррида 2000, 359]. На мой взгляд, подобным образом должен быть организован современный учебный процесс. Современный учитель должен быть способен создавать драматургию урока не на основании заранее запланированного сценария, не в рамках учебного плана, а в соответствии с ситуацией, выходя за пределы учебной программы, создавать гиперреальность, посредством симулякризации образовательного пространства. Очевидно, что этим должны заниматься педагогические специалисты – учителя, получившие профессиональное педагогическое образование нового типа.

Предваряя, возможно, недоумение определенной категории читателей, связанное с «утопическими» идеями автора настоящей статьи по поводу подготовки «другого» учителя, хотелось бы обратить взор ретроградов образования на массовую виртуальную эмиграцию учащихся из школьного пространства в сетевое. Университет, призванный вести подготовку учителя, обязан быть современным, в противном случае, мы потеряем ребенка, следовательно, миссия педагога, о которой написаны мириады научных трудов и статей, защищено немалое число диссертаций, окажется фикцией! Даже если небольшая часть результатов исследований, рекомендаций, идей, открытий достойна применения на практике, складывается такое впечатление, что наука сама по себе развивается по индивидуальным правилам, а школа, исходя из реалий нашего времени, живет по автономному принципу, базирующемся на директивах исполнительной власти. Педагогика обречена, обязана учитывать философские рассуждения современных исследователей о переосмыслении категории «субъект». Субъект – это процесс постоянной субъективации, нельзя говорить, писать, анализировать, рассуждать о субъекте, как о константе образовательного процесса. В киберобразовательном пространстве невозможно будет учителю отследить цифровую образовательную траекторию ученика, текучесть субъекта учебного процесса. Если раньше была возможна физическая идентификация ученика, то сегодня электронная

идентификация невозможна в виду его децентрализации. Субъект «без фиксированной идентичности» [Делёз, Гваттари 2007, 34], который «рождается из каждого состояния серии, постоянно возрождаясь из каждого следующего состояния, которое определяет его в тот или иной момент, потребляя все эти состояния, которые его рождают и возрождают (переживаемое состояние первично по отношению к субъекту, который его переживает)» [Делёз, Гваттари 2007, 40].

Происходящие вокруг нас и с человеком культурные изменения, на мой взгляд, также свидетельствуют о том, что происходит возрождение мифологического сознания человека. Мифологическое мышление является сутью функционирования психических процессов в человеке. Попытки представителей эпохи Просвещения с помощью научных знаний изменить человеческое поведение, избавив его от предрассудков, мифов, метафизических догм, не увенчались успехом. Один из главных программных девизов просветителей «Всё должно предстать перед судом разума!» сегодня оказался иллюзией. В результате, подавление импульсов коллективного бессознательного со стороны «рацио» привело к тому, что был запущен компенсаторный механизм – закон энантиодромии – приведший к разрушительному поведению человека. Психическая субстанция человека, по своей природе являющаяся мифотворческой, обнаружила для своей манифестации такие возможности и пространства, как постмодернистские искусство, архитектура, литература, музыка, и самое главное – Интернет. Согласно теории К.Г. Юнга: «В соответствии с господствующим во всей природе принципом комплементарности всякое психическое развитие – неважно, индивидуальное или коллективное, – имеет некий оптимум, который в случае своего превышения порождает энантиодромию, т.е. превращается в свою противоположность» [Юнг 1996, 63].

Современный образовательный мир уже давно сталкивается с проблемой взаимоотношений между преподавателем и учащимся, и, если в какой-то степени решение этой задачи возможно, то, на мой взгляд, исключительно благодаря следованию учителя в масштабе реального времени за номадическим маршрутом ученика, постоянно передвигающегося в сетевых субкультурных пространствах. Должна произойти деструкция классической дидактики, ее трансформация в виртуальный ризоматический мир учащегося, нуждающегося в новой «постструктурной» дидактике.

Какой именно должна быть современная дидактика – вопрос, полагаю, нерешаемый сегодня, по той причине, что логика, гегемония которой стала абсолютной в европейской цивилизации, неспособна даже познать чередуемые с огромной скоростью явления и со-

бытия, происходящие в мире, не говоря уже о ее неспособности прогнозировать образовательные процессы.

События мая 1968 г. во Франции в контексте образовательной проблематики

По мнению автора настоящего исследования, символическим и фактическим окончанием эпохи дидактики Яна Амоса Коменского и началом новой постструктуралистской дидактики послужил идеологический взрыв, имевший место внутри социума в форме революционного бунта студентов парижских университетов в мае 1968 г., протестующих против действующей структуры взаимоотношений между акторами учебного процесса, против системы образования. Разрушение границ образовательного пространства, повлекшее за собой появление нового типа университета, произошло именно благодаря силам, направленным изнутри классно-урочной системы обучения («имплозия»).

Образовательная доктрина «Великая дидактика» как один из «великих нарративов» (Ж.-Ф. Лиотар) потерпела свой полный крах в результате событий в Париже в 1968 г. «Стены» университетов со своими традиционной методикой преподавания и содержанием обучения изнутри «взорвали» студенты, которые перестали верить в правильность укоренившейся системы образования с его целями и идеалами. Перестали верить, потому что их предки, да и они сами, стали свидетелями многочисленных несчастий, рожденных фарисейскими идеологиями, очевидцами кровопролитных войн народов, исповедующих и проповедующих гуманные религии. Ведь миллионы людей жили и творили с иллюзорной надеждой на светлое будущее, братство, равенство и справедливость, а в результате получили колониализм, войны, концлагеря, террор. Потрясение сознания этих людей глобальными и перманентными катастрофическими последствиями мировых войн и стихийных бедствий сопровождалось разрушением их веры в ренессансные идеалы гуманизма.

Этой идеологической имплозией был разрушен каркас дидактической конструкции Я.А. Коменского, надежно и достойно послужившей образованию, просвещению, развитию человеческой цивилизации 300 лет. Он обеспечивал сохранность таких принципов, как «ни к кому (речь идет об учениках. – Т. М.) он (учитель. – Т. М.) не будет подходить порознь, не будет позволять кому-нибудь подходить к себе в одиночку, но, стоя на кафедре (откуда все его могут видеть и слышать), он, подобно солнцу, будет распространять свои лучи на всех. А все, устремив к нему глаза, слух и внимание, должны воспринимать все, что он будет рассказывать

или показывать рукой на картине» [Коменский 1940, 60]. «Подражая солнцу, руководитель школы будет стараться удерживать юношество в должных рамках» [Коменский 1940, 85].

В этой связи, к сожалению, приходится признаться, что даже сегодня, невзирая на то, что «учитель-солнце» – не единственный аттрактор для ученика, проблема *авторитарности* личности учителя, педагога остается нерешенной на официальном уровне и по сей день. Однако сегодня ученик де-факто уходит от диктата учителя и администрации учебного заведения, навязывающих ему цели и содержание обучения, регламентирующих его время, правила поведения, благодаря своей миграции в образовательном пространстве, благодаря своей виртуальной мобильности в социальных, образовательных сетях, посредством расширяющихся возможностей технических средств.

Идея Я.А. Коменского о формировании классно-урочной системы, возможно, была продиктована скрытой на бессознательном уровне мотивацией реформатора компенсировать недостающую в Протестантизме, который он исповедовал, иерархическую и организационную структуру, присущую Католицизму – одному из могущественных институтов в истории человечества. Это, разумеется, всего лишь предположение. Будучи глубоко верующим человеком, Я.А. Коменский, пройдя свой страдальческий жизненный путь по «лабиринту света», возможно, обрел покой в «раю сердца» своего, но то, что великому педагогу удалось создать новый мощнейший механизм, способный вместе с широкомасштабным просвещением народных масс, наряду с институтом церкви, структурировать мысли и поведение человека – очевидно.

Безусловно, народы Старого Света нуждались в просвещении. Как гласит даосская мудрость: «Учитель появляется тогда, когда ученик готов». Европа-ученик была готова к тому, чтобы был пролит свет на все то темное и страшное, что сопутствовало истории континента на протяжении многих веков в виде войн, нищеты, эпидемий, аморальности властителей, несмотря на значительную христианизацию континента. Европейская цивилизация испытывала потребность понять, прояснить, что же заставляет государства завоевывать и колонизировать территории других стран, узурпировать волю других народов – биологических и духовных существ себе подобных.

Автору настоящего исследования хотелось бы обратить внимание читателя на одно свое наблюдение – отношение к образовательной системе в странах Европейского континента, в частности, в Германии. С этой точки зрения попытаемся вкратце проанализировать два произведения писателя первой половины XX в. Германа Гессе, в творчестве которого значительное место уделяется проблемам воспитания и обучения подрастающих поколений. В произведении

«Под колесом», написанном в 1906 г., автор представляет образовательную машину, натиска которой не выдерживает главный герой произведения – одаренный, талантливый, однако не вписавшийся в жесткую педагогическую действительность ребенок. В произведении «Игра в бисер», вышедшем в свет в 1943 г., главный герой романа – Мастер игры, поднявшийся до вершин касталийской – образовательной – иерархии, не выдерживает состязания с молодым учеником – первовестником нового времени и погибает. Герои этих произведений тонут в воде. Хотя в повести «Под колесом» не сказано о причине гибели главного героя, по мнению многих литераторов, это было самоубийство. В романе «Игра в бисер», по мнению автора данной статьи, писатель предвидел закат той «идеальной» образовательной системы с «совершенной» дидактикой Я.А. Коменского, которую веками догматически охраняли педагоги, подобно тому, как орден интеллектуалов защищал вымышленную страну Касталию. Стихия воды в этих произведениях для писателя, вероятно, является символом жизни, включая образовательный мир, как прошлых веков, так и грядущих времен.

Студенческая революция жила духом нового времени, испытывала «состояние постмодерна» (Ж.-Ф. Лиотар), ибо современное поколение переживало недоверие к перезрелым плодам «модерна» – порождения Просвещения. По мнению Ю. Хабермаса, с которым автор солидарен, «Ради обеспечения своей стабильности модерн обязан обращаться к единственному оставшемуся для него авторитету – и как раз к разуму, ибо модерн обесценил и преодолел традицию единственно во имя Просвещения. В связи с этим избирательным сродством Гегель отождествляет потребность модерна в самоподтверждении с “потребностью философии”. Философия же, будучи назначенной хранительницей разума, воспринимает модерн в качестве дитяти Просвещения» [Хабермас 2005, 23].

Как пишет Ж.-Ф. Лиотар, «мы считаем “постмодерном” недоверие в отношении метарассказов. Оно является, конечно, результатом прогресса науки; но и прогресс в свою очередь предполагает это недоверие. С выходом из употребления метанарративного механизма легитимации связан, в частности, кризис метафизической философии, а также кризис зависящей от нее университетской институции. Нарративная функция теряет свои функторы: великого героя, великие опасности, великие кругосветные плавания и великую цель» [Лиотар 1998, 10].

Возможно, это был результат концентрации той усталости от структурной картины мирового порядка, о которой говорил Ж. Делёз: «Мы устали от дерева. Мы не должны больше верить деревьям, их корням, корешкам, мы слишком пострадали от этого. Вся древовидная культура основана на них – от биологии до линг-

вистики. Напротив, ничто не красиво, не любо, не политично, кроме подземных отростков и надземных корней, сорняков и ризомы» [Делёз 2010, 26–27].

Но почему именно благополучная в социально-экономическом плане Франция оказалась, выражаясь формальным языком синергетики, мощным аттрактором, притянувшим к себе духовные силы, индуцируемые духом времени и сформировавшие ментальный конденсат? Полагаю, хаос в культурном и духовном пространстве Франции, образовавшийся в течение десятилетий в результате турбулентных идейных движений таких, как «дадаизм», «абстракционизм», «фовизм», «кубизм», «экспрессионизм», «сюрреализм», «структурализм», «постструктурализм», оказался, согласно теории И. Пригожина, питательной средой для формирования нового мировоззрения, способствовавшего детонации революционной ситуации 1968 г. А система образования, в свою очередь, оказалась странным аттрактором, в котором «система движется от одной точки к другой детерминированным образом, но траектория движения в конце концов настолько запутывается, что предсказать движение системы в целом невозможно – это смесь стабильности и нестабильности» [Пригожин 1991, 50].

Обескураженность и озадаченность алогичностью происходящих событий, полагаю, была связана с тем, что ученые искали «логику» в революции, и мировоззренчески не были готовы к появлению «черного лебедя». Очевидно, что согласно теории Насима Талеба предсказывать редкие явления, тем более прогнозировать дальнейшее развитие ситуации при их наступлении невозможно.

Полагаю, к этому не были готовы даже представители Франкфуртской школы, обоснованно критикующие современное индустриальное общество и считающие, что революционная роль преобразования общества переходит от пролетариата к интеллигентам. Впоследствии ученые влиятельной научной школы, посвятившие немало трудов изучению протестных движений планетарного масштаба, происходивших в 1968 г. – майские события во Франции; студенческие волнения в Югославии, в Мексике, Бельгии; студенческое движение в ФРГ и Западном Берлине; политический кризис в Польше; протесты во время съезда Демократической партии США в Чикаго и другие – пытались дать вновь «логическое» объяснение этому феномену. «Неомарксизм» и «левый радикализм» Франкфуртской школы – это не «постмодернизм» – продукт ментального и духовного конденсата своего времени. Сознание условно так именуемых «постмодернистов» уже тогда вошло в то мировоззренческое измерение, в котором сегодня находится человечество. Вернее, не сознание в понимании рационального познания основанного на разуме, а психическая субстанция в понимании К.Г. Юнга, как совокупность всех психических

процессов – как осознанных, так и бессознательных. Идеологические лидеры «Красного мая» 1968 г., видимо, чувствовали, ощущали проявление «сгибов» и «точек бифуркации» на полотне цивилизации, переживавшей «крах великих нарративов» (Ж.-Ф. Лиотар) и смену мировоззренческой парадигмы с собственным «шизоязыком» (Ж. Делёз). «Турбулентность» майской революции дала существенный импульс процессу увеличения социально-культурной энтропии западного мира. Ж. Делёз писал: «Даже Сорбонна нуждается в анти-Сорбонне: студенты внимательно слушают своих преподавателей только когда у них есть и другие учителя» [Дьяков 2013, 318].

События «Красного мая» не поддавались логическому объяснению порой даже со стороны французских мыслителей, прекрасно владевших информацией о социально-политической ситуации в стране. Среди тех интеллектуалов, не сумевших уловить новый дух, соответственно понять, оценить истинную суть революционных событий в Париже 1968 г., оказались такие известные философы, как Александр Кожев, Раймон Арон. В разговоре с Р. Ароном А. Кожев, не скрывая своего презрения к майским событиям, недоумевал по этому поводу: «... это не революция, это не может быть революцией. Никого не убивают. Для того чтобы была революция, должны убивать людей. Здесь же студенты участвуют в уличных демонстрациях. Они называют полицейских эсэсовцами, но эти эсэсовцы никого не убивают – это несерьезно. Это не революция» [Кильдюшов 2006, 146]. Р. Арон также удивлялся алогичности происходящих процессов в контексте как дискурсивном, так и социальном в рамках классических исторических сценариев революционных движений. В своем «Эссе о свободах» ученый пишет: «Конституция 1958 г., пересмотренная в 1962 г., гарантирует длительный период политической стабильности, прерванный на несколько недель событиями мая 1968 г. словно лишь для того, чтобы напомнить, что французы остаются самой непредсказуемой европейской нацией» [Арон 2005, 173]. Р. Арон также негодовал по поводу не *укладывающегося* в рамки формальной логики языка требований революционно настроенной молодежи: «Популярная в 1968 г. Формула “запрещено запрещать” представляет собой не только логическое противоречие: запрет на запрет равноценен совершению именно того акта, который был осужден. Мы имеем дело с психологической или социальной бессмыслицей, согласно которой предоставленные самим себе люди жили бы в полном согласии без Бога и без правителя, без закона и без полицейского» [Арон 2005, 162–163]. В труде «Мемуары: 50 лет размышлений о политике» ученый пишет: «1968 год – это интеллектуальное восстание *мы* против структуры, Сартра против Леви-Стросса (французская политика упорно остается литературно окрашенной), действия – “рgaxis” – против институтов, гошизма –

против компартии» [Арон 2001, 527]. Осознавая неизбежность перемен в системе образования, Р. Арон пишет: «Прежняя Сорбонна должна была умереть, но она не заслуживала той казни, которую над ней учинили в мае 1968 года» [Арон 2001, 539]. Друг детства и юности Сартра Раймон Арон, по иронии судьбы ставший в зрелые годы идейным соперником философа-экзистенциалиста, рассуждает: «Начиная с 1968 года молодые подхватили другую тенденцию сартровской мысли – единение толп, спонтанность индивидуальной или коллективной деятельности» [Арон 2001, 776]. По поводу отношения Р. Арона к революционным событиям мая 1968 г. с психологической точки зрения М. Уорст писал: «Арон называет события мая 1968 г. “психодрамой”, в которой все участники подражали своим великим предкам и раскопали революционные модели, закрепленные в коллективном бессознательном» [Worst 1970, 219].

Прекрасно понимая роль и высоко ценя заслуги Шарля де Голля, внесшего огромный вклад в становление и социально-политическое развитие послевоенной Франции и в историю международных отношений, молодежь и идеологи революционного движения 1968 г., очевидно, протестовали не против личности первого президента Пятой республики, а против «голлизма» – идеологии с присущим ей режимом «личной власти», основанным на авторитете руководителя страны, консерватизмом в социальных вопросах, а по большому счету против жестких конструкций и структуры в принципе.

В результате серий реформ в стране одним из главных решений со стороны французского правительства было открытие Министерством образования нового высшего учебного заведения в Венсенском лесу. Невзирая на то, что властями Пятой республики решалась негласная задача своеобразной изоляции радикально настроенных студентов Латинского квартала, однако остается фактом, что новый Венсенский университет стал экспериментальным центром междисциплинарных исследований, основанным на принципах демократии, автономного управления с участием студентов. Характерно, что у истоков становления и развития образовательного института нового образца стояли интеллектуалы мировой величины, представители новой философии Жиль Делёз, Жан Франсуа Лиотар, Мишель Фуко, Ролан Барт, Жак Деррида, Жорж Кангийем, Андре Глюксман, Ален Бадью. Несмотря на то, что Сартр активно поддерживал революционное движение молодежи, выделяя ее инновационный, творческий потенциал и ее попытки разорвать с прошлым в идеологическом и практическом отношении, поколению революционеров экзистенциальное мировоззрение философа с характерными для него идеями (ангажированность – это сознательно выбранная общественная позиция) все же казалось, если и современным, но не пост-современным, не адекватным эпохе, которая уже наступила.

М. Фуко, как представитель поколения постмодернистской философии, иначе воспринимал и интерпретировал происходившие события: «Если поколение Сартра, увлеченное феноменологией и, как и вся феноменология, мыслящее картезиански, пытается прийти к “мы”, отталкиваясь от “я”, добратся до многого исходя из единичного, то поколение Делёза, отвернувшееся от феноменологии с ее картезианскими апориями, отказывается видеть эти разрывы, обращаясь непосредственно к “мы” и допуская возможность онтологии множественности» [Дьяков 2013, 323].

Очевидно, что в континентальной философии происходил также переворот в понимании субъекта как носителя чистой когнитивной рациональности. Например, как пишет автор труда «Жиль Делёз. Философия различия» А.В. Дьяков, «Сартр принимает и картезианского субъекта (а главное – отождествление субъекта с телесным индивидом), которого Делёз считает лишь эффектом машинного плана» [Дьяков 2013, 321]. За два года до майских событий в Париже в работе «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» М. Фуко выдвинул концепт «смерть человека», который впоследствии был развит другими представителями постмодернизма, в частности Р. Бартом, в программном постструктуралистском эссе «Смерть автора». В своем труде М. Фуко, в частности, пишет: «Пожалуй, первую попытку искоренения Антропологии, без которой, несомненно, не обойтись современной мысли, можно обнаружить в опыте Ницше: через филологическую критику, через биологизм особого рода Ницше достиг той точки, где человек и бог сопринадлежны друг другу, где смерть бога синонимична исчезновению человека и где грядущее пришествие сверхчеловека означает, прежде всего, неминуемость смерти человека. Тем самым Ницше, предрекая нам это будущее одновременно и как исход, и как цель, отмечает тот порог, за которым только и способна начать мыслить современная философия; несомненно, что он еще долго будет влиять на ее развитие» [Фуко 1994, 362]. Сегодня на наших глазах формируется «сверхчеловек», однако, в его основе заложена не идея Ницше о рациональном существе, самосознание которого способно подняться на «6 000 футов над уровнем человека», а программа самовоспроизведения киберорганов-устройств, превращающих его в сверхсубъект, субъект+.

Полагаю, что майские события также способствовали изменению языка взаимоотношений преподаватель – студент в системе образования Франции, а впоследствии в системах образования других европейских стран. Язык учителей, язык школы и всей образовательной системы сегодня больше не является единственным, монопольно-энкратическим, который на протяжении столетий определял взаимоотношения между учащимися и преподавателями. Новый образовательный акратический язык, сформированный

студенческим сообществом во время идеологических волнений в Париже стал тем языком с презумпцией авторства, внедренным в мировую образовательную сферу, который хоть и не на паритетных началах с административным языком, однако вполне достойно способен был обеспечивать реальный диалог в системе «наставник – учащийся». По определению одного из активных представителей парижского движения мая 1968 г. Р. Барта: «Одни языки высказываются, развиваются, получают свои характерные черты в свете (или под сенью) Власти, ее многочисленных государственных, социальных и идеологических механизмов; я буду называть их *энкратическими* языками или энкратическими видами дискурса. Другие же языки вырабатываются, обретаются, вооружаются вне Власти и/или против нее; я буду называть их *акратическими* языками или *акратическими* видами дискурса» [Барт 1989, 536–537]. Это был язык не бунтарей и революционеров, а язык революции, ибо, как сказал М. Фуко относительно студенческих протестов: «Они не делают революцию, они и есть революция». Примерами аналогичного характера языков могут служить язык Октябрьской революции 1917 г., не лишенный грубости плакатный язык Маяковского, язык Французской революции, сформировавшийся в противовес языку монархическому. В отношении языка Французской революции характерно высказывание П. Лафарга: «Вопреки пуристам, Революция сделала свое дело в области языка; блестящий стальной обруч, сковылавший его, был разбит, и язык отвоювал себе свободу» [Лафарг 1931, 216]. В своем исследовании «Язык и революция. Французский язык до и после революции (Очерки происхождения современной буржуазии)» ученый пишет: «Сам Мерсье объявил, что он “изъял из своего словаря, за немногими исключениями, все слова, имеющие отношение к Революции. По большей части эти выражения сильны и грубы; они соответствуют ужасным представлениям. Причудливые и жуткие, они родились в круговороте событий. Когда бушует ветер, и буря сокрушает корабль, матросы, делая спасающие их маневры, изрыгают проклятия”» [Лафарг 1931, 216].

Несмотря на то, что к середине лета 1968 г. протестная активность студентов и рабочих постепенно сошла на нет, этот год стал переломным как для Франции, так и для десятков стран Европы и Америки. Молодежь протестовала по всему миру с требованием институциональных и идеологических перемен, она завоевывала новые пространства, разрушая традиционные границы, в том числе, образовательного пространства. В своей известной работе «Производство пространства» Анри Лефевр, анализируя революционные события, оригинально описывает ситуацию с пространством как с абсолютной данностью физического мира, существующей в сознании человека, и как совокупность идей и представлений о про-

странстве, взаимосвязанных в динамическом процессе постоянного возникновения отношений между людьми, социумом, различными институтами: «В мае 1968 года во Франции, когда студенты, а затем и рабочий класс заняли свое пространство и взяли на себя ответственность за него, в этом движении обозначились новые черты. Задержка (безусловно, временная) этой реапроприации пространства у многих вызывает разочарование. Изменить существующее пространство якобы способны только бульдозер и коктейль Молотова. Разрушить до основанья, а затем восстановить? Да, но что именно? Создать заново те же продукты в рамках тех же способов производства? Разрушить заодно и эти способы? Подобный подход преуменьшает противоречия существующего общества и пространства; он бездоказательно допускает, что “система” закрыта; осыпая эту систему бранью, он подпадает под ее притяжение и опрометчиво прославляет ее могущество. Подобная шизофреническая “левизна” несет в себе собственные “бессознательные” противоречия. Призыв к абсолютной стихийности как в разрушении, так и в созидании предполагает также и разрушение мысли, науки, способности к изобретательству – под тем предлогом, что они не позволяют немедленно совершить тотальную и абсолютную революцию, дать определение которой, впрочем, никто не может. Однако следует признать, что в борьбе за пространство и в пространстве инициатива по-прежнему принадлежит буржуазии. Отсюда и ответ на поставленный выше вопрос: о пассивности, молчании “пользователей”» [Лефевр 2015, 68–69].

Во время майских событий 1968 г. вся брусчатка бульвара Сен-Мишель, которую молодежь использовала в качестве оружия против полицейских и в качестве материала для сооружения баррикад, была полностью разобрана. В одном из «Великих нарративов» – Эклезиасте – сказано: «Время разбрасывать камни, и время собирать камни». Каким будет Университет будущего, собранный из неведомых нам сегодня «камней», если символом деструкции Университета Эпохи модерна представить растаскивание бульжников главной артерии Латинского квартала?

Выводы

Сегодняшний крах «Великих нарративов», бесконечная череда деструкций и деконструкций, смертей автора (писателя, художника, композитора), хаос, который царит сегодня в мире, возможно, станет той питательной средой, которая завтра будет способствовать рождению нового «Великого нарратива», новой структуры, нового мирового порядка, в том числе, нового Университета, однако, по всей вероятности, с новым субъектом образовательного процесса с номадическим адресом IP Aliases → ∞

P. S. Отсутствие точки в конце текста статьи – не опечатка. Автор воздержался от традиционно принятого грамматического правила для данной статьи, будучи солидарным с Василием Кандинским относительно мысли, что «геометрическая точка находит форму материализации прежде всего в печатном знаке – он относится к речи и обозначает молчание» [Кандинский 2018, 74]. «Звук молчания, привычно связанного с точкой, столь громок, что он полностью заглушает все прочие ее свойства. Все традиционные привычные явления притупляются однообразием своего языка. Мы не слышим больше их голосов и окружены молчанием. Мы смертельно поражены “практически целесообразным”» [Кандинский 2018, 75].

Современный учащийся – представитель нового антропологического типа – вне зависимости от «научно-педагогических» рассуждений ученых и специалистов давно распрощался с «традиционным привычным явлением» – классической «Великой дидактикой». Новая дидактика – бриколаж, бесконечная трансгрессия без остановок. Точка над «i» в вопросах мирового порядка, возможно, будет поставлена иррациональной героиней романа «Мы» I-330 в будущем, ибо сегодня наука все еще продолжает упорно и безосновательно игнорировать иррациональную составляющую психической субстанции человека, начиная с эпохи Просвещения.

ПРИМЕЧАНИЕ

(1) Бриколаж (от фр. *bricolage*) — термин, использующийся в различных дисциплинах, в том числе в изобразительном, музыкальном искусстве и в литературе, и означающий создание предмета или объекта из подручных материалов, а также сам этот предмет или объект.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Арон 2002 – Арон Р. Мемуары: 50 лет размышлений о политике. – М.: Ладомир, 2002.

Арон 2005 – Арон Р. Эссе о свободах. – М.: Параксис, 2005.

Барт 1989 – Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. – М.: Прогресс, 1989.

Делёз 2010 – Делёз Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.

Делёз 2007 – Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

Деррида 2000 – Деррида Ж. Письмо и различие. – СПб.: Академический проект, 2000.

Дьяков 2013 – Дьяков А.В. Жиль Делёз. Философия различия. – СПб.: Алетейя, 2013.

Замятин 2018 – Замятин Е.И. Мы. – М.: Э, 2018.

Кандинский 2018 – *Кандинский В.* Точка и линия на плоскости. – СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2018.

Карнап, Ган, Нейрат 2005 – *Карнап Р., Ган Г., Нейрат О.* Научное миропонимание – Венский кружок // Логос. 2005. 2 (47).

Кильдюшов 2006 – *Кильдюшов О.* Раймон Арон. Пристрастный зритель // Критическая масса. 2006. № 4.

Коменский 1940 – *Коменский Я.А.* Дидактические принципы. Отрывки из «Великой Дидактики». – М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Наркомпроса РСФСР, 1940.

Лафарг 1931 – *Лафарг П.* Соч. Т. III. Москва; Ленинград: Соцэкгиз, 1931.

Леви-Строс 1994 – *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994.

Лефевр 2015 – *Лефевр А.* Производство пространства. – М.: Strelka Press, 2015.

Лиотар 1998 – *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.

Мартынов 2002 – *Мартынов В.* Конец времени композиторов. – М.: Русский путь, 2002.

Пригожин 1991 – *Пригожин И.* Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991. № 6.

Рабош 2008 – *Рабош В.А.* Синергетический подход к проблеме устойчивого развития образования // Философия образования. 2008. № 2 (23).

Фейерабенд 2010 – *Фейерабенд П.* Наука в свободном обществе. – М.: АСТ: АСТ Москва, 2010.

Фуко 2004 – *Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2. – СПб.: Академический проект, 2004.

Фуко 1994 – *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб.: А-сad, 1994.

Хабермас 2005 – *Хабермас Ю.* Политические работы. – М.: Праксис, 2005.

Юнг 1996 – *Юнг К.Г.* Собр. соч. Дух Меркурий. – М.: Канон, 1996.

Esi, Posteuca 2014 – *Esi M.C., Posteuca N.L.* Postmodern Educational Methodology and Pragmatic Strategies Used within Learning Process // Postmodern Openings. 2014. Vol. 5, no. 1, March, pp: 53-61.

Gilstrap 2007 – *Gilstrap D.L.* Dissipative structures in educational change: Prigogine and the academy // International Journal of Leadership in Education: Theory and Practice. 2007. Vol. 10, no. 1.

Human-Vogel 2008 – *Human-Vogel S.* Complexity in education: Does chaos and complexity require a different way of learning and teaching? // Educational Research Review (University of Pretoria, South Africa). 2008. Vol. 3, pp. 77-100.

Lighthill 1986 – *Lighthill J.* The Recently Recognized Failure of Predictability in Newtonian Dynamics / University College London. Proceed-

ings of the Royal Society of London. Series A. Mathematical and Physical Sciences. 1986. Vol. 407. No. 1832. Predictability in Science and Society (Sep. 8, 1986).

Worst 1970 – *Worst M.* There is no Raymond Aron “Cult”. – The New York Times Archives. April 19, 1970.

REFERENCES

Aron R. (1965) *An Essay on Freedoms* (Russian Translation: Moscow: Paraksis, 2005).

Aron R. (1983) *Memoirs: 50 Years of Reflection on Politics* (Russian Translation: Moscow: Ladomir, 2002).

Barthes R. (1989) *Selected Works: Semiotics: Poetics*. Moscow: Progress (Russian Translations).

Carnap R., Hahn H., Neurath O. (2005) Scientific Understanding of the World – the Vienna circle. *Logos*. No. 2 (47), pp. 13–26 (in Russian).

Comenius J.A. (1940) *Didactic principles. Excerpts from the Great Didactic*. Moscow: The State Educational and Pedagogical Publishing House of the People’s Commissariat of Education of the RSFSR (in Russian).

Deleuze J. (1980) *Mille Plateaus: Capitalism and Schizophrenia 2* (Russian Translation: Ekaterinburg: U-Factor; Moscow: Astrel, 2010).

Deleuze J. & Guattari F. (1972) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia I* (Russian Translation: Ekaterinburg: U-Faktoriya, 2007).

Derrida J. (1967) *Writing and Difference* (Russian Translation: Saint Petersburg: Academic Project, 2000).

Dyakov A.V. (2013) *Gilles Deleuze. Philosophy of Difference*. Saint Petersburg: Aleteya (in Russian).

Esi M.C. & Posteuca N.L. (2014) Postmodern Educational Methodology and Pragmatic Strategies Used within Learning Process. *Postmodern Openings*. 2014. Vol. 5, no. 1, March, pp. 53-61.

Feyerabend P. (1978) *Science in a Free Society* (Russian Translation: Moscow: AST, AST Moscow, 2010).

Foucault M. (1966) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (Russian Translation: Saint Petersburg: A-cad, 1994).

Foucault M. (1984) *The Use of Pleasure. The History of Sexuality. Vol. 2* (Russian Translation: Saint Petersburg: Academic Project, 2004).

Gilstrap D.L. (2007) Dissipative Structures in Educational Change: Prigogine and the Academy. *International Journal of Leadership in Education: Theory and Practice*. 2007. Vol. 10, no. 1, pp. 49-69.

Habermas J. (2005) *Political Works*. Moscow: Praxis (Russian Translations).

Human-Vogel S. (2008) Complexity in Education: Does Chaos and Complexity Require a Different Way of Learning and Teaching? *Educational Research Review (University of Pretoria, South Africa)*. 2008. Vol. 3, pp. 77–100.

Jung C.G. (1996) *Collected Works. Spirit of Mercury*. Moscow: Kanon (Russian Translations).

Kandinsky V. (2018) *Point and Line to Plane*. Saint Petersburg: Azbuka, Azbuka-Atticus (in Russian).

Kildyushov O. (2006) Raymond Aron. Biased viewer. *Critical mass*. 2006. No. 4. Available at: <http://magazines.russ.ru/km/2006/4/ki18.html> (in Russian).

Lafargue P. (1931) *Collected Works. Volume III*. Moscow; Leningrad: Sotzkegiz (Russian Translations).

Lefebvre A (1974) *Production of Space* (Russian Translation: Moscow: Strelka Press, 2015).

Levi-Strauss K. (1962) *Primitive Thinking* (Russian Translation: Moscow: Respublica, 1994).

Lighthill J. (1986) The Recently Recognized Failure of Predictability in Newtonian Dynamics. *University College London. Proceedings of the Royal Society of London. Series A. Mathematical and Physical Sciences*. 1986. Vol. 407, no. 1832. Predictability in Science and Society (Sep. 8, 1986), pp. 35-50.

Liotard J.-F. (1979) *The Postmodern Condition* (Russian Translation: Moscow: Institute of Experimental Sociology; Saint Petersburg: Aleteya, 1998).

Martynov V. (2002) *The End of the Time of Composers*. Moscow: Russian way (in Russian).

Prigogine I. (1989) The Philosophy of Instability (Russian Translation: *Voprosy Filosofii*. 1991. No. 6, pp. 46-52).

Rabosh V.A. (2008) A Synergetic Approach to the Problem of Sustainable Development of Education. *Philosophy of Education*. 2008. No. 2 (23), pp. 5–12 (in Russian).

Worst M. (1970) There is no Raymond Aron “Cult”. *The New York Times Archives*. April 19, 1970.

Zamyatin E.I. (1952) *We*. Moscow: E, 2018 (in Russian).



КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО



Философия георациональности



Существует ли общечеловеческий разум?

20 марта в Институте философии РАН состоялся Круглый стол и презентация исследовательского проекта «**География рациональности**».

Модераторы: доктор философских наук, профессор И.А. Герасимова (Институт философии РАН), доктор философских наук, кандидат исторических наук А.А. Крушинский (Институт Дальнего Востока РАН).

На круглом столе были предложены следующие темы для обсуждения.

1. Западноевропейская парадигма рациональности.
2. Стратегическая рациональность традиционного Китая.
3. Типология рациональности в арабо-мусульманской культуре.
4. Индийская традиция рациональности.
5. Буддийский диспут.
6. Логика места в японской мысли.
7. Открытие Нового Света: встреча цивилизаций – встреча рациональностей?
8. Рациональность в древнерусской книжности.
9. Вектор будущего: расширение границ и гармонизирующий центр.

Сама идея нашего Круглого стола – определенный вызов, поскольку выражение «География рациональности» – намеренный оксюморон. Во всяком случае, так должно казаться в «западноевропейской парадигме» (такое выражение было употреблено в программе Круглого стола) рациональности. В этой парадигме рациональность рассматривается как не имеющая географической привязки: она не может быть определена по географическому признаку, и в этом смысле не может быть «европейской», «арабской» или какой-либо иной. Это понимание восходит к Античности и во многом определяет расхождение представления о логичности, правильности, разумности, согласно которым существует единственный внешний, общий для всех мир, который описывается каким-то одним истинным, правильным образом. В этом смысле выражение «география рациональности», как мне думается, является вызовом, который участники бросили сами

себе. В связи с этим встают вопросы: «В каком смысле возможна «география рациональности»?», «В каком смысле рациональность может быть локализована?»

Второе, на что хотелось бы обратить внимание. На нашем Круглом столе собрались высокого класса профессионалы – востоковеды и специалисты, занимающиеся изучением неевропейских традиций рациональности. В XX в. много говорили о том, что грядущий XXI в. будет выходом Востока на цивилизационную арену. XXI в. наступил. И мы видим, что эти прогнозы оправдались. А что философия:

- отвечает ли она на эти вызовы?
- находится ли на уровне цивилизационных перемен?
- действительно ли «Восток», или, вернее, не-западный, не-европейский мир вошел в философский дискурс, а если вошел, то в каком виде?
- в переинтерпретированном? В «европейских одеждах», пересказанный европейским понятийным языком? Или же он вошел как таковой, в своем подлинном обличье, обретя свой голос, как о том говорил, например, Э. Саид?

Второй вопрос вписывает наш разговор в более широкий круг проблем. Что такое философия? Каков предмет философии? Существует ли общечеловеческий разум, и что это понятие может означать в свете географически-цивилизационной локализации типов рациональности? Если наше обсуждение выльется в продолжительный проект в виде семинаров, круглых столов или исследовательских проектов – а мне бы этого хотелось, – то последний вопрос станет стержневым.

Согласно договоренности с журналом «Философские науки» материалы Круглого стола, как и результаты исследовательского проекта «География рациональности», будут публиковаться в специально открытой для этой темы рубрике «Философия георациональности». Обсуждаются также другие возможности развития сотрудничества с журналом, в том числе, в образовательной и просветительской сфере с использованием современных информационно-коммуникационных технологий.

В дальнейшем одновременно с публикацией статей в журнале мы планируем издавать серию брошюр в качестве приложения к журналу «Философские науки», в которой будут отражены в целом процесс реализации проекта, а также освещаться проведенные Круглые столы, семинары и другие мероприятия, обсуждаться планы развития темы «География рациональности» в ближайшей перспективе.

*Руководитель проекта,
директор Института философии РАН,
академик РАН А.В. СМIRHOV*

Атлас рациональности: проблемы и методы реализации проекта

М.Т. Степанянц

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-33-51

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье рассматривается проблема рациональности на основе ключевых текстов наиболее ярких поборников проекта новой картографии философии. К таковым относятся «Манифест вновь нарождающейся философии» (2016) Джонардона Ганери и «Сравнительная философия без границ» (2016) Ариндама Чакрабарти и Ральфа Вебера, проникнутые пафосом движения за освобождение от колониального интеллектуального рабства, от эпистемологической несправедливости, выражающейся в непризнании «множественности способов мышления». В них – призыв сосредоточиться на переосмыслении моделей «отличительного понимания» и обосновании их права на признание. Манифест Дж. Ганери сравнивается с «Манифестом философии» Алена Бадью. Оба призывают к поддержке предлагаемых ими глобальных проектов – «заново отстраивать здание философии» (Бадью) и «рождать заново философию» (Ганери). У Бадью – это «философия событий», у Ганери – «философия новой картографии». Бадью усматривает путь «приближения к Философии» или «возвращение к самой философии» в признании четырех источников истины, к которым он причисляет политику, любовь, искусство и науку. Ганери говорит о «множественности способов мышления», о движении за освобождение от колониальной интеллектуальной зависимости посредством применения межкультурного метода. Оба философа признают множественность культурных миров. Бадью раскрывает внутри несхожих миров их логический порядок, представленный каждый раз в специфической форме, и приходит к заключению о невозможности единой логики. Ганери последователен и не противоречит сам себе в утверждении плюрализма рациональности, логических систем, а потому выступает за продвижение проекта новой картографии философии.

Ключевые слова: сравнительная философия, манифест, межкультурная философия, рациональность, картография, европоцентризм, западные культурные традиции, пост-компаративизм.

Степанянц Мариэтта Тиграновна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, Москва, Россия.

marietta@iph.ras.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6176-5718>

Цитирование: Степанянц М.Т. (2018) Атлас рациональности: проблемы и методы реализации проекта // Философские науки. 2018. № 6. С. 33–51.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-33-51

Atlas of Rationality: Problems and Methods of Realization of the Project

M. T. Stepanyants

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-33-51

Original research paper

Summary

The article considers the problem of rationality on the basis of two key texts by the prominent proponents of the new cartography for philosophy. These include *A Manifesto for Re:emergent Philosophy* by Jonardon Ganery (2016) and *Comparative Philosophy without Borders* edited by Arindam Chakrabarti and Ralf Weber (2016). The both mentioned texts are imbued with the fervor of the movement for liberation from colonial intellectual servitude and epistemological injustice that does not recognize a plurality of ways of thinking. They call for redefinition of the distinctive models of understanding as well as for justification of their rights to be acknowledged. A new cartography of philosophy presupposes a new atlas of rationality. The *Manifesto* by J. Ganery is compared with *The Manifesto for Philosophy* by A. Badiou. Both are calling for support for their global projects – “rebuilding of philosophy’s edifice” (Badiou) and “re:emergence of philosophy” (Ganeri). Badiou implies “an approach to the Philosophy” or “a return to the philosophy” by recognition of the four sources of the truth, which he regards as politics, love, art and science. Ganery speaks about “the plurality of ways of thinking”, about the movement for liberation from colonial intellectual dependence by applying the intercultural approach. The two philosophers acknowledge the plurality of cultural worlds. Badiou means “the philosophy of events,” while Ganery – “philosophy of a new cartography.” Badiou discovers different logics in disparate worlds that every time are submitted in specific forms, and thus he comes to the conclusion that single universal logic is impossible. Ganery is consistent and does not contradict himself by claiming plurality of rationalities, of logical systems, and thus advocates the promotion of the project for a new cartography of philosophy.

Keywords: comparativism, manifesto, intercultural philosophy, rationality, cartography, Eurocentrism, non-Western cultural traditions, post-comparativity.

Marietta Stepanyants – D.Sc. in Philosophy, Professor, Main Research Fellow at the Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

marietta@iph.ras.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6176-5718>

Citation: Stepanyants M.T. (2018) Atlas of Rationality: Problems and Methods of Realization of the Project. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 6, pp. 33-51.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-33-51

Введение

«Мы можем увидеть в будущем ярко выраженный плюралистический реализм в институциях академической философии по всему миру и новую картографию философии». Такими словами заключается Манифест движения за освобождение от колониального интеллектуального рабства. Точное название документа – «Манифест вновь нарождающейся философии» [Ganery 2016a, 134–143]. Его автор – Джонардон Ганери, профессор философии Нью-Йоркского Университета в Абу-Даби, входящего в Глобальный сетевой университет Нью-Йоркского университета (NYU’s Global Network University). Речь идет о том, что Западная философия – лишь одна из философских традиций. Философия должна включать в себя традиции философий, существующих за пределами западного мира, чтобы обрести свой полноценный смысл. Иными словами, ей следует «вновь возникнуть», «вновь народиться».

Коммуникативные особенности жанра манифеста

Вспомним этимологию самого слова «манифест», происходящего от латинского *manifestus*, означающего «явный», и историю этого текстового жанра. Документы этого рода «оглашали», т.е. делали явным то, что уже имело место в жизни общества, хотя и не осознавалось его большинством. Изначально акты верховной власти выражались в форме торжественного обращения к народу в связи с каким-либо крупным политическим событием. Со временем манифестами стали именоваться обращения политических партий, общественных организаций, литературных и художественных групп.

В отличие от обращений деятелей искусства и литературы, обращение к жанру манифеста в среде философов – событие исключительное. На слуху, конечно, «Манифест философии» Алена Бадью. В изданных в 1988–1989 гг. масштабном труде «Бытие и событие» и сжатом в размер брошюры «Манифесте философии» (букв. – манифест за философию) Бадью заявил о своей философской программе.

а. Призыв к поддержке определенного проекта

Имеется ряд сходств манифеста Дж. Ганери с манифестом известного французского философа. Оба документа призывают к поддержке предлагаемых ими глобальных проектов (в названии оригиналов используется один и тот же предлог «за») «заново отстраивать здание философии» (Бадью) и ратовать за «вновь нарождающуюся философию» (Ганери). У Бадью – это «философия событий», у Ганери – «философия новой картографии» (не с одним участником, а со всеми теми, кто существует в мире). Бадью усматривает путь «приближения к Философии» или «возвращение к самой философии» в признании четырех источников истины, к каковым он причисляет политику, любовь, искусство и науку. Ганери говорит о «множественности способов мышления», о движении за освобождение от интеллектуальной зависимости посредством применения межкультурного метода. Оба философа признают множественность культурных миров. Бадью раскрывает внутри несхожих миров их логический порядок, представленный каждый раз в специфической форме, и приходит к заключению о невозможности единой логики [Badiou 2009, 143]. Но, как справедливо отмечается в отечественной литературе, «его плюрализм выглядит оборотной стороной антихолистского подхода к базовым вопросам онтологии» [Губман 2012, 21]. Ганери последователен и не противоречит сам себе в утверждении плюрализма рациональности, логических систем.

б. Протестный характер

Для манифестов характерен протестный характер, внесение в горизонты общественного мышления пока не явного, но, тем не менее, возможного и даже реально вероятного явления [Эпштейн 2004]. Протест сопровождается призывом к действию в соответствии с предложенной программой. Философские манифесты Бадью и Ганери соблюдают параметры избранного жанра.

В манифесте Ганери наиболее яркое выражение получил протест против «колониального использования разума философскими гигантами XVIII–XIX вв., заложившими моральные и интеллектуальные основания колониализма» [Ganery 2016a, 135]. Европейские философы эпохи колониализма подвергаются жесткой критике за ложное утверждение нейтральности своей рациональности. Они, говорится, по существу, призывали: «Пользуйтесь разумом так, как это делаем мы, или же признайтесь, что вы находитесь за пределами рациональности и фактически вовсе не занимаетесь философией» [Ganery 2016a, 136]. История западной эпистемологии описывает себя как единственно существующую в мире. А потому только колониальные державы имеют философию, остальной же мир об-

ладает «культурой» или в лучшем случае – «мудростью». Таким образом, утверждение о нейтральности рациональности, должно быть разоблачено как обман, как вопиющая эпистемологическая несправедливость [Ganery 2016a, 136].

Со своей стороны мы можем напомнить лишь высказывание одного из «философских гигантов» – Мартина Хайдеггера: «Часто употребляемое выражение “западноевропейская философия” на самом деле есть тавтология. Почему? Потому, что “философия” является греческой в своей сущности, – “греческой” здесь означает: сама сущность философии коренится в том, что она завладела сначала греческим миром, и только им, чтобы развернуть себя в нем... Положение “философия по своей сути является греческой” означает одно: Запад и Европа, и только они, в глубинном ходе своей истории изначально “философичны”... Поэтому вопрос “что это такое – философия?” мы можем задавать, только если вступаем в разговор с мышлением греческого мира» [Хайдеггер 1993, 13].

с. Возвращение о значимом событии

В полном соответствии с жанровой особенностью, в рассматриваемом нами «Манифесте» возвещается о новой для философии эпохе: «Мы вступаем в то, что можно назвать веком вновь нарождающейся философии» [Ganery 2016a, 136]. Этот век характеризуется тем, что философия любого региона мира находит новые автономные и аутентичные формы артикуляции; философское сообщество возвращается к плюральной и дифференцированной сети продуктивных центров; бывшие колониальные державы не являются более обязательными партнерами диалога или объектами сравнения.

Манифест призывает философов сосредоточиться на переосмыслении моделей «отличительного понимания». Когда спрашивают: «Могут ли азиаты и другие неевропейцы думать и рассуждать?», ответ один – «Конечно!» Когда же задается вопрос «Должны ли они думать и рассуждать так, как европейцы?» Ответ – «Нет. Потому что фундаментальная асимметричность, порожденная колониализмом, не может просто так исчезнуть в результате коллективной амнезии. Солидарность ранее колониальных народов ведет к восстановлению понимания многообразия унаследованного прошлого».

В «Манифесте» приведены конкретные примеры отличной от принятой на Западе логики понимания. Ганери обращается к истории индийской логики. Принципиальный контраст между западным и индийским стилями мышления Ганери усматривает в формальной дедукции, с одной стороны, и партикулярной, частной экстраполяции, с другой. Последняя представляет собой логико-методологическую процедуру переноса выводов, сделанных относительно какой-либо

части объектов или явлений, на всю совокупность данных объектов или явлений [Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья 2001, 171–174].

В рамках указанной модели возможно разнообразие практик рассуждения и оценок. Из самого факта вариативности практик рассуждения не следует, что идея обоснования сама по себе контекстнозависима. Но из нее вытекает, что существует вариативность базового набора примеров и типов информации, которые свидетельствуют о сходстве суждений. Нормы транссекторальны и в то же время диалогичны. Указанная модель дает возможность для определенного рода иммерсионной рациональной практики, которая, по мнению Ганери, важна при оценке, развитии и критике ценностей посредством когнитивных ресурсов, доступных группе для обеспечения аутентичных форм обоснования [Ganery 2016a, 139].

Рождение философии заново

В заключении «Манифеста» заново рождающаяся философия определяется как разновидность плюралистического реализма, признающего множественность способов мышления, которая не может сводиться к одному, тем более к колониальному способу [Ganery 2016a, 141]. Понимаемая таким образом философия должна преодолеть редукционизм, присущий универсализму, который склонен к сайентизму и подчинению разума власти, примером чему является колониальное использование рациональности. Плюрализм принимает различные смысловые оттенки на разных уровнях дискуссий: политическом, научном, религиозном, философском. Но независимо от того, выражается ли он в терминах релятивизма или диверсификации, важным всегда остается отвержение претензии на нейтральность при колониальном использовании рациональности. «Манифест» направлен на продвижение проекта *новой картографии философии* [Ganery 2016a, 141–142].

Определение философии

Для того чтобы Манифест стал Программой мобилизации единомышленников, требуется его доработка, критическое осмысление.

Прежде всего, в нем отсутствует ясный и развернутый ответ на вопрос, что можно называть «философией»? Утверждение о существовании философии у новозеландских маори [Stewart 2016] или африканских народов [Chimakonam 2015] звучит политкорректно, но по существу слабо обосновано. Расширительный смысл, вкладываемый в понятие «философия», нуждается в более фундаментальной аргументированности.

Определение, принятое как нормативное в отечественном философском сообществе, утверждает, что философия – «это особый

тип рационального познания, в рамках которого систематически формулируются и обсуждаются кардинальные проблемы бытия. Философия стремится рациональными средствами создать предельно обобщенную картину мира и места человека в нем [Степин 2001, 195]. Примечательно, что такое же определение, правда, с уточнением, что речь идет о **западной** философии, дано в авторитетной «Энциклопедии Британника» [The New Encyclopedia Britannica 1973–1974, 14, 248].

При такой дефиниции кажется допустимым «отлучение» западных культур от философии, поскольку в них предполагается, что рационализм не является единственным методом познания. Введенное греками понятие напрямую не связано с рациональностью: оно переводится как «любовь к мудрости», «уподобление Богу» и т.д. Постигание или, вернее, приближение к мудрости, достижимо не только разумом. Не отрицая огромных возможностей разума, Блез Паскаль подчеркивал познавательную роль «сердца», сплошь и рядом вскрывающего ничтожество разума перед лицом бесконечного универсума и непознаваемого Бога.

Логика в Индии

Из приведенного выше определения философии следует, что создание новой картографии философии осуществимо на основе появления новой картографии рациональности. Ганери ссылается на пример одной из логических систем Индии, что понятно, учитывая его индийское (не индусское) происхождение, а главное, что своеобразие логических систем в Индии изучено и признано в большей степени, чем тех, что имеются в других ареалах культуры. Логика действительно получила в Индии развитие в классических школах брахманизма (ньяйи прежде всего), в буддизме и джайнизме.

Но как быть с философскими традициями Китая, мусульманского мира, коренных народов Африки, Латинской Америки и др., когда в академических кругах отсутствует минимальный консенсус относительно присущей им рациональности?

Специфика китайского рационализма

Возьмем, к примеру, Китай. Рассуждая о знании, здесь принято использовать иероглиф *чжи*, обычно переводимый как «знание» или «мудрость» (когда это существительное) и как «знать» (когда это глагол), который означает одну из человеческих добродетелей. Это философски значимый термин, часто фигурирующий в тексте «Аналектов» Конфуция. Он встречается 113 раз, т.е. больше, чем Дао или *жэнь* – гуманность.

В современном философском дискурсе слово «знание» используется главным образом в смысле знания о фактах, делающих мир таковым, каков он есть, и знания научных законов или теорий, объясняющих эти факты. Однако эти тесно взаимосвязанные типы знания в «Аналектах» не обсуждаются. В базовом для конфуцианской традиции тексте «чжи» означает примерно следующее: «...ощутить то, что наиболее уместно сделать в определенной ситуации; осознать почему; совершить эти действия; испытать чувство удовлетворения от их совершения» [Rosemont 2011, 18]. В конфуцианстве под знанием имеется в виду «знание о том, что нужно или не нужно делать», «конфуцианский подход выходит за рамки эпистемологической сферы истинности и ложности, попадая в сферу морального совершенства» [Ni 2011, 45].

Примечательно, что, когда знание рассматривается в связке с действием, у китайцев доминирует признание наибольшей значимости действия. Нормативную формулу их соотношения дал Чжу Си (1130–1200): «Если говорить о предшествующем и последующем, то знание – это предшествующее. Если говорить о малозначительном и важном, то действие – это важное» [Кобзев 2008, 31]. Правда, временами имели место отклонения от традиционно доминантной позиции. Так, Ван Янмин (1472–1529) выдвинул положение о «совпадающем единстве знания и действия». Вдохновленный успехами западной науки идеолог реформ Тань Сытун (1805–1898) сформулировал тезис о приоритетности знания: «Я ценю знание и не ценю действие; знание – это дело духовных горних душ, действие – это дело телесных дольных душ». «Истинное знание обязательно предполагает способность к действию» [Кобзев 2008, 31].

Известно, что помимо конфуцианства в Китае были и продолжают существовать иные направления мысли. Наиболее значимое из них – даосизм. Даосы считают знание «вредной привычкой». Мудрец «знает» подобно младенцу или животному, совсем не по-аристотелевски. Он не пускается в путешествия в поисках интеллектуальных открытий, но пребывает на одном месте, предпочитая совершенствоваться в искусстве ограничения интеллекта во имя совершенствования присущих ему естественных способностей и инстинктов. Воздерживаясь от соблазнов знания, человек тем самым обретает способность действовать в полной гармонии с природой. Новые же знания ведут лишь к излишнему вмешательству, посягательству на естественный порядок вещей [Moeller 2011].

Любая философская традиция в той или иной степени ориентирована на знание. Но существуют различия в акцентах – и в том, как они относятся к *теоретизированию* о знании. Поскольку для китайской традиции жизненно важно *прагматическое* знание, можно допустить, что само стремление к такому типу знания фактически

не мотивировало развитие общих теорий знания. Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что древние китайские философы не оставили после себя трактатов по логике.

Вопрос о специфике китайского рационализма порождает жесткое противостояние точек зрения в философском сообществе. В России его наиболее ярко демонстрируют А.И. Кобзев и А.А. Крушинский.

Философ-синолог А.И. Кобзев настаивает на полной чужеродности формальной логики для китайской научно-философской традиции вследствие доминирования в ней философского натурализма, неразвитости идеализма и соответственно логических представлений об идеализации и абстракции. А.И. Кобзевым детально разработана теория универсальной методологической оппозиции: логика – нумерология, согласно которой на Западе возобладала первая над второй (пифагорейством и каббала), а в Китае вторая (*сян-шу-чжи-сюэ* – «учение о символах и числах») над первой (протологикой моистов, «школы имен» и Сюнь-цзы). Для него совершенно очевидно, что в «И цзин» и производной от него ицзинистике не сформулирована какая-либо логическая или математическая теория. Используя-шиеся в этой традиционной китайской науке «символы и числа» (*сян шу*) суть не более чем особые знаки классифицирующих описаний мира (классификационных схем), принадлежащих коррелятивному (ассоциативному, координативному, категориальному) мышлению [Кобзев 1994].

Синолог-востоковед А.А. Крушинский отстаивает прямо противоположную позицию. Он утверждает, что Китай представляет собой единственную цивилизацию в мире, которая сформировала систему соответствующих логико-методологических воззрений на принципиально иной, нежели в остальных создавших логику цивилизациях, лингвистической базе. Самой существенной чертой этой инаковости является пропасть между фонетическим и идеографическим письмом, которая разделяет индоевропейскую и китайскую цивилизации. Более того, он усматривает в древней «китайской логике» вариант современной математической логики [Крушинский 2013].

Разброс мнений и оценок относительно логических систем (и даже самой возможности их существования), лежащих в основании рационализма, отличного от того, что принято считать таковым в западной истории философии, требует продолжения исследовательских усилий. Речь идет обо всех исследователях, независимо от принадлежности к той или иной национальной культуре, интересующихся указанным кругом проблем. Отлучать от этого общезначимого дела западных философов безрассудно. Неоправданно обвинять всех их в «колониальном мышлении». Их роль следовало бы оценить по справедливости, т.е. не только критикуя, что было

уже реализовано в полной мере жестким осуждением ориентализма Эдвардом Саидом [Саид 2006], но и признавая их заслуги в преодолении европоцентризма.

Пришло ли время посткомпаративизма?

«Манифест» Ганери демонстрирует нарастающий радикализм в среде незападного философского сообщества. Радикализму всегда сопутствует поспешность в желании достигнуть поставленной цели. Ганери приветствует наступление эпохи посткомпаративной философии, о котором, по его оценке, возвещает «Манифест философии без границ» [Chakrabarti, Weber 2016]. Таковым он считает предисловие и заключение, написанное Ариндамом Чакрабарти и Ральфом Вебером – ответственными редакторами коллективного труда «Сравнительная философия без границ». Под «философией без границ» имеется в виду «пересечение географических зон, культурных ареалов, временных периодов», ведущее к обнаружению концепции, аргументов и положений, возникших в результате многолетнего взаимного обогащения идеями, извлеченными из различных культур, исторических периодов, текстов и дисциплин» [Chakrabarti, Weber 2016, 22].

Авторы упомянутых двух манифестов демонстрируют революционный пыл по отношению к радикальным переменам: «Как только мы, выбравшись из зловонных колодезев не признаваемой веками эпистемологической несправедливости, достигнем уровня глобальной, критической, созидательной философии, мы сможем отбросить лестницу сравнения (компаративистику. – М. С.)» [Chakrabarti, Weber 2016, 238]. Ганери полностью разделяет этот, как он называет, «замечательный призыв взяться за оружие» [Ganery 2016b, 164].

Насколько оправдан такой призыв? Возможно ли вообще философствование без границ? Не ведет ли оно к нивелированию различий, чреватому появлением видоизмененной глобальной философии? Не является ли преждевременным отказ от компаративизма, который еще не исчерпал своих возможностей, оставаясь необходимым, в том числе и в деле формирования новой картографии философии, невозможной без тщательно прописанного атласа (а не просто карты) рациональности?

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бадью 2000 – Бадью А. Манифест философии / пер. В. Лапицкого. – URL: http://www.ng.ru/kafedra/2000-02-10/3_manifest.html

Губман 2012 – Губман Б.Л. Философский универсализм и логика культурных миров. Альтернатива универсализма и культурно-исторической обусловленности философского знания // Западная философия конца XX – начала XXI в. / отв. ред. И.И. Блауберг. – М.: ИФРАН, 2012. С. 8–27.

Кобзев 1994 – *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. – М.: Восточная литература, 1994.

Кобзев 2008 – *Кобзев А.И.* Знание/разум и вера/благонадежность в китайской философии // Знание и вера в контексте диалога культур. Серия «Сравнительная философия». Вып. 3 / отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2008.

Крушинский 2013 – *Крушинский А.А.* Логика Древнего Китая. – М.: ИДВ РАН, 2013.

Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья 2001 – Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование / пер. с санскр. и комм. В.К. Шохина. – М.: Восточная литература, 2001.

Саид 2006 – *Саид Э.В.* Ориентализм. Западные концепции Востока. – СПб.: Русский мир, 2006.

Степин 2001 – *Степин В.С.* Философия // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 2001.

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Что это такое – философия? // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 113–123.

Щуцкий 1993 – *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен» / сост. А.И. Кобзев. – М.: Восточная литература, 1993.

Agada, Chimakonam 2015 – *Agada A., Chimakonam J.O.* Existence and Consolation: Reinventing Ontology, Gnosis, and Values in African Philosophy // Paragon Issues in Philosophy. Mar 1, 2015.

Badiou 2009 – *Badiou A.* Logics of Worlds. Being and Event, 2. – L.; N. Y., 2009.

Chakrabarti, Weber 2016 – *Chakrabarti A., Weber R.* Preface. Conclusion // *Chakrabarti A., Weber R.* (eds.). Comparative Philosophy without Borders. – L.: Bloomsbury, 2016.

Ganery 2016a – *Ganery J.* A Manifesto for Re:emergent Philosophy // Confluence. Journal of World Philosophies. – Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber. 2016. Vol. 4. P. 134–143.

Ganery 2016b – *Ganery J.* Reflections on Re:emergent Philosophy // Confluence. Journal of World Philosophies. – Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber. 2016. Vol. 4. 2016. P. 164–186.

Manjapra 2010 – *Manjapra K.* Cosmopolitan Thought Zones. Introduction // *Bose S., Manjapra K.* Cosmopolitan Thought Zones: South Asia and the Global Circulation of Ideas. – L.: Palgrave Macmillan, 2010. P. 1–19.

Moeller 2011 – *Moeller H.-G.* Knowledge as Addiction: A Comparative Analysis // Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures / ed. by M. Stepanyants. – Washington: The Council for Research in Values and Philosophy. 2011. P. 50–71.

Ni 2011 – *Ni P.* Two Kinds of Warrant: A Confucian Response to Planting's Theory of the Knowledge of the Ultimate // Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures / ed. by M. Stepanyants. – Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2011. P. 55–58.

Rosemont 2011 – *Rosemont H.* On Knowing (*Zhi*): Praxis-Guiding Discourse in the Confucian *Analects* // Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures / ed. by M. Stepanyants. – Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2011. P. 17–24.

Stewart 2016 – *Stewart G.* What's in a Name? In Support of a Manifesto for Re:emergent Philosophy // *Confluence. Journal of World Philosophies.* – Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber. 2016. Vol. 4. P. 154–161.

The New Encyclopedia Britannica (1973–1974) – The New Encyclopedia Britannica in 30 vols. Vol. XIV. Macropedia, 1973–1974.

Atlas of Rationality: Problems and Methods of Realization of the Project

Introduction

“We may look to a future when there will be a vibrant pluralistic realism in departments of academic philosophy around the globe, and a new cartography of philosophy.” These are concluding words of the Manifesto for liberation from colonial slavery. The precise name of the document is *A Manifesto for Re:emergent Philosophy* [Ganery 2016, 134–143]. Its author is Jonardon Ganeri, Global Network Professor in the College of Arts and Science, New York University.

The *Manifesto* claims Western philosophy to be just one of the philosophical traditions, while Philosophy should include all philosophic traditions beyond the borders of the Western world so that to obtain its full sense. In other worlds it needs to re:emerge.

Communicative features of the genre of manifesto

The etymology of the word of manifesto is commonly known. It descends from the Latin *manifestus*, meaning “clear”. Documents of this kind used to “proclaim”, i.e. made explicit, what had already occurred in the life of a society, although not comprehended by its majority. Initially, acts of a supreme power were expressed in the form of a solemn address to the nation in connection with a major political event. Over time, the programs of political parties, public organizations, literary and artistic groups were named as manifestos.

Unlike the arts and literature, the use of this genre by the philosophers has been an exclusive event. What easily comes to the mind is of course, Alain Badiou's *Manifeste pour la philosophie* which was first published in the large-scale volume *L'Être et l'Événement* (1988) and then, a year later, compressed in a size of a brochure in which a world known French philosopher proclaimed his program.

a. A call to support a specific project

There are some similarities between Jonardon Ganery's and Alain Badiou's manifestos. The both call support for their global projects. The both use in the titles of their manifestos the preposition “for”. Badiou

appeals for “rebuilding the edifice of philosophy,” which in his view is “a philosophy of events”. Ganery stands for “re:emergent philosophy,” meaning by that “philosophy of a new cartography” made not by a single participant but by all those who exist in this world.

Badiou sees the way to “approaching to the Philosophy” or “returning to the Philosophy” in recognition of the four sources of truth, which he regards as politics, love, art and science. Ganery speaks of “the plurality of ways of thinking,” above the movement for the liberation of intellectual dependence by applying an intercultural method. The two philosophers acknowledge the plurality of cultural worlds. Badiou discovers in disparate worlds their logical order, submitted in the specific form and comes to the conclusion that a single universal logic is impossible [Badiou 2009, 143]. But as rightly noted, “his pluralism looks like the flip side of anticholistic approach to the basic issues of ontology” [Gubman 2012, 21]. As to Ganery, he is consistent and not contradictory to himself in claiming plurality of rationality and logical systems.

b. Protest character

The two manifestos are the protests calling for actions in accord with a proposed program. In Ganery’s manifesto it is the protest against “the colonial use of reason” by giant philosophers of 18th–19th centuries” [Ganery 2016, 135]. Colonial rationalists are subjected to harsh criticism for false claim to neutrality: “Make your use of reason like ours, or admit that you are outside reason and not actually engaged in philosophy at all” [Ganery 2016, 136]. A history of epistemology in the West describes itself simply as the history of epistemology. The colonial power has philosophy, the rest of the world has only what is described as “culture” or, more condescendingly still, “wisdom tradition.” The colonizers’ claim that reason is a neutral tool had thus to be exposed as trickery, redressing of a blatant epistemic injustice [Ganery 2016, 136].

May I remind here a quotation from Martin Heidegger – one of “giant philosophers”: “The statement: ‘Philosophy is in its nature Greek’ say nothing else but that: the Occident and Europe, and only they, are originally philosophical in the course of their intrinsic history... The often heard expression ‘Western-European philosophy’ is in truth a tautology” [Heidegger 1963, 3]. Hence the question “What is philosophy?” might be asked only when we are in conversation with Greek rationality [Heidegger 1963, 13].

c. Announcement of a significant event

Ganery announces about entering a new age, which might be called the age of re:emergence. It poses the following key features: first, philosophies from every region of the world, locally grounded in lived experi-

ence and reflection upon it, are finding new autonomous and authentic forms of articulation. Second, the philosophical world is returning to a plural and diverse network of productive sites. Third, Europe and other colonial powers are no longer mandatory conversation partners or points of comparison but rather unprivileged participants in global dialogue [Ganery 2016, 137].

The Manifestos calls philosophers to retrieve and reinvent fashion a “distinctive understanding” of how it all hangs together, and why. When it is therefore asked “Can Asians and other non-Europeans think and reason?” the answer is “Yes, of course!” Must they think and reason as if they are Europeans? No, because the fundamental asymmetry that colonialism produced cannot simply be made to disappear in an act of collective amnesia of the sort intellectuals of former colonial powers seem so remarkably adept. The solidarity among formerly colonized peoples leads to revitalization in the understanding of various inherited pasts.

Ganery refers to some concrete examples of different logics. Since he studied for years logical theories in India, he refers to a fundamental contrast between Western and Indian styles of reasoning, that of formal deduction and that of particular case-based. The latter model most especially developed in early Nyāya logic into a general theory of ethical and normative reasoning. The basic idea is that an object is inferred to have one, unobserved, property on the grounds that it has another, observed, one. The early Indian thinkers presented an important style of thinking, yet one that is not understood if we think of all good reasoning as involving subsumption to general rule. There can be diversity in reasoning-and-evaluating practice without incommensurability. From variation in reasoning practice it does not follow that the idea of reason itself is context-sensitive, though the uses to which it is put may well be: it implies only that there is a variation in the base-sets of exemplars and in the kinds of background information that inform similarity judgments. Case-based norms are trans-sectarian but dialogue-specific. The model provides for the kind of immersed rational practice that Ganery regards as essential in the evaluation, development and criticism of values, using cognitive resources available to a group in order to provide authentic forms of justification [Ganery 2016, 139].

The reemergence of Philosophy

A Manifesto for Re:emergent Philosophy is concluded by Ganery’s definition of Philosophy. “The conception of philosophy,” he says, “embodies a type of pluralistic realism, a commitment to the claim that there are many ways to investigate a reality whose existence is independent of human inquirers, a plurality of ways of thinking that cannot be reduced

to any single mode of interrogation (least of all to the colonial use of reason)” [Ganery 2016, 141].

Understood in this way philosophy should overcome the reductionism inherent to universalism. Pluralism assumes different connotations for different levels of discussion: the political, scientific, religious, and philosophical. But regardless of whether it is in terms of relativism or diversification it always rejects claims to neutrality by the colonial use of rationality. The *Manifesto* is aimed at promotion of the project of the new cartography of philosophy [Ganery 2016, 142].

The definition of philosophy

To become a Program that can mobilize the like-minded people this Manifesto still requires to be critically reviewed. First of all, it should obtain to clarify what could be called “philosophy”? The claims of the existence of New Zealand Maori’s [Stewart 2016] or African peoples’ philosophies [Chimakonam 2015] may sound politically attractive – correct, yet they are poorly justified. A broad meaning of the concept philosophy needs much better arguments for justification.

The New Russian Philosophic Encyclopedia shares the definition commonly accepted in the West: “it is a deep reflection in a rational, methodological, and systematic way upon those aspect of experience that are of the greatest concern to the human” [The New Encyclopedia Britannica 1973–1974, 14, 248]. With such a definition seems valid “excommunication” non-Western cultures from philosophy because there it is assumed that rationality is not the only method of cognition. Imposed by the Greeks the concept of philosophy is not directly related to rationality: its original meaning is “love for wisdom.” Comprehension or rather approaching wisdom is achievable not only by reason. Without denying the tremendous possibilities of the mind, Blaise Pascal emphasized cognitive role of “heart,” which constantly discovers nothingness of reason in the face of endless universe and incomprehensible God.

Logic in India

From the above definition of philosophy follows that to create a new mapping is feasible on the basis of philosophy of the new cartography of rationality. Ganery cites the example of one of Indian logical systems. He does that not only because of his Hindu origin but mostly because the particularity of logical systems in India is accepted more than in other cultural areas. In fact, logic has been highly developed by classical Brahman schools (*darshans*), first of all by Nyaya, in Buddhism and Jain philosophy.

But what should we do with Chinese, Islamic, African, Latino-American philosophic traditions concerning whose rationality there is minimum consensus.

The specificity of Chinese rationalism

Let us take for example China. While speaking about knowledge it is traditionally used a term *zhi* that is translated as “wisdom” if it is in a form of a noun or as “to know” in case it is a verb. This character is used in *Analects of Confucius* 113 times. That as much more than *Dao* or *ren*.

In modern philosophy “knowledge” commonly means the knowledge about facts, which make the world as it is, or the knowledge about the scientific laws and theories, which explain those facts. However in *Analects* the above mentioned types of knowledge are not discussed. What *zhi* appears in its most philosophically usages by Confucius is something like “a sense of what it is more fitting to do in our interactions, understanding why, doing them, and achieving a sense of contentment from so doing” [Rosemont 2011, 18]. The Confucian approach transcends the epistemological realm of truth, and enters the realm of moral goodness” [Ni 2011, 45].

It is noteworthy that considering knowledge in conjunction with the action the Chinese were inclined to acknowledge the highest recognition of the significance of the action. The normative formula of the relation between “knowledge” and “action” has been given by Zhu Xi (1130–1200): “Speaking about the preceding and the following, knowledge is preceding. Speaking about the insignificant and significant, action is significant” [Kobzev 2011, 27]. However at times there had been deviations from the traditionally dominant position. Thus, Wang Yang-ming (1472–1529) put forward a proposition about “coinciding unity of knowledge and action” [Kobzev 2011, 27]. Inspired by the progress of Western sciences, Tan Sitong (1805–1898), the ideologue of reforms, formulated the thesis about the priority of “knowledge”: “I appreciate knowledge and scorn action; knowledge is a matter of spiritual heavenly souls while action is a matter of bodily low souls... True knowledge necessarily implies the ability for action” [Kobzev 2011, 27].

It is well known that besides Confucianism other directions of thought existed in China. The most significant of them is Daoism. The Daoists consider knowledge as a “harmful habit.” The Daoist sage knows like an infant, or like an animal, in a very anti-Aristotelian way. The sage does not venture out on a never-ending journey of intellectual discoveries but remains at his place and masters the art of intellectual reduction – for the sake of perfecting the natural abilities and instincts. If one refrains from the seductions of knowledge, one will be able to act in perfect harmony with what is naturally so. More knowledge only leads to more interference, to more artificial infringements on what is natural [Moeller 2011, 63].

Any philosophical tradition, in varying degrees, is focused on knowledge. But there are differences in emphasis and how they relate to the *theoretical* knowledge. Since the Chinese tradition gives a vital importance to pragmatic knowledge, it can be assumed that the desire for this type of knowledge has not actually motivated the development of the general theory of knowledge. This is evident by the very fact that ancient Chinese philosophers did not leave after itself treatises on logic.

The specificity of Chinese rationalism raises tough confrontation of viewpoints in the philosophical community. In Russia it is most clearly demonstrated by Artem Kobzev and Andrey Krushinsky. Philosopher and sinologist A. Kobzev insists on the complete foreignness of formal logic to the Chinese scientific and philosophical tradition due to the dominance of philosophical naturalism, undeveloped idealism and logical representations of idealization and abstraction.

A. Kobzev has developed the theory of universal methodological opposition: logic versus numerology, whereby in the West the former prevailed over the latter, and in China the latter over the former. For him, it is obvious that the *I Ching* did not formulate any logical or mathematical theory. The “characters and numbers” used in traditional Chinese science are nothing more than special character descriptions to classify the world (classification schemes), owned by the correlative, associative, categorical thinking [Kobzev 1994].

A. Krushinsky adheres to the opposite position. He argues that China is “the only civilization in the world, which formed a system of relevant logic-methodological views on the linguistic foundation, which is fundamentally different than in other civilizations. The most significant feature of this difference is the gap between phonetic and ideographic writing systems, which separates the Indo-European from the Chinese. Moreover, he sees in the ancient Chinese logic a variant of modern mathematical logic [Krushinsky 1983].

The differences of opinions and evaluations concerning the logical systems (and even the very possibility of their existence), which underlie the rationalism that is different from what is considered to be established in Western history of philosophy, require continued research efforts. Here we mean all the researchers, irrespective of their affiliation to the national culture, all those who are interested in a specified range of issues. The exclusion of the Western philosophers from that endeavor is reckless. It is absolutely not justified to accuse all of them of “colonial thinking.” Their role should be evaluated with fairness, i.e., not just by criticizing what was already fully implemented by tough condemnation of *Orientalism* by Edward Said [Said 2006], but by recognizing their achievements in overcoming Eurocentrism.

Conclusion: Has the time come for post-comparativism?

The *Manifesto* of Jonardon Ganery displays the growing radicalism in the Western philosophical community. Radicalism is always accompanied by rush in desire to achieve the goal. Ganery welcomes the advent of post-comparative philosophy, which, according to him, is proclaimed by another kind of a manifesto – “Preface” and “Conclusion” to the volume *Comparative Philosophy without Borders* by Arindam Chakrabarti and Ralf Weber [Chakrabarti & Weber 2016]. Philosophy without borders means crossing geographic zones, cultural areas and time periods that have brought to discovery of concepts, arguments and propositions, produced as a result of years of cross-fertilization of ideas learned from different cultures, historical periods, texts and disciplines [Chakrabarti & Weber 2016, 22].

The authors of the two mentioned Manifestos demonstrate the revolutionary fervor for radical changes: “Once we have climbed up to the level playing field of global combative cooperative critical creative philosophy from the fetid wells of centuries of unacknowledged epistemic inequalities, we can, it is hoped, throw away the ladder of comparison” [Chakrabarti & Weber (eds.) 2016, 238]. Ganery fully supports this spirit which, as he says, “constitutes a brilliant call-to-arms” [Ganery 2016a, 164].

To what extent such a call is justified? Is a philosophy without borders at all possible? Does not that lead to a homogenization of differences, resulting in the emergence of a global philosophy? Is not it too premature to waiver from comparative philosophy, which has not yet exhausted its capacities and remained necessary in the formation of the new cartography of philosophy that is in its turn impossible without a carefully formatted atlas of rationality?

REFERENCES

Agada A., Chimakonam J.O. (2015) Existence and Consolation: Reinventing Ontology, Gnosis, and Values in African Philosophy. *Paragon Issues in Philosophy*. Mar 1, 2015.

Badiou A. (2000) *Manifesto for Philosophy* (Russian Translation by V. Lapitsky. Available at: http://www.ng.ru/kafedra/2000-02-10/3_manifest.html).

Badiou A. (2009) *Logics of Worlds. Being and Event*. 2. London, New York.

Ganery J. (2016a) A Manifesto for Re:emergent Philosophy. *Confluence. Journal of World Philosophies*. Freiburg/Munich, Verlag Karl Alber. 2016. Vol. 4, pp. 134-143.

Ganery J. (2016b) Reflections on Re:emergent Philosophy. *Confluence. Journal of World Philosophies*. Freiburg/Munich, Verlag Karl Alber. 2016. Vol. 4, pp. 164-186.

Chakrabarti A. & Weber R., eds. (2016) *Comparative Philosophy without Borders*. London: Bloomsbury.

M.T. STEPANYANTS. Atlas of Rationality: Problems and Methods of Realization of the Project

Gubman B.L. (2012) Philosophical Universalism and Logics of Cultural Worlds. Alternative to Universalism and Cultural-historic Conditionality for Philosophical Knowledge. In: Blauberg I.I. (ed.) *Western Philosophy of the late 20th – early 21st century* (pp. 8-27). Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Science (in Russian).

Heidegger M. (1993) What is Philosophy? (Russian Translation: *Voprosy filosofii*. 1993. No. 8, pp.113-123).

Kobzev A.I. (1994) *The Doctrine of Symbols and Numbers in Chinese Classical Philosophy*. Moscow: Oriental Literature (in Russian).

Kobzev A.I. (2008) Knowledge/Rationale and Belief/Trustiness in Chinese Classical Philosophy. In: Stepanyants M. (ed.) *Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures*. Moscow: Oriental Literature (in Russian).

Krushinsky A.A. (2013) *Logics in Ancient China*. Moscow: Institute of the Far East, Russian Academy of Sciences (in Russian).

Manjapra K. (2010) Cosmopolitan Thought Zones. Introduction. In: Bose S., Manjapra K. *Cosmopolitan Thought Zones: South Asia and the Global Circulation of Ideas* (pp. 1–19). London: Palgrave Macmillan, 2010.

Moeller H.-G. (2011) Knowledge as Addiction: A Comparative Analysis. In: Stepanyants M. (ed.) *Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures* (pp. 50-71). Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.

Ni P. (2011) Two Kinds of Warrant: A Confucian Response to Planting's Theory of the Knowledge of the Ultimate. In: Stepanyants M. (ed.) *Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures* (pp. 55-58). Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.

Nyaya sutras. Nyaya-bhashia (2001) *Historical and Philosophical Study* (Russian Translation from Sanskrit and Commentary by V.K. Shokhin. Moscow: Oriental Literature, 2001).

Rosemont H. (2011) On Knowing (*Zhi*): Praxis-Guiding Discourse in the Confucian *Analects*. In: Stepanyants M. (ed.) *Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures* (pp. 17-24). Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.

Schutsky Yu.K. (1993) *Chinese Classical "Book of Changes"*. Moscow: Oriental Philosophy, 1993 (in Russian).

Stepin V.S. (2001) Philosophy. In: *New Philosophic Encyclopedia*. In 4 volumes. Vol. 4. Moscow: Mysl, 2001 (in Russian).

Stewart G. (2016) What's in a Name? In Support of A Manifesto for Re: emergent Philosophy. *Confluence. Journal of World Philosophies*. Freiburg/ Munich: Verlag Karl Alber. 2016. Vol. 4, pp. 154-161.

The New Encyclopedia Britannica in 30 volumes (1973-1974). Macropedia. Vol. XIV.

Генезис рациональности в древнерусской книжности: от чувственного образа к абстрактному понятию

И.А. Герасимова, В.В. Мильков

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-52-62

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье представлены результаты исследования эволюции рационального мышления в древнерусской книжности. Скептическое отношение к интеллектуальной истории Древней Руси (XI – XVII вв.) было заложено в кругах просветителей начала XVIII в. Введение в научный оборот и междисциплинарные исследования текстовых источников и артефактов показали обоснованность такой категоричной точки зрения. В древнерусской мысли можно выделить следующие основные направления рационального мышления: политическая деятельность, перевод и освоение христианской литературы, научное познание, математико-хронологические вычисления, эмпирические наблюдения. Рефлексивно-рациональные стили мышления развивались в рамках религиозной формы сознания и духовных практик. Элементы научного знания транслировали на Русь переводные трактаты медицинского и космологического характера. Важное значение имели переводные логические тексты и освоение приемов логики в практиках дискуссий. В рамках этих процессов эволюция древнерусского языка проходила по линии трансформаций конкретно-образного в понятийное, абстрактное мышление. В ходе освоения философских понятий происходит формирование аналитического строя языка на логико-вербальной основе. Ключевую роль играли символы – конкретно-вещные и словесно-отвлеченные. Конкретно-вещный и понятийный языки обладают разными выразительными и познавательными возможностями. Аллегория, аналогия, мысленный эксперимент (конструирование), выделение отличительного признака, визуализация – характерные приемы образного мышления. Современный русский язык впитал в себя особенности как образного, так и логического конструирования. При ускоренном развитии информационно-коммуникационных технологий встают серьезные проблемы трансформаций рационального мышления. Цифровая эпоха открывает новые возможности визуальных способов кодирования информации.

Ключевые слова: древнерусская книжность, перевод, логика, рациональность, смыслопорождение, предметное мышление, образ, символ, понятие.

Герасимова Ирина Алексеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора междисциплинарных проблем научно-технического развития Института философии РАН.

homegera@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4656-3100>

Мильков Владимир Владимирович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН.

dr_milkov@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-7382-4447>

Цитирование: *Герасимова И.А., Мильков В.В. (2018) Древнерусский философский язык: от чувственного образа к абстрактному понятию // Философские науки. 2018. № 6. С. 52–62.*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-52-62

Genesis of the Rationality in the Old Russian Book: from the Sensual Image to the Abstract Concept

I.A. Gerasimova, V.V. Milkov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-52-62

Original research paper

Summary

In the article the authors put and discuss the problem of rationality in the culture of Old Russia in the context of contemporary discussions on the problems of rationality. Enlighteners of Peter's time adhered to the view of the total absence of intellectual life in Old Russia. Authors distinguish various areas of intellectual activity: the study of nature, mathematical and chronological works, the use of logical tools in apologetics and polemics, medical practices, political strategies, translation activity, understanding of the inner nature of man. The evolution of Old Russian language passed along the line of transformations of concrete-figurative thinking into conceptual, abstract thinking. In the processes of mastering philosophical concepts, the formation of an analytical system of language on a logico-verbal basis takes place. In the formation of a verbal-ordered language, the key role was played by symbols-concrete things, verbal and abstract. Fundamental philosophical concepts stem from symbols. Specific-proprietary and conceptual languages have different expressive and cognitive capabilities. Allegory, analogy, thought experiment (design), isolation of an abstract trait, visualization are typical techniques of figurative thinking. Modern Russian language absorbed the features of both figurative and logical construction. The digital era opens up new possibilities for visual methods of encoding information.

Keywords: old Russian bookishness, translation, logic, rationality, meaningfulness, subjective thinking, image, symbol, concept.

Irina Gerasimova – D.Sc. in Philosophy, Professor, Main Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

home_gera@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4656-3100>

Vladimir Milkov – D.Sc. in Philosophy, Leader Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

dr_milkov@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-7382-4447>

Citation: Gerasimova I.A., Milkov V.V. (2018) Genesis of the Rationality in the Old Russian Book: from the Sensual Image to the Abstract Concept. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 6, pp. 52-62.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-52-62

Введение

Генезис отвлеченного мышления в Древней Руси, сформировавшегося в процессе переводческой деятельности и освоения христианской богословско-философской литературы носит печать, которую накладывали на него социокультурные факторы. Русь повернулась к христианству, будучи независимой державой, и власти решали суперсложную политическую задачу принять многовековое наследие «старых» христианских народов, но при этом сохранить самостоятельность по отношению к мировым церковным центрам. Выбор «учителя» осуществлялся без миссионерства и других форм религиозной экспансии извне. В тех условиях Владимир Креститель ориентировался на кирилло-мефодиевскую традицию, одинаково открытую как Риму, так и Константинополю.

Для древнерусской эпохи характерен синкретизм духовности с интеллектуальностью. Утвержденные доктриной смыслы были непререкаемы, но символическая картина мира носила обобщенный характер, допускала различные мнения, и, как следствие, вариативность конкретных решений. Рефлексивно-рациональные стили мышления развивались в рамках религиозной формы сознания и духовных практик. Направления рациональной деятельности распространялись на социально-политическую жизнь, философско-богословские дискуссии о космоустройстве и природе человека, на практическую этику. Естественнаучная рациональность развивалась в рамках областей, связанных с запросами церкви, прежде всего с математико-хронологическими работами и астрономическими познаниями, необходимыми для расчета пасхалий. Элементы научного знания транслировали на Русь переводные трактаты медицинского и космологического характера. Вплоть до середины XVII в. в идейной жизни страны преобладали установки крайнего аскетизма с резко отрицательным отношением к телесности. Существовали не только запреты на занятия народным врачеванием, но и всеобщее негатив-

ное отношение к деятельности врачей-иноземцев, представлявших в те времена западноевропейскую ученость. Эмпирические познания фиксировались в устной народной культуре – природной прогностике и искусстве врачевания. Широкое хождение среди книжников имели апокрифы. Вопреки запретам на внеканоническую книжность, апокрифы переписывались и пользовались популярностью [Герасимова, Мильков, Симонов 2015].

Формирование абстрактного языка в ходе переводческой деятельности

Становление философского и литературного языка, формирование абстрактных понятий и отвлеченной лексики, осуществлялось непосредственно в процессе деятельности по переводу христианской богословской литературы с греческого, реже с еврейского языков. На этом поприще работали и древнерусские книжники, и посредники в трансляции заимствований (болгары, сербы). В славянских чувственно-образных языках не было терминов для выражения отвлеченных понятий новой веры. Книжники провели гигантскую работу по выкристаллизовыванию новых смыслов из старых слов, тем самым обогащая язык. Грецизированные кальки на общем фоне не преобладали, но все же бытовали. Основные лексические новации – результат творчества, за которым скрывается кропотливая работа коллективного разума славяноязычных переводчиков.

Принципы логической организации языка по типу выделения понятий – суждений – умозаключений сложились только к XVIII в. и укрепились под влиянием европейской науки и философии Нового времени. Древнерусский язык длительное время сохранял чувственно-образный, предметно-конкретный характер, представляя «мышление в вещах» и «вещный символизм». Практически-специализированные области языка обладали особыми выразительными возможностями в отношении познания и действия. Например, в народном целительстве в диагностике заболеваний опирались на именование симптомов через приметы (знамения): Трясуха (по принципу телесной дрожи); Грудница (по признаку болезни сердца, хрипоты); Ломея (по признаку болей в костях и в спине) и т.д. Выделение отличительного наглядного признака и акт именованья на этой основе в логической методологии отнесли бы к «умозаключениям от признака», но в чувственно-образном стиле мышления скорее нужно говорить об «умозрении от признака» – голографическом способе воссоздания целостного предмета (или ситуации) по характеристическому признаку. Основу целительства составляло искусство визуализации (в современных терминах – предметно-смысловое конструирование), которое в речи отражалось в создании

ярких, детально очерченных образов. Ритмическое слово-действие в целостном искусстве соединяло сознательную и бессознательную сферы (диалог сознания и тела с помощью конкретно-вещных образов) [Герасимова, Мильков, Симонов 2015, 134–147].

Формирование христианской лексики философско-богословского характера осуществлялось в том числе и на основе обыденного, вещно-предметного языка, который вбирал в себя смыслы религиозной, дуальной картины мира. Приведем два примера. В дохристианский период все, что имело отношение к существованию живого организма, выражалось словами с корневой основой на *жи*: *жито* (хлеб), *жила* (вена), *жирь* (пища), *жилье* (место проживания), *животь* (существование человека), *житие* = *житье*, *животина* = *животное*. Все слова относились исключительно к плотскому пониманию жизни и того, что ее обуславливает. И только в христианской славянской письменности с XI в. появляется слово *жизнь*. Слово того же корня, но оно приобретает значение обобщенно-отстраненного понятия жизни вечной, божественной, духовной. Оппозиция бытия и инобытия развела *живот* и *жизнь* до противопоставления *духовной возвышенной жизни – брюху и скотине* [Колесов 2011, 73–81]. Диапазон значений слова от обыденного до абстрактно-высокого в формировавшемся отвлеченном языке – характерная черта символизма русского языка, который возводит к «горним» смыслам через «дольные» образы.

Другой пример демонстрирует ценностную поляризацию славянской лексики для передачи греческого термина $\mu\lambda\eta$ – *материя*. В славянских Ареопагитиках данный термин передается двояко, как «вещь» и как «тимение». В первом случае обозначается то, что представляет *строительный материал, способный обрести вид*, а значение второго слова – *тина, грязь, ил, отстой*. При выборе такого словоупотребления передавалось представление о греховности материального мира». Замена нейтральной и употреблявшейся в религиозно-философских контекстах лексемы «вещь» на «тимение» позволяет выразить характерное для христианского аскетизма в его крайних формах уничтожение плотского начала [Николаева 2014, 39–40].

Отголоски магических практик с пониманием слова как действия отражались в языке преобладанием глаголов, из которых в последующем могли быть образованы существительные отвлеченного содержания. Например, славянское слово «понятие» завершает свое развитие в XVIII в. со значениями *понимания, способности познания, представления в образе, идеи в символе*. Данная лексема буквально означает «схваченное», «настигнутое», неся на себе оттенки физического действия [Колесов 2011, 120–121].

Познавательная процедура обобщения в вещно-образном мышлении опиралась на прием экземплификации прообраза (прототипа) в конкретном контексте. В передаче сокровенных смыслов имел место принцип «говорить по сознанию»: «скрытое», символически понималось через «явное», «абстрактное» – через «конкретное», «высокое» – через «низкое», но понятное в повседневном опыте. Полярные смыслы сливались в аллегориях и аналогиях, а также в «наглядных доказательствах» –мысленных экспериментах [Герасимова 2014]. В декодировке сокровенного ключевая роль принадлежала невербальному символизму: знаковой значимости храмовых построек, фрескам, иконописи. Постижение истин веры достигалось умозрением и погружением в молитвенное состояние.

Исключительное значение для формирования отвлеченного мышления сыграла методология Ареопагитик, а именно учение о познании божественного через «подобные подобия» и «неподобные подобия». Если в рациональном мышлении знак играет роль замещения, то в предметно-образном преобладает функция уподобления [Колесов 2011, 272]. Чувственно-конкретная вещь «видна», зримо-ощутима, известна по повседневному опыту, но сущность вещей тварного мира скрыта. Постигнуть суть вещей в жизненном опыте возможно через сходства и подобия. В Ареопагитиках развивается парадоксальная онтология: первопричина непознаваема, но умопостижима через символические образы. Любые образы несовершенного, плотского мира неподобны, человек видит мир сквозь «тусклое стекло», но, тем не менее, среди неподобий можно выделить приближающиеся к сути вещей подобия и отдаленные неподобия. Достойные подобия среди неподобий – божественные имена или универсалии (предельные понятия), с помощью которых человек познает божественный закон, воплощенный в мироустройстве (Сущий, Свет, Красота, Любовь, Тот же, Другой, Единый, Совершенный, Мир, Движение, Ум, Вера, Истина и иные). Свойства ангельских сущностей человек способен узреть через символы дольного мира, которые могут быть приближенными к божественным именам («подобные подобия», например, «Солнце правды», «Утренняя звезда»), но могут быть и далеки от божественного. К отдаленным неподобным подобиям принадлежат зооморфные образы, а также все, что в моральном богословии относят к греху. Например, гнев в мире человека лишает его разума, но в совершенных условиях ангельского мира ярость обнаруживает «мужественную разумность и несмягчаемую верность богообразным и непревратным устоям» разумных существ [Николаева 2016, 203]. Рациональная стратегия мышления Ареопагита представляет несомненный методологический интерес. При стандартном подходе противоположности определяют как крайние проявления единого свойства [Герасимова 2010, 45–46]. Во многих культурных тради-

циях была распространена стратегия «золотой середины». «Золотая середина» в когнитивных и этических практиках понималась как достижение равновесия через переход на более высокий онтологический уровень («центр поляризации находится вне плоскости поляризации»). В Ареопагитиках развивается методология преобразования негативного полюса в позитивный по линии родственных противоположностей. Любое негативное качество в несовершенном мире можно помыслить как совершенное при других условиях (в сочетании с другими качествами).

Под влиянием переводческой деятельности символизм претерпел трансформации от «вещей-символов» к абстрактным «словам-символам», а к XVIII в. символические образы создают основу для генезиса отвлеченных понятий [Колесов 2011, 275]. Философские понятия – сознание, совесть, совершенствование, смысл имеют символическое происхождение.

Логические тексты и образование

Первые славянские переводы логических фрагментов текстов византийских богословов делались в стиле предметного мышления, или же сочетали оба стиля [Герасимова 2014]. Самый ранний пример – это логико-философские главы из энциклопедического «Изборника 1073 года». В основу текста лег трактат Феодора Презвитера, христианского последователя Аристотеля. Освоение философских категорий – *сущность, сущее, природа* («естество»), *ипостась* («собьство»), *род, вид* – шло по линии пересечения логической связи отношений и зримой реальности вещного мира.

Беспрецедентным для древнерусской книжности является распространение с рубежа XII–XIII столетий списков «Диалектики» Иоанна Дамаскина, переведенной на славянский язык еще Иоанном экзархом Болгарским в X в. Общий тираж этого произведения в копиях превышает 200 рукописей и сопоставим с рукописными тиражами христианской классики. В «Философских главах», или «Диалектике», Иоанн Дамаскин предлагал своим читателям правила доказательств, которые необходимы для правильного выбора мнений при столкновении суждений. Важнейшие для выражения доктринальных постулатов категории, по Дамаскину, это *сущность, ипостась и неделимое*. Именно эти категории чаще всего использовались в древнерусских рукописях для точной передачи формулировок о единосущности и триипостасности Бога, например, в сборнике естественнонаучного и космологического содержания (ГИМ.Син. № 951. Л. 2196–2206). Логические правила здесь применены к суждениям о тринитарности. Завершением рукописного бытования «Диалектики» на древнерусской почве была работа Андрея Курбского (ок.1528–1583),

который осуществил перевод полной версии «Диалектики» (работал в 1575–1577 гг., была напечатана в 1586), тогда как в славяно-русских списках бытовали ее сокращенные варианты. В процессе работы Курбский заметил, что у Иоанна Дамаскина уделяется мало внимания силлогизму. Он компенсировал это переводом работы ученика Лютера Иоанна Спангенберга «О силлогизме». В дополнении показано отличие силлогизма от софизма, охарактеризована энтимема («охромелый силлогизм» по Курбскому). Рассмотрены фигуры и модусы силлогизма. Даны определения демонстративных и вероятностных умозаключений. Предлагается собственная авторская система понятий, для которых не во всем имелись соответствия в языке. Свой перевод Курбский снабдил «Сказанием о логике», «Сказанием о древе Порфирия» и послесловием, где изложил свое понимание логики как инструмента познания.

В конце XV в. подборки логических категорий Аристотеля приходят в древнерусскую книжность уже со стороны Западной Европы. Новгородская ересь XV в., охватившая широкие круги духовенства, привлекала ученостью и рационализмом и светские власти. Переводятся и распространяются логические трактаты, которые были распространены в среде еврейских интеллектуалов. Из этих логических трактатов можно было узнать, что существует два типа мудрости: божественная, которая транслируется пророками, и человеческая, которая открывается знающим людям. К мудрости ведет знание математики, геометрии, астрономии и умение пользоваться логическими приемами, которые служат доказательству истины.

Под названием «Логика Авиасафа» в русском переводе появились разделы «Логики» и «Метафизики» из трактата «Стремления философов Аль-Газали (1059–1111) [Таубе 2010]. «Логика» Аль-Газали представляет собой пример средневековой восточной интерпретации постулатов Аристотеля и структурно состоит из пяти глав. В них излагались постулаты логической науки: представления об источниках знания, учение о терминах (включая их классификацию), характеристика типов предикации, близкая Порфирию, принципы умозаключения и правила доказательств. В тексте сформулированы шесть условий, которые необходимо соблюдать во избежание формальных противоречий [Симонов, Стяжкин 1977].

К «Логике Авиасафа» примыкает текст, озаглавленный «Книга, глаголемая логика». Это пособие по логике Моисея Маймонида (Моисей-бен-Маймуна) (1135/1138–1204), которое создавалось под влиянием «Логики Авиасафа». Данный текст можно считать своеобразным конспектом «Логики Маймонида», поскольку содержательно – это обобщение логических терминов и правил, описанных в текстах Аль-Газали. С другой стороны, можно говорить о более пространным изложении логико-гносеологических вопросов. Специальный раздел

посвящен категориям, которые отсутствуют в «Логике Авиасафа». Много внимания уделено вопросам семантики и синонимии, а также специальному изъяснению понятия первоначала. Если «Логика Авиасафа» излагает общие положения логической науки, то «Книга, глаголемая логика» акцентирует внимание на истолковании логических терминов. Общий для обоих произведений ареал логических терминов охватывает 150 понятий, подробное разъяснение которых базируется на единой со схоластической философией европейцев и арабов логической семантике.

Выводы

Славянские и древнерусские книжники проявили изобретательность и мастерство при введении в языковую практику отсутствовавших отвлеченных понятий. Трансформации языка и обогащение его новыми выразительными возможностями шли путем интенсивного культурного обмена с Востоком и Западом. Современный язык впитал в себя как риторические, образные, так и дисциплинированные, логические стили.

Обратим внимание на ряд проблем, которые возникают в ходе исследования древнерусской ментальности.

В отношении научной рациональности верно то, что предметное и аналитическое мышления дополняют друг друга, но с широким распространением цифровых технологий набирают вес именно визуальные способы кодирования информации, в том числе выражен феномен визуальной аргументации. Предметно-смысловое конструирование получает новую жизнь в проективных технологиях. Проблема «медленной, логической рациональности» в отношении феноменов цифровой эпохи открыта.

Понятие рациональности обретает новые смыслы, если не ограничиваться научной рациональностью. В отношении древнерусских реалий стоит поставить вопрос о политической рациональности как разумности принятия решений и проведения их в жизнь независимо от религиозных идеологов.

Синкретизм религиозно-духовных практик и философских обобщений позволяет говорить о теологической рациональности в Древней Руси.

Многообразие философских стилей можно объяснить и выразительными особенностями русского языка. Литературно-философские и научно-рациональные направления философствования Серебряного века дополняли друг друга. Русский космизм вошел в мировую культуру, охватывая философию, литературу, искусство, науку, другими словами, разные типы рациональности. Идеи космизма (всеединства, целостности, сотрудничества) приоб-

ретают особую актуальность в связи с процессами глобализации и становлением планетарной культуры (космо-гео-человекомерного мышления). Космизм Серебряного века укоренен в древнерусском космизме. Гуманитарный вектор развития культуры будущего ставит задачи всестороннего исследования русского опыта «делания себя» и отечественных антропологических учений о внутренней природе человека.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Герасимова 2010 – *Герасимова И.А.* Единство множественного (эпистемологический анализ культурных практик). – М.: Альфа-М, 2010.

Герасимова 2014 – *Герасимова И.А.* Древнерусские Шестодневы (логико-методологический анализ) // *Философский журнал.* № 2(13). 2014. С. 74–87.

Герасимова, Мильков, Симонов 2015 – *Герасимова И.А., Мильков В.В., Симонов Р.А.* Сокровенные знания Древней Руси. – М.: КНОРУС, 2015.

Колесов 1986 – *Колесов В.В.* Мир человека в слове Древней Руси. – Л.: Изд-во Ленинградского гос. ун-та, 1986.

Колесов 2011 – *Колесов В.В.* Древняя Русь: наследие в слове. В 5 кн. Кн. 4. Мудрость слова. – СПб.: Нестор-История, 2011.

Николаева 2014 – *Николаева Н.Г.* О Божественных именах (из 4-ой главы). Глоссы как источник понимания материи славянскими переводчиками и русскими читателями // *История философии.* № 19. – М.: ИФРАН, 2014. С. 37–76.

Николаева 2016 – *Николаева Н.Г.* «Тусклое стекло» неподобных образов: символический мир Ареопагитик // *Epistemology&Philosophyof Science.* Эпистемология и философия науки. 2016. Т. XLVIII. № 2. С. 193–208.

Симонов, Стяжкин 1977 – *Симонов Р.А., Стяжкин Н.И.* Историко-логический обзор древнерусских текстов «Книга, глаголемая логика» и «Логика Авиасафа» // *Философские науки.* 1977. № 5. С. 132–143.

Таубе 2010 – *Таубе М.* Переводная литература «жидовствующих» // *История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени.* Т. 1. – М., 2010. С. 367–397.

REFERENCES

Gerasimova I.A. (2010) *Unity of the Plural (Epistemological Analysis of Cultural Practices).* Moscow: Alfa-M (in Russian).

Gerasimova I.A. (2014) Old Russian Six-Days (Logical-Methodological Analysis). *Philosophical Journal.* 2014. № 2 (13), pp. 74-87 (in Russian).

Gerasimova I.A., Milkov V.V., Simonov R.A. (2015) *The Secret Knowledge of Ancient Russia*. Moscow: Knorus (in Russian).

Kolesov V.V. (1986) *The World of Man in the Word of Ancient Russia*. Leningrad: Leningrad State University Publ. (in Russian).

Kolesov V.V. (2011) *Ancient Rus: a Legacy in the Word*. 5 books. Book 4. Wisdom of the Word. Saint Petersburg: Nestor-History (in Russian).

Nikolaeva N.G. (2014) On the Divine Names (from the 4th chapter). Glosses as a source of understanding of matter by Slavic translators and Russian readers. *History of philosophy*. No. 19. Moscow: Institute of Philosophy, pp. 37-76 (in Russian).

Nikolaeva N.G. (2016) “Dull glass” of Inconvenient Images: the Symbolic World of the Corpus Areopagiticum. *Epistemology & Philosophy of Science*. Vol. XLVIII. No. 2, pp. 193-208 (in Russian).

Simonov R., Styazhkin N. (1977) Historical and Logical Review of Old Russian Texts “The Book, Glagolemic Logic” and “The Logic of Aviasaf”. *Philosophical sciences*. 1977. Vol. 5, pp. 132-143 (in Russian).

Taube M. (2010) Translated Literature of “Judaizers”. In: A. Kulik, I. Bartal (eds.). *The History of the Jewish People in Russia. From Antiquity to Early Modern Times*. Vol. 1. Moscow, pp. 367-397 (in Russian).

Завоевание Нового Света: конфликт цивилизаций – конфликт рациональностей?

М.Р. Бургете Аяла

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-63-72

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье рассматривается завоевание Нового Света в фокусе взаимодействия различных типов мышления при столкновении и конфликте двух цивилизаций, идущих разными путями и находящихся на разных уровнях социально-экономического развития. Результатом этого столкновения было уничтожение материальных, духовных и интеллектуальных традиций коренных культур, существовавших на Американском континенте. Завоевание Америки – один из наиболее показательных примеров столкновения цивилизаций, анализируя который с особой наглядностью можно наблюдать и противоречия между различными типами мировосприятия. Ответ на вопросы о том, какого рода знанием обладали народы, говорившие на языке науа (нагуа), какую роль играло знание в их обществе, кто был творцом, носителем и транслятором знания о мире, позволяет выявить одну из основных причин, которые привели к стремительному и безвозвратному уничтожению культуры «метафор и чисел». Раскрывается роль католических монахов в сохранении духовного, научного и философского наследия мексиканской культуры, благодаря которым мы имеем возможность прикоснуться к мысли народов науа, существовавшей не в форме традиционных текстов, а в виде устной традиции, сопровождавшей визуальные образы графического смыслового письма. Показывается, какое значение в обществе доколумбовой Мексики имела система образования и воспитания, каким образом благодаря ей решались задачи подготовки молодежи к исполнению социальных функций. Разрушение в результате конкисты системы, регламентировавшей повседневную жизнь каждого человека и определявшей высшее предназначение народа, в кратчайшие сроки привело к гибели всей цивилизации.

Ключевые слова: завоевание Мексики, типы мышления, мировосприятие, философия науа, Бернардино де Саагун, конфликт цивилизаций.

Бургете Аяла Марина Рикардовна – научный сотрудник сектора междисциплинарных проблем научно-технического развития Института философии РАН, Москва, Россия.

burguete@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0001-7741-9983>

Цитирование: Буржете Аяла М.Р. (2018) Завоевание Нового света: конфликт цивилизаций – конфликт рациональностей? // Философские науки. 2018. № 6. С. 63–72.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-63-72

The Conquest of the New World: The Conflict of Civilizations – the Conflict of Rationalities?

M.R. Burgete Ayala

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-63-72

Original research paper

Summary

The article examines the conquest of the New World in the focus of interaction of different types of thinking in the clash and conflict of two civilizations, which develop in different ways and which are at different levels of social and economic development. The result of this clash was the destruction of the material, spiritual and intellectual traditions of indigenous cultures that existed on the American continent. The conquest of America is one of the most revealing examples of the clash of civilizations, analyzing which, with particular clarity, one can observe contradictions between different types of world perception. The answer to questions about what kind of knowledge Nahua-speaking people possessed, what role knowledge played in their society, who was the creator, carrier and translator of knowledge about the world, reveals one of the main reasons that led to a rapid and irretrievable destruction of culture of “metaphors and numbers.” The author reveals the role of Catholic monks in preserving the spiritual, scientific and philosophical heritage of the Mexican culture, thanks to which we have the opportunity to touch the thought of the Nahua people, existing not in the form of traditional texts but in the form of an oral tradition, which accompanied visual images of graphic semantic writing. It shows how important the system of education and upbringing in the society of pre-Columbian Mexico was, how it solved the tasks of preparing young people for the performance of social functions. The destruction, as a result of the conquest, of the system that regulated the daily life of each person and determined the ultimate destiny of the people in the shortest possible time led to the death of the entire civilization.

Keywords: conquest of Mexico, types of thinking, world view, philosophy of Nahua, Bernardino de Sahagun, conflict of civilizations.

Marina Burgete Ayala – Research Fellow at the Department of Interdisciplinary Problems of Scientific and Technological Development, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

burguete@mail.ru

https://orcid.org/0000-0001-7741-9983

Citation: Burgete Ayala M.R. (2018) The Conquest of the New World: The Conflict of Civilizations – the conflict of Rationalities. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 6, pp. 63-72.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-63-72

Введение

Более пяти столетий назад произошло событие, навсегда изменившее траектории развития двух цивилизаций, до того момента абсолютно изолированных друг от друга. Итог этого контакта известен: цивилизации, существовавшие на американском континенте были практически уничтожены, их традиции прерваны и утрачены, тогда как европейская цивилизация получила мощный толчок в своем развитии и обрела новые горизонты в различных областях знания. Многими исследователями это оценивается как одно из фундаментальных событий эпохи Возрождения, ему придается первоочередная важность в одном ряду с такими научно-техническими достижениями европейской цивилизации как книгопечатание, изобретение пороха, компаса, развитие мореплавания, с которыми оно неразрывно связано [Abellán 1979, 401]. Именно там, на рубеже XV–XVI вв. находятся истоки того процесса глобализации, который не завершен и сегодня.

В исторической реальности их разделяло не только пространство Атлантического океана, не только уровень цивилизационного и технического развития, но и целая Вселенная совершенно иного мировосприятия и основанного на нем мироустройства.

Факты истории

В 1519 г. Эрнан Кортес, имея в своем распоряжении 11 кораблей, 100 матросов, 508 солдат, 14 небольших пушек и 16 лошадей, отправился на завоевание Мексики. Тройственным союзом городов-государств, по традиции называемым империей ацтеков, на тот момент правил Мотекусома II, население империи насчитывало, по разным подсчетам около 25 млн жителей. Всего через два года столица этой империи Теночтитлан пала. «Вторжение европейцев оборвало подъем, который еще ничего не успело замедлить... мир ацтеков едва достиг зрелости. Не содержа в себе ни примитивности, ни упадка, столица отражала в себе как в зеркале, народ, который сохранил пламенную сплоченность, но стоя на вершине империи, открывал для себя новые горизонты» [Сустель 2007, 66]. По историческим меркам в одночасье живая цивилизация, находившаяся на подъеме была превращена в руины, «когда ученые унижены, кодексы сожжены, а скульптуры и дворцы превращены в груды бесформенных камней» [Леон-Портилья 2010, 328].

Особенность конквисты в том, что ее целью и результатом, помимо физического разрушения городов и уничтожения населения, стало явление, получившее название «conquista espiritual». Духовное завоевание предполагало полный отказ индейского населения от всего, на основе чего строился весь их мир – миропонимания, верований, обычаев, образа жизни. Взамен ему предлагалось примитивное, наскоро адаптированное для «варваров» христианское вероучение, своеобразный «ликбез» католического толка и подневольный жизненный уклад, смысл которого был ему чужд и непонятен.

В чем была специфика «культуры метафор и чисел» и почему контакт с цивилизацией «рациональности и наживы» – а именно такими предстали европейцы перед жителями Нового света – привел к такому печальному концу? Для понимания этого очень важно ответить на следующие вопросы: *какого рода знаниями обладали ацтеки; какую роль играло знание в их обществе; кто был творцом, носителем и транслятором знания о мире в ацтекском обществе; каким образом это происходило?*

Различие мировосприятий

Бессмысленно сравнивать различные культуры, существовавшие каждая в своей системе ценностей, в том числе и познавательных, научно-рациональных и философских. Тем более бессмысленно подходить с мерками европейской рациональности к миропониманию, основанному на отличных от нее мыслительных приемах, способах формирования и передачи смыслов, получения и выражения знаний о мире и человеке.

На момент начала своей колониальной экспансии на запад европейская цивилизация прочно встала на путь смены традиционных обществ техногенным типом развития, а доминирующим, магистральным типом познания стала научная рациональность. Завоевание Америки – один из наиболее показательных примеров столкновения цивилизаций, в котором с особой наглядностью можно наблюдать и противоречия между «двумя основными типами мировосприятия, свойственными человеку и обществу в определенные периоды становления и развития и соответственно, доминирующими в определенных культурах – аналитическим и мифопоэтическим» [Козолупенко 2009, 4]. По прошествии стольких столетий можно без труда зафиксировать и проанализировать на научно-теоретическом уровне это противоречие и столкновение, но совершенно бессмысленно требовать от людей различных культур, впервые столкнувшихся с чужими привычками и обычаями, понимания причин и мотивов чуждого поведения и образа жизни, особенно если речь идет о завоевании и покорении. В то же время, уже первые впечат-

ления обеих сторон обнаруживают неприятие и отторжение образа действий друг друга.

Переплыв Атлантику, испанцы столкнулись с совершенно иным образом жизни, мысли, верований, одновременно восхищавших и ужасавших. Города-государства поражали воображение невероятной красотой, размерами и величием. В то же время, европейцы «жестокоего века» и сами «жестокое сердце» столкнулись с кровавыми образами человеческого жертвоприношений, понять смысл и значение которых они были не в состоянии. При этом «человеческие жертвоприношения у мексиканцев не вдохновлялись ни жестокостью, ни ненавистью. Это был их ответ (единственный ответ, какой они могли себе представить) на уязвимость мира, постоянно находившегося под угрозой. Чтобы спасти этот мир и человечество, нужна была кровь, приносимая в жертву – не враг, которого убивают, а гонец, которого отправляют к богам и который сам облечен богоравным достоинством» [Сустель 2007, 133].

В свою очередь, полное непонимание вызвало у индейцев страстное стремление пришельцев заполучить как можно больше золота: «Они дали испанцам флаги из золота, флаги из перьев кецаля и золотые ожерелья. И когда они дали им это, лица испанцев выражали счастье, они возрадовались и были в восхищении. Словно обезьяны, хватали они золото, раскачиваясь от удовольствия, как будто оно их преобразило и озарило ярким светом их сердца. Поскольку ведь это истина – что они стремятся к нему с неизъяснимой жадной. У них раздулось от него брюхо, они рвутся к нему, как голодные. Словно голодные свиньи, жаждут они золота. Они алчно выхватывают флаги из золота, размахивают ими из стороны в сторону, разглядывают их с одной и с другой стороны. Они как те, что говорят на варварском языке» [León-Portilla (ed.), 62].

Попытка понять друг друга на более глубоком уровне, чем отмеченные внешние проявления, началась с того момента, когда вслед за первой волной завоевания, сметавшей все на своем пути, в Мексику прибыли первые 12 францисканских монахов, целью которых было обращение варварского населения новых земель в христианство. Несколько позже прибыл в Мексику и фрай Бернардино де Саагун, посвятивший всю свою дальнейшую жизнь сохранению духовного, научного и философского наследия мексиканской культуры. Именно благодаря его человеческому, научному таланту и подвигу мы имеем возможность прикоснуться к мысли науа (науа), существовавшей не в форме традиционных текстов, а в виде устной традиции, сопровождавшей визуальные образы графического смыслового письма. Саагун был одним из немногих, кто, обладая необходимыми знаниями, выдающимся способностями и удивительной беспристрастностью, был способен проникнуть разумом и чувствами в глубину древней-

шего знания. В то же время его научные методы сбора и анализа полученной информации опередили свое время на много веков. Результат его труда – тексты, содержащиеся в 12 книгах «Всеобщей истории о делах в Новой Испании».

Знание о мире

Из всего интеллектуального наследия древних мезоамериканских цивилизаций наиболее соответствующими понятиям и эталону научного знания, привычного для европейского мышления, являются достижения в области астрономии и математики. Достаточно сказать, что календарная система древних мексиканцев, уходящая вглубь столетий и связываемая с именем ольмеков, сошедших с исторической сцены за много столетий до испанского завоевания, до сих пор считается одной из самых совершенных. Астрономические наблюдения помогали нарисовать пространственно-временную картину вселенной, характеризующуюся катастрофической сменой эпох – «Солнц». В ней определены место и роль богов, а также сотворенных ими людей, их неразрывная связь, выражающаяся в способности смертных влиять на дальнейшую судьбу космоса, продолжая поддерживать последнюю эпоху – «солнце движения», питая его жертвенной кровью, подобно тому, как в свое время это сделали боги, придав движение остановившемуся при предыдущей катастрофе миру. Эта миссия – доставлять жизненную энергию, заключенную в драгоценной жидкости, стала своеобразной национальной идеей, доминантой, делавшей народ ацтеков избранным народом, спасителем вселенной, она придавала смысл жизни каждому человеку и всему обществу в целом.

Те же сложные астрономические, хронологические системы служили второй цели – «определить судьбу каждого человека, шансы на удачу каждого дела при помощи знамений, которые составляли замкнутую систему, такую же «рациональную» для этих народов, каким для нас может быть научное объяснение мира» [Сустель 2007, 143]. Звезды указывали направление развития и предопределенную судьбу каждого человека и всего живущего.

Неизвестность перед угрозой конечного катаклизма, неминуемо ведущего к разрушению мира, породила и другую, не менее древнюю традицию, которую сами ацтеки считали наследием, доставшимся от учителей и кумиров – тольтеков. «Уже со времен тольтеков существовали глубокие мыслители, стремившиеся противостоять страху разрушения Вселенной в ее пространственно-временных рамках, создав исключительно метафизическую концепцию относительно божества и определенного существования потустороннего мира, о чем можно найти рассуждения и гипотезы во многих поэмах нагуа» [Леон-Портилья 2010, 140].

Философские знания

Философские знания, идеи и мысли, дошедшие до наших дней на языке науа в виде удивительных образцов поэтического творчества, по форме выражения носят непривычный, далекий от идеалов европейского мышления характер и не отвечают требованиям, которые могла бы предъявить классическая рациональность. В них не найти длинных цепочек логических рассуждений, но содержательно, по наличию смыслов, которые мы можем выделить в них помощью привычного нам языка и выразить в форме более доступной для нашего понимания, их без сомнения можно отнести к философскому знанию. С одной стороны, мифопоэтическая форма выражения затрудняет способ восприятия инокультурных знаний о мире, но с другой, как особая познавательная структура, облаченная в поэтические художественные формы, может выступать как вневременная, поликультурная и междисциплинарная основа, осуществляющая понимание и передачу смыслов.

Фактически необходим двойной одновременный перевод с языка науатль на любой другой и с языка метафор и образов – на язык аналитической рациональности, но возможен и иной путь, пускай реально доступный не многим, погруженным в язык оригинала и язык поэзии. Человек должен не просто владеть языком, он должен владеть контекстом – времени, места, культуры, – т.е. понимать «обстоятельства» текста. По аналогии с тем, что говорил Ортега-и-Гассет, утверждая, что «я – это я и мои обстоятельства», можно сказать что текст – это «текст и его обстоятельства», т.е. необходимо владеть «обстоятельствами» текста и тогда, возможно, раскроется тот смысл, который вкладывали в него его создатели и не важно, выступает ли создателем отдельная личность, научная или общественная группа, или культура в целом.

Философы – ученые – учителя – Гламатиини

Ввиду ограниченности объема данной работы приведу только одну цитату. Саагун пишет: «Ученый, – как костер или большой факел, как хорошо отшлифованное и блестящее с двух сторон зеркало, всеми высоко ценится; человек знающий есть пример и путеводитель для других. Хороший ученый, как хороший врач, находит правильные решения, дает нужные советы и наставления, которыми направляет и освещает путь всем остальным, так как пользуется доверием и авторитетом среди них, будучи во всем безукоризненным и правдивым; для того чтобы дела шли хорошо, он создает порядок и согласие и этим удовлетворяет и радует всех, отвечая желаниям и надеждам тех, кто приходит к нему; он всем содействует и помогает своими знаниями» [Леон-Портилья 2010, 84].

Передача знаний и традиций

Весь богатый и самобытный опыт традиций, познания и освоения мира, насчитывавший тысячелетия истории, был укоренен в сознании мексиканцев благодаря существованию системы всеобщего образования, главной задачей которой было воспитание молодежи в духе традиций и служения обществу. «Примечательно, что в ту эпоху у индейцев данной части Америки было принято всеобщее образование: любой мексиканский ребенок в XVI веке, каково бы ни было его социальное происхождение, обязательно ходил в школу» [Сустель 2007, 209]. В языке науатль существовал специальный термин, обозначающий искусство растить и воспитывать людей. Цель воспитания и задача воспитателя – «лица делать мудрыми, а сердца твердыми как камень». «Можно утверждать только то, что науа, озабоченные “созданием чужих лиц” и “гуманизацией желаний людей”, фактически стихийно подошли к непосредственному, но еще недифференцированному созданию того, что современная западная мысль называет воспитательной, этической, юридической, социальной и т.д. системой» [Леон-Портилья 2010, 229].

Существовало два типа школ: *тельпочкалли* и *кламекак* и соответственно две системы воспитания, на первый взгляд настолько различные, что кажутся несовместимыми. Первые готовили воинов и были посвящены *Тескатлипоке* – богу войны. Основа их идеологии – концепция «цветущей войны», дававшей неиссякаемый поток жертвенной крови, необходимой для поддержания Вселенной. Вторые – *Кетцалькоатлю* – покровителю искусств, поэзии и ветра, они готовили жрецов и правителей. В них преподавались самые возвышенные элементы культуры науа. И поэзия – «цветок и песня» наиболее значимое и почитаемое из них. Вместе они прекрасно решали социальные задачи и готовили членов общества способных к выполнению предназначенных им социальных функций. Таким образом в школах закладывалась моральная и юридическая основа норм общества. Сравнивая обычаи молодежи науа до и после завоевания, Саагун приходит к следующему выводу: «С приходом испанцев все это прекратилось, ибо они нарушили все обычаи местных жителей и попытались подчинить их испанскому образу жизни как в божественных, так и в человеческих делах, сочтя их идолопоклонниками и варварами; погибло все их воспитание» [Леон-Портилья 2010, 241].

Выводы. Очень сложно в шквале исторических событий и фактов обнаружить ту «точку невозврата», после прохождения которой, крах системы стал неизбежным. Быть может это смерть последних *тламатини*, получивших образование в доиспанский период, или закрытие последних школ *кламекак* и *тельпочкалли*, в которых каждый ребенок принимая свою судьбу учился быть членом общества,

осознавал его порядок, закон. В какой-то момент к тем кто «ведет мир и отвечает за весь мир», пришло осознание того, что «если все останется так, мы будем лишь пленными», а пленные, согласно убеждениям ацтеков обречены на смерть. Система знаний, законов, воспитания, прекрасно функционировала, четко регламентировала повседневную жизнь каждого человека и определяла высшее предназначение народа – поддержание стабильности мироздания, а значит была для них истинной, утрата же истины была равносильна смерти.

Ацтеки были частью того мира, который они воссоздали в своих ментальных построениях и в котором они действовали сообразно своему миропониманию. Слишком хорошо и «разумно» устроенный миропорядок не выдержал выпавшего на его долю хаоса учиненного завоеванием пришельцев, как будто внутри этой «разумности» была заложена программа самоуничтожения, включившаяся на ускоренный режим при постороннем вмешательстве. Возникает множество аналогий и образов, наглядно показывающих, как разрушение маленькой детали или внутреннего стержня превращает в мертвые развалины живой, работающий и развивающийся организм цивилизации. Как в фильме ужасов, ее прекрасное тело превращается в тлен, прах, груды археологических артефактов, которые еще надо отыскать, постараться собрать воедино и понять в чем заключалась ее жизненная сила, поддерживавшая равновесие этого построенного на парадоксах мира. Невольно возникает безумная мысль, что кто-то решил поставить эксперимент, дав человечеству в лице ацтекской цивилизации последний шанс построить свой мир по нетехногенному типу, и на определенном этапе привел его к столкновению со вставшей на техногенный путь Европой.

Мы живем в эпоху, пожинающую плоды и последствия этого столкновения. Некоторый оптимизм внушает мысль о том, что раз сегодня мы поднимаем этот вопрос и стараемся постичь мысли ушедших цивилизаций, это говорит о том, что настоящий контакт, предполагающий взаимодействие, основанное на понимании иного, еще впереди.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Козолупенко 2009 – *Козолупенко Д.П.* Мифопоэтическое мировосприятие. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009.

Леон-Портилья 2010 – *Леон-Портилья М.* Философия нагуа. Исследование источников. – 2-е изд., изм. и доп. / пер. с исп. Р. Бургете, М. Бургете. – М.: Постум, 2010.

Сустель 2007 – *Сустель Ж.* Повседневная жизнь ацтеков накануне испанского завоевания / вступ. ст. Г.Г. Ершовой; пер. с фр. Е.В. Колодочкиной. – М.: Молодая гвардия, 2007.

Abellán 1979 – *Abellán J.L.* Historia crítica del pensamiento español. – Madrid, 1979. Vol. 2. La Edad de Oro. Siglo XVI. P. 401–595.

León-Portilla (ed.) 1959 – Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista. Introducciones y notas: León-Portilla M. (ed.) Versión de textos nahuas K.A.M. Garibay. – México: UNAM, 1959.

León-Portilla 1959 – *León-Portilla M.* Introducción general // Visión de los vencidos / León-Portilla M. (ed.) Relaciones indígenas de la conquista. – México: NAMU. 1959. P. V-XXIV.

REFERENCES

Abellán J.L. (1979) *Historia crítica del pensamiento español*. Vol. 2. La Edad de Oro. Siglo XVI. Madrid, pp. 40-595 (in Spanish).

Kozolupenko D.P. (2009) *Mythopoetic Perception*. Moscow: Kanon+ (in Russian).

León-Portilla M. (1959) Introducción general // León-Portilla M. (ed.) Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista. México: Td. de la NAMU, pp. V-XXIV (in Spanish).

León-Portilla M. (2010) *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes* (Russian Translation: Moscow, 2010).

León-Portilla M., ed. (1959) *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. Versión de textos nahuas: K.Á.M. Garibay. México: Td. de la NAMU (in Spanish).

Soustelle J. (2007) *Les Aztèques à la veille de la conquête espagnole* (Russian Translation: Moscow, 2007).

Индийская традиция рациональности**Н.А. Канаева**Национальный исследовательский университет**«Высшая школа экономики», Москва, Россия*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-73-82

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье затрагивается проблема использования концепта «индийская традиция рациональности». Автор напоминает о генетической связи названного концепта с западной философией, отмечает сложности его применения к индийскому материалу, приводит примеры переводов санскритских текстов, в которых употребление западных концептов «разум», «методы познания» и др., связанных с рациональностью приводит к искажению их смысла, а применение к их анализу критериев западной логики вызывает у читателя впечатление их абсурдности. Однако, по мнению автора, трудности с применением западных концептов и критериев рациональности не являются достаточным основанием для отказа от них. Это следует из наличия в современной компаративистике работ, в которых успешно сравниваются, например, западный и индийский варианты логико-эпистемологического типа рациональности исследователями, принадлежащими обеим традициям (Б.К. Матилалом, Дж. Моханти, А. Чакрабартти и др.). Трудности просто заставляют задуматься о более адекватных индийской культуре инструментальных концептах и методах компаративного исследования. В связи с пересмотром в западной философии постмодерна содержания названных концептов отмечаются два возможных направления исследования индийской традиции рациональности: в первом концепт рациональности может вообще не использоваться, тогда предметом становится феноменология практик индийского дискурса: его образы в разных контекстах (религиозных, философских, научных), явные и неявные основания разных типов дискурсов, прошлых и настоящих, его цели, не совпадающие с целями западного рационального дискурса; во втором направлении индийская рациональность может исследоваться по критериям трансверсального разума и трансверсальной рациональности.

Ключевые слова: индийская традиция рациональности, индийский дискурс, трансверсальная рациональность, трансверсальный разум.

Канаева Наталия Алексеевна – кандидат философских наук, доцент Школы философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

* Исследование проведено в рамках проекта Российского научного фонда (РНФ) «Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов», грант № 16-18-10427.

nkanaeva@hse.ru

<https://orcid.org/0000-0001-7987-8163>

Цитирование: Канаева Н.А. (2018) Индийская традиция рациональности // Философские науки. 2018. № 6. С. 73–82.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-73-82

Indian Tradition of Rationality*

N.A. Kanaeva

National Research University «Higher School of Economics»

Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-73-82

Original research paper

Summary

The article touches upon the problem of concept “Indian tradition of rationality”. The author recalls a genetic link of the concept with Western philosophy. She notices the complexity of its application to Indian material, gives some examples in which the use of Western concepts of “reason”, “methods of cognition”, etc., leads to a distortion of the text’s meaning, and when an application of the criteria of Western logic to analysis of Indian philosophical discourse gives the readers an impression of its absurdity. However, according to the author’s mind, the difficulties with the applying of Western concepts are not the sufficient grounds to abandon them. This conclusion follows from the presence of comparative studies by researchers belonging to both traditions (for example, B.K. Matilal, J. Mohanty, A. Chakrabarti, etc.), who compare successfully Western and Indian kinds of logico-epistemological type of rationality. The difficulties just bring up the questions about new instrumental concepts and methods of comparative studies more adequate to Indian culture. There are two possible directions for the studies of Indian tradition of rationality in connection with the revision of contents of the concepts in Western post-modern philosophy. In the first of them the concept of rationality can not to be used at all, then the phenomenology of practices of Indian discourse becomes the subject of research, i.e. the discourse images in different contexts (religious, philosophical, scientific), its explicit and implicit foundations and aims, which aren’t coincide with Western ones. In the second case Indian rationality can be analyzed in accordance with the criteria of transversal reason and transversal rationality.

Keywords: Indian tradition of rationality, Indian discourse, transversal rationality, transversal reason.

* The research is carried out as a part of the project of the Russian Science Foundation (RSF) “Indian Philosophy in the Context of the History of World Philosophy: The Problem of Meanings Translation,” grant no. 16-18-10427.

Nataliya Kanaeva – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor on the Faculty of Humanities in the School of Philosophy, National Research University “Higher School of Economics”.

nkanaeva@hse.ru

<https://orcid.org/0000-0001-7987-8163>

Citation: Kanaeva N.A. (2018) Indian Tradition of Rationality. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 6, pp. 73-82.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-73-82

Введение

Если бы мы переместились в Индию VI в., когда философская рефлексия достигла довольно высокого уровня зрелости, уже существовали систематизированное учение ньяи и буддийская теория оснований (хету-видья), и решили спросить индийских учителей мудрости на санскрите – главном языке традиционной индийской философии, – как они понимают разум и рациональность, то мы не смогли бы сформулировать вопрос, потому что в санскрите ни в VI в., ни позже слов, значения которых точно соответствовали бы русскоязычным словам «разум» и «рациональность», не было и, соответственно, они не могли стать философскими категориями и проблематизироваться. Это в очередной раз напоминает нам о неуниверсальности важнейшей ценности западноевропейской культуры – разума, равно как и о том, что «индийская традиция рациональности» является мыслительным конструктом. Названный конструкт создан из подручного материала западной философии для решения ее собственных проблем, прежде всего, проблемы рациональности, которая приобрела особую остроту в эпоху постмодерна (во второй половине XX в.), и «проблематизирует практически все основные сферы, охватываемые современным философским мышлением» [Порус 2001, 427]. Как известно, рост озабоченности смыслами рациональности обусловлен крушением классических универсалистских представлений о разуме, лежавших в основании философии и науки эпохи модерна (XVII – первой половины XX вв.), и широким признанием существования множества типов рациональностей [Колесников 2010, 19].

Индийские аналоги рациональности и проблема их применимости

Отсутствие в санскрите слов-синонимов «разума» и «рациональности» вовсе не делает индийскую культуру «неразумной», ибо в потоке психической жизни человека в Индии с Древности выделялись содержания, соответствующие мыслительным процедурам (например, *matī* – мысль; *apamāna* – вывод), самосознанию (*ahaṁkāra* – букв. «делание

Я»), интеллекту (buddhi), сознанию (cit, citta, vijñāna) и др. Правда, к единой модели мыслительных процедур, так же как и к единой модели психической жизни, частью которой являются мыслительные процедуры, сторонники различных религиозно-философских систем Индии не пришли (1). Зато в названных системах были разработаны теории познавательной деятельности, включающей выведение (anumāna), а так же теории, нормирующие рассуждения, за которыми закрепилось название «логических». Последние вобрали в себя теории аргументации и полемики, сформировавшиеся еще в Древности, до систематизации логико-эпистемологических учений (до III–IV вв. н. э.) в ходе дебатов по мировоззренческим и специальнонаучным вопросам.

Перечисленные мыслительные процедуры, формы психической жизни, виды познавательной деятельности и их нормы, правила критического дискурса, определявшие проблемное поле индийской философии, легко соотносятся с логико-философским и научным типами рациональности. Напомним имена некоторых философов, в работах которых получил освещение логико-эпистемологический тип индийской рациональности: К. Поппер, Г. Рэндл, А. Кит, Ф.И. Щербатской, Дж. Туччи, Л. Шмитхаузен, Б. Келльнер, К. Отке, Э. Фраувальнер, Э. Франко, Х. Крассер, Ф. Сталь, Й. Бронкхорст. Научный тип рациональности, сложившийся в традиционных индийских науках – грамматике (vyākaraṇaśāstra), ритуалистике (kalpa-śāstra), медицине (āyurveda), – получил освещение в публикациях Й. Бронкхорста, В. Хальбфасса, Д. Вуястика, К. Зыска и др.

Индийские философы тоже приняли концепт «индийская рациональность» как релевантный индийской культуре и имеющий эвристическую ценность. У одних авторов (С.Ч. Видьябушаны, Э. Соломон, Б.К. Матилала и др.) можно найти публикации о типе рациональности, характерном для эпистемологии и логики (pramāṇavāda), у других (Д. Моханти, А. Чакрабарты, Дж. Ганери) – концепты разума и рациональности использованы в качестве главных инструментов исследования всей индийской традиции.

Но и заняв прочное место среди предметов философского осмысления, «индийская рациональность» не становится укорененной в индийской почве: она никогда не была проблемой индийской философии, она – все еще теоретический конструкт, нуждающийся в установлении множества соответствий с индийскими концептами и в весьма аккуратном проведении параллелей с ними. Сложности с определением содержания этого концепта порождают вопросы: нужно ли исследовать индийскую рациональность, как и для чего? Может, для осмысления феноменов индийской культуры следует подумать о другом концептуальном аппарате? Ведь, строго говоря, отсутствие точного эквивалента слова «разум» может превратить

рассуждения западно-ориентированного философа об индийском «разуме» в бессмысленные выражения для носителя индийской традиции, а может и приводить к потере части изначального смысла текста, идентифицированного как рациональный. Так, когда Дж. Ганери в своей книге «Философия в классической Индии: Собственная работа разума», отсылая к мудрости, выраженной в «Законах Ману» (Manusmṛti. – далее MS), утверждает: «Ману... сказал, что тех, кто руководствуется только разумом, следует изгнать из собрания добродетельных» [Ganeri 2006, 1], – это побуждает задуматься: о каком разуме идет речь? В санскритском предложении в первоисточнике (MS II. 11) мы находим не слово «разум», а «науку об основаниях» (hetu-śāstra) – логику. В других фрагментах текста Ману упоминаются три способности, напоминающие разум: ум (manas), который (исходя из традиционных для Индии представлений о нем как материальном, состоящем из атомов) вряд ли ответствен за дискурсивное мышление, самосознание (ahamkāra) (MS I. 14) и, имплицитно, рассудок (mahat) (MS I. 19), о дискурсивных функциях которого можно только догадываться. Толкование выражения «основывающийся только на логике» (te mule hetuśāstrāśrayād) как «руководствующийся только разумом» правомерно с точки зрения логоцентристского понимания разума в западной философии [Порус 2001, 425], но у санскритского текста есть смысл, который теряется при такой интерпретации: Ману осуждает полемику, ведущуюся не для достижения высшей истины – дхармы, которой, в принципе, путем логически правильных рассуждений достичь нельзя. Ибо способности человека порождать мысль и выводить одну мысль из другой в индийской традиции (как в брахманских, так и в небрахманских школах философии) никогда не считались его высшими способностями, позволяющими постичь высшую истину – истину о смысле индивидуальной жизни. Высшей считалась способность непосредственного постижения положения дел в реальности, чувственной и сверхчувственной, постижение универсального закона (dharma). Именно постижение дхармы считалось средством избавления от экзистенциального страдания, бесконечного по причине реинкарнации духовной сущности (души – в ортодоксальных школах и у джайнов; сознания – у буддистов). Также дискурсивные способности не признавались исключительно человеческой принадлежностью, поскольку их субъекты (душа и сознание) переселялись не только в человеческие тела, но в тела любых существ. В этом смысле очень показательны примеры из мифологий, о которых напомнил А. Чакрабартти в своей статье «Рациональность в индийской философии»: в индуистской мифологии один из трех главных богов (Тримурти) Вишну реинкарнировал в рыбу и вепря, потом снова в антропоморфные тела царя Рамы и бога-пастушка Кришны; в поэме

буддийского автора Арьяшуря «Буддхачарита» рассказывается о 550 реинкарнациях Будды, среди которых были животные, рыбы, птицы и земноводные. Можно только согласиться с А. Чакрабарты, что концепция реинкарнации не могла стимулировать характерное для западной философии противопоставление человека в его разумности другим живым существам [Chakrabarti 1997, 260].

Другим примером проблематичности использования термина «рациональность» может служить полемика, развязавшаяся в последних публикациях по буддийской (индо-тибетской) логической традиции [Канаева 2017] относительно методов представления логических концепций: нужно ли давать им «строго объективную» интерпретацию как рационалистическим и логическим в западном понимании, строить их символические модели? Профессор Колледжа Хартвик С.У. Хантингтон категорически возражает против этого, поскольку все логико-эпистемологические тексты для самих авторов и их читателей несут массу другой, неформализуемой, информации через использование символов, метафор, полисемии, многовалентности [Huntington 2007, 126]. При символической записи структур рассуждения индийских логиков эта информация теряется.

Действительно, подходя с чисто западными универсалистскими критериями к индийским текстам, идентифицируемым как логические, мы теряем часть значимой для их понимания информации, поскольку вырываем их из того контекста, в котором они создавались для решения автохтонных задач. Такая редукция их содержаний может приводить к обнаружению «парадоксов» индийской рациональности, вызывающих сомнения в самом ее существовании. Например, парадоксальными нам кажутся формы логической аргументации, не содержащие явной формулировки тезиса, выстроенные как опровержение аргументов оппонентов. В финале такой дискуссии не остается никакого позитивного знания, зато создается впечатление бесплодности всяких рассуждений. К такой форме полемики прибегали, в частности, буддист-мадхьямик Нагарджуна (II–III вв.), заработавший себе на этом славу выдающегося диспутанта, и скептик Джаяраши Бхатта (ок. VIII в.), причисляемый к скептическому крылу чарваков-локаятиков. В своем трактате «Таттваопаплавасимха» («Лев, опрокидывающий препятствия [к правильному пониманию] категорий») он опроверг все известные ему концепции инструментов достоверного познания (pramāṇa) средствами логического дискурса, не предложив ни одной другой взамен. Это выглядит так, будто он использовал дискурсивное мышление для деструкции дискурсивного мышления. При этом в финале своего трактата Джаяраши сделал парадоксальное заявление: его сочинение (которое не оставило камня на камне от циркулировавшего тогда логико-эпистемологического знания), «рассматривая опровержения еретиков, умножает океа-

ны знаний» (pākhandaḥkhaṇḍana abhijñā jñāna udadhi vivarddhitāḥ) [Jayaraśi 2010, 229].

Другими иллюстрациями «странностей» индийской рациональности могут послужить джайнские концепции семичастного паралогизма (syād-vāda) и точек зрения (naya-vāda). Они позиционируются джайнами как методы установления истины (например, [Shaha 2001, 107]), но задают фактически бесконечно долгую процедуру обоснования «относительной истины», т.е. истины незавершенной. Джайнские философы прекрасно понимали, что «неполная истина» – не совсем истина, и даже совсем не истина. Они осуждали тех, кто абсолютизировал такую неполную истину: по сути, всех не-джайнов. Анализ контекстов применения джайнских методов показывает, что они являются, скорее, методами ведения полемики, нежели методами получения истинного знания, поскольку уводят обоснование полной истины в дурную бесконечность. Для западного философа, для которого логика является «органом» (инструментом) установления всякой истины, научной и философской, такое применение «методов познания» выглядит абсурдным. Но все становится на свои места, когда мы начинаем принимать в расчет всю систему религиозно-философских концепций, потребности которой обслуживают джайнские методы ведения полемики. В этом контексте сядвада и наявада функционируют как часть косвенного доказательства метафизических истин джайнизма, которые не доступны познавательным способностям обычных людей и передаются через учительскую традицию непосредственно от основоположника Джинны Махавиры.

Возможные направления исследований индийской рациональности

Отмеченные трудности в применении понятий «разум» и «рациональность» к исследованию индийского материала не означают, что нужно совершенно от них отказаться, но заставляют задуматься о более адекватных индийской культуре инструментальных концептах. Задача поисков таких концептов хорошо вписывается в те концептуальные проблемы, обсуждением которых занято сегодня мировое философское сообщество: проблемы изменений в стиле философского мышления в эпоху постмодерна, касающиеся, в том числе, пересмотра ценности универсального разума и универсальной, опирающейся на классическую логику, рациональности, необходимости переосмысления содержания концептов разума и рациональности, а так же поисков новой формы философии. Перечисленные проблемы обсуждались на международных философских форумах как проекты межкультурной философии [Mall 2014] и трансверсальной философии

[Колесников 2010], в которых видят необходимые пространства полноценного межкультурного диалога.

Одним из возможных направлений осмысления индийской рациональности могут быть исследования, в которых концепт рациональности вообще не используется, а предметом становится феноменология практик индийского дискурса: описания того, как он является в разных контекстах (религиозных, философских, научных), выявляются явные и неявные основания разных типов дискурсов, прошлых и настоящих. Задел для такого рода исследований есть в работах Джитендраната Моханти, который для исследования индийского материала использует феноменологический подход и оперирует термином «сознание», имеющим в индийской традиции санскритские аналоги. Этот подход позволил философу заметить в индийской традиции наличие концепции неинтенционального «чистого сознания» (напомним, что в феноменологии Э. Гуссерля направленность сознания на объект есть его важнейшее свойство) и различить две ее разновидности: сильную и более слабую. В более слабых концепциях чистое сознание не-интенционально, но индивидуализировано. Оно не имеет объекта (*viṣaya*), но имеет место (*āśraya*), локус, оно эгологично, так как кому-то принадлежит [Mohanti 1992, 43]. Примеры такой концепции можно усмотреть в учении адживика Арады Каламы и в джайнизме.

В сильных концепциях сознание не имеет ни объекта, ни места. Примеры таких концепций – адвайта-веданта Шанкары и буддийские учения, в которых сознание рассматривается как последовательность событий сознательной жизни без места, т.е. владельца сознания, или же как сознание Будды, присутствующее повсюду, не ограниченное пространством или временем [Mohanti 1992, 43].

Другое направление исследований индийской традиции рациональности может быть связано с сохранением, но переопределением смыслов разума и рациональности в мировой постсовременной философии – с их превращением в трансверсальный разум и трансверсальную рациональность (2). Развитие исследований в этом направлении даже более вероятно, если учесть широкое использование названных концептов, ведущиеся вокруг них дискуссии и все более громкие призывы к взаимопроникновению и взаимообогащению философских традиций. Изучение индийской философской традиции, установление тех фактов, что к ней нельзя применять нормы формальной логики и принципы западного эмпиризма или рационализма, что разум там не «предписывает свои законы природе» (как полагал И. Кант), но сам подчиняется чувственному восприятию и священному писанию [Моханти 1992, 13], не только демонстрирует инаковость индийской рациональности. Оно открывает новые измерения и новые возможности рациональности в решении самых

разных проблем, и, что особенно важно, в разрешении экзистенциальных конфликтов и противоречий.

Заключение

Если снять европоцентристские универсалистские «очки» и рассматривать различные формы индийского дискурса в их культурных контекстах, то многие недопонимания и парадоксы индийской рациональности исчезают. Зато становится очевидным, что западная рациональность – только один из возможных, хотя и довольно эффективных, ее типов. И то, что рационалистически ориентированная западная культура модерна видела как недостаток индийской рациональности, в эпоху постмодерна и трансмодерна может превратиться в достоинство, поскольку индийская культура с помощью рационального дискурса успешно решала свою главную задачу – создание устойчивой социальной системы. Она никогда не страдала «забвением бытия» (М. Хайдеггер), в отличие от цивилизации Запада, но также никогда не обещала свободы, равенства и всеобщего благополучия в физическом мире. Ценой устойчивости общества стали ограничения (или признание ограничений?) возможностей разума, благодаря которым индийская традиция решила по крайней мере две жизненно важные задачи: 1) примирила способность к дискурсивному мышлению и потребности в позитивных, но логически недоказуемых мировоззренческих ценностях и 2) «вывела основания мировоззренческих систем из под удара чисто формально-логической или сенсуалистской, эмпирической критики изнутри и извне» [Моханти 1992, 13].

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Об этом говорит наличие в санскрите множества обозначений сознания, а также стоящие за ними весьма разнообразие концепции сознания, которые разрабатывались в разных школах. Например, в веданте сознание именовалось *cit*, *caitanya*, в йоге – *citta*, в буддизме – *vijñāna*. Буддисты различали много видов сознания: зрительное сознание, слуховое, обонятельное, сознание-сокровищница (*ālaya-vijñāna*) и т.п., и каждому виду приписывали ограниченные функции. Помимо сознания, деятельность которого частично соотносима с деятельностью разума, в индийской традиции есть еще «материальный ум» (*манас*). То, что говорилось о сознании индийскими авторами, обнаруживает близость их представлений о сознании смыслу современного термина «психика».

(2) Об указанных изменениях, функциях трансверсального разума и трансверсальной рациональности в понимании одного из идеологов трансверсальной философии В. Вельша см.: [Колесников 2010, 20–22].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Канаева 2017 – Канаева Н.А. Тенденции исследований буддийской хету-видьи (эпистемологии и логики) в США // Вопросы философии. 2017. № 12. С. 153–164.

Колесников 2010 – Колесников А.С. Концептуальные проблемы на границах новейшей философии // Диалог философских культур и становле-

ние трансверсальной философии. Материалы межвузовской конференции. – СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2010. С. 6–26.

Порус 2001 – Порус В.Н. Рациональность // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. III. – М.: Мысль, 2001. С. 425–427.

Chakrabarti 1997 – Chakrabarti A. Rationality in Indian Philosophy // Companion to World Philosophy / ed. by Deutsch and Bontekoe. – Oxford: Blackwell, 1997.

Ganeri 2006 – Ganeri J. Philosophy in Classical India: The proper work of reason. – L.; N. Y.: Taylor & Francis e-Library, 2006.

Huntington 2007 – Huntington C. The nature of the Mādhyamika trick // Journal of Indian Philosophy. Vol. 35 (2007). P. 103–131.

Jayarāsi 2010 – Jayarāsi Bhaṭṭa's Tattvopaplavasimha (An Introduction, Sanskrit Text, English Translation & Notes)/ tr. by E. Solomon. – Delhi: Parimal Publications, 2010.

Mall 2014 – Mall R.A. Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification // Confluence: Online Journal of World Philosophies. 2014. Vol. 1. P. 67–84.

Manu-smṛti 1932 – Manu-smṛti, with the “Manubhāṣya” of Medhātithi / ed. by G. Jhā // Bibliotheca Indica. Work Number 256. Vol. I. – Calcutta: The Indian Press, 1932.

Mohanti 1992 – Mohanti J.N. Reason and Tradition in Indian Thought. An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking. – Oxford: Clarendon Press, 1992.

Shaha 2001 – Shaha S.M. Anekānta and the Problem of Meaning // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. 1986. Vol. 67. № 1 / 4. P. 139–145.

REFERENCES

Chakrabarti A. (1997) Rationality in Indian Philosophy. In: E. Deutsch and R. Bontekoe (eds.) *Companion to World Philosophy*. Oxford.

Ganeri J. (2006) *Philosophy in Classical India: The Proper Work of Reason*. Taylor & Francis e-Library, London, New York.

Huntington C. (2007) The Nature of the Mādhyamika Trick. *Journal of Indian Philosophy*. 2007. Vol. 35, pp. 103-131.

Jayarāsi Bhaṭṭa's Tattvopaplavasimha (2010) (An Introduction, Sanskrit Text, English Translation & Notes by E. Solomon). Delhi: Parimal Publications.

Jhā G., ed. (1932) Manu-smṛti, with the “Manubhāṣya” of Medhātithi. *Bibliotheca Indica*. Work Number 256. Vol. I. The Indian Press, Calcutta.

Kanaeva N.A. (2017) The Tendencies in Buddhist Studies on Hetu-vidyā (Epistemology and Logic) in the USA. *Voprosy Filosofii*. 2017. Vol. 12, pp. 153-164 (in Russian).

Kolesnikov A.S. (2010) The Conceptual Problems on the Boundaries of the Latest Philosophy. In: *Dialogue of the Philosophical Cultures, and the Formation of Transversal Philosophy*. Materials of the Intercollegiate Conference. St. Petersburg: Saint Petersburg Philosophical Society, pp. 6-26 (in Russian).

Mall R.A. (2014) Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification. *Confluence: Online Journal of World Philosophies*. Vol. 1. 2014, pp. 67-84.

Mohanti J.N. (1992) *Reason and Tradition in Indian Thought. An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking*. Oxford: Clarendon Press.

Porus V.N. (2001) Rationality. In: *New Encyclopedia of Philosophy*. In 4 vols. Vol. III. Moscow: Mysl, pp. 425-427 (in Russian).

Shaha S.M. (1986) Anekānta and the Problem of Meaning. In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*. Vol. 67. No. 1 / 4. 1986, pp. 139-145.

**Электронная культура:
проблемы и перспективы****Развитие системы электронной культуры и
дифференциация современного социогуманитарного
знания***

Л.В. Баева

Астраханский государственный университет, Астрахань, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-83-99

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Статья посвящена исследованию электронной культуры как нового феномена информационной эпохи, особой сферы деятельности человека, связанной с созданием цифровых объектов и феноменов, симуляций объектов «живой» культуры, виртуальных пространств, процессов и явлений. Понятие «электронная культура» освещается в соотношении и сравнении с близкими, но не тождественными ему по значению, такими как кибер-культура, Интернет-культура, online культура, digital culture и др. Целью данного исследования выступает выявление внутренней структуры электронной культуры как системы разнообразных информационных феноменов и процессов, установление взаимосвязей между ними и их общая характеристика в составе единого целого. Система электронной культуры рассматривается как совокупность элементов, оказавшихся в поле исследования различных современных социальных и гуманитарных наук, определяющих их направленность и дифференциацию. Систематизируются основные методологические подходы к исследованию электронной культуры, выявляются содержательные коннотации, смыслы и значения понятия электронной культуры в рамках различных научных дискурсов. Дается характеристика электронной культуры с позиции технологического, стадияльного, коммуникационного, культурно-архивного, медиа-лингвистического подходов, а также представляемого автором экзистенциально-аксиологического направления. Новизна исследования связана с моделированием структуры электронной культуры, ее харак-

* Статья подготовлена в рамках проекта Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) «Бытие-в-мире электронной (online-, cyber-, digital-) культуры: новые экзистенциальные, аксиологические, этические вызовы», грант № 18-011-00056.

теристикой с позиции экзистенциально-аксиологического анализа, с выявлением ее ключевых элементов и установлением взаимосвязей между ними. В ходе структурного и системного анализа предложены типологии объектов электронной культуры по различным основаниям: антропологическому, онтологическому, социально-кластерному, коммуникационному, экзистенциальному и др. Исследование позволяет представить многообразные феномены информационного пространства в качестве общей системы, концептуализировать основные представления об электронной культуре, развивающиеся в последние десятилетия в философских и социогуманитарных науках.

Ключевые слова: электронная культура, социогуманитарные науки, digital humanities, cyber culture, online culture, digital culture, e-culture.

Баева Людмила Владимировна – доктор философских наук, профессор, декан факультета социальных коммуникаций Астраханского государственного университета.

baevaludmila@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0439-525X>

Цитирование: *Баева Л.В.* (2018) Развитие системы электронной культуры и дифференциация современного социогуманитарного знания // Философские науки. 2018. № 6. С. 83–99.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-83-99

The Development of E-Culture and Differentiation of the Modern Social Sciences and Humanities*

L.V. Baeva

Astrakhan State University, Astrakhan, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-83-99

Original research paper

Summary

The article is devoted to the study of electronic culture as a new phenomenon of the information age, as a special sphere of human activity associated with the creation of digital objects, the simulations of objects of “living” culture, virtual spaces and processes. The concept of “electronic culture” is explained in comparison with relative (but not identical) to it terms, such as cyber culture, Internet culture, online culture, digital culture, etc. The purpose of

* The article was prepared as a part of the project of the Russian Foundation for Basic Research “Being-in-the-world of electronic (online-, cyber-, digital-) culture: new existential, axiological, ethical challenges”, grant no. 18-011-00056.

this study is to identify the internal structure of electronic culture as a system of various information phenomena and processes, to examine the relations between them and their general characteristics as part of a single whole. The electronic culture is reviewed as a system of elements which are in different ways described by researchers in the modern social sciences and humanities. The author systematizes the main methodological approaches to the study of electronic culture and reveals meanings and connotations of the concept of electronic culture in various scientific discourses. The novelty of the study is associated with the modeling the structure of electronic culture from the perspective of existential-axiological analysis, with the identification of its key elements and the relations between them. A new typology of electronic culture objects of various nature is proposed: anthropological, ontological, social, communicative, existential, etc. The research describes various phenomena of information space as a general system, defines the basic concepts of electronic culture, developing in recent decades in the social sciences and humanities.

Keywords: electronic culture, social sciences, digital humanities, science differentiation, cyber culture, online culture, digital culture, e-culture.

Liudmila Baeva – D.Sc. in Philosophy, Professor, Dean of Department of Social Communications, Astrakhan State University.

baevaludmila@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0439-525X>

Citation: Baeva L.V. (2018) The Development of E-Culture and Differentiation of the Modern Social Sciences and Humanities. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 6, pp. 83-99.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-83-99

Введение

Важнейшим продуктом современной эпохи в условиях информационного технологического уклада стало формирование особой электронной (online-, cyber-, digital-) культуры, «e-culture». Понятие «электронная культура» будет изучено в соотнесении и сравнении с близкими, но не тождественными ему по значению, такими как кибер-культура, Интернет-культура, online культура, digital culture и др. Целью данного исследования выступает выявление внутренней структуры электронной культуры как системы разнообразных информационных феноменов и процессов, установление взаимосвязей между ними и их общая характеристик в составе единого целого. Система электронной культуры при этом будет рассматривается как совокупность элементов, оказавшихся в поле исследования различных современных социальных и гуманитарных наук, определяющих их направленность и дифференциацию. Хотя понятие «электронная культура» еще проходит начальный этап развития и концептуализации, однако, очевидно, как явление ее невозможно свести к чему-либо

ранее существовавшему в истории человечества, и это вызывает необходимость ее пристального изучения, поскольку в ее условиях формируются и новые возможности совершенствования, и новые вызовы человеку.

Методологические подходы к изучению феноменов информационного социума

Научная область изучения электронной культуры и ее форм – в англоязычном дискурсе получила название digital humanities. В отечественной науке такая специализированная область еще не прошла стадию дифференциации от более общих исследований, связанных с изучением информатизации культуры и социума, однако, она постепенно набирает обороты и привлекает внимание ученых-гуманитариев. Более общими и более ранними по отношению к данной тематике являются исследования в области теории постиндустриализма и информационного общества (ИО), начатые с 60-х гг. прошлого века Й. Масудой, Д. Бэллом, А. Тоффлером, П. Дракером, М. Желены, М. Маклюэном, М. Кастельсом, Дж. Нейсбитом и др. Процессы развития информационного общества и человека в эпоху высоких технологий с точки зрения социокультурного подхода анализировали в своих трудах Ю. Хабермас, Н. Луман, У. Бек, Р. Барт, П. Бурдьё, М.Н. Эпштейн и др. Проблемами развития электронной культуры занимаются профессор Миланского университета А. Рончи, профессор Института МакЛюэна в Нидерландах К. Вельтман; изучением этических и антропологических проблем информационного пространства – исследователь Международного центра по проблемам информационной этики в Карлсруэ, Германия Р. Капурро; вопросами медиакультуры – специалисты Лондонской школы экономики, факультета медиа и коммуникации, такие как Л. Хэддон; социокультурными проблемами ИО – специалисты Центра компьютерной и социальной ответственности Монтфортского университета в Великобритании, например, С. Роджерсон, а также специалисты Центра изучения информационного общества Университета Хайфы, например, Д.Р. Рабан и т.д.

В гуманитарных науках, следует особенно отметить работы таких исследователей, как Ж. Бодрийяр, М. Хайм, Б. Жира, П.С. Риволтелла, П.Б. Хеллер и др., которые изучая проблемы развития виртуальной реальности и культуры, разработали новые методологические подходы. Относительно новым и активно развивающимся научным направлением является изучение этических и правовых аспектов развития общества и человека в условиях информатизации и новых угроз безопасности. Так, анализом общих проблем философии информации и этических проблем использования информа-

ционных технологий занимается профессор Гарварда Л. Флориди [Floridi 2013]. Этические проблемы развития Интернета изучал профессор Лондонского открытого университета А. Дафф, обращаясь к вопросам авторского права, цифрового неравенства, нарушения права частной жизни [Duff 2008]. Экзистенциальные проблемы развития информационного общества и киберкультуры исследовали Ф. Шефер [Schäfer 2009], И. Кастронова [Castronova 2005] и др. Эти проблемы поднимались также и в наших более ранних исследованиях, связанных с экзистенциально-этическими и антропологическими аспектами развития электронной и медиа-культуры.

Из российских центров компетенции в этой области следует отметить исследования Института Философии РАН, секторов междисциплинарных проблем научно-технического развития, философии науки и социальной философии; Научного Совета РАН по методологии искусственного интеллекта, Центра изучения социокультурных изменений; Института Социологии РАН, где проводятся исследования и мониторинги влияния информатизации на социальные процессы. С 1988 г. комплексное исследование в указанной сфере осуществляют Институт развития информационного общества (Т.В. Ершова), издающий специализированный научный периодический журнал «Информационное общество»; Томский государственный университет, где исследуются вопросы и тенденции развития высокотехнологичного социума (И.В. Мелик-Гайказян, Е.А. Жукова и др.).

Проблемы инженерной и информационной этики, влияния НБИКС-технологий на современного человека и культуру исследуют В.И. Аршинов, И.А. Асеева, И.Ю. Алексеева, В.Г. Буданов, Е.Г. Гребенщикова, О.А. Гримов, Е.Г. Каменский, И.Е. Москалев, С.В. Пирожкова, М.А. Сушин, В.В. Чеклецов.

Важными для анализа современных проблем онтологии виртуальной реальности, социальных аспектов сетевых сообществ, общих проблем становления теории электронной культуры являются исследования Д.И. Дубровского, Д.В. Иванова, В.Л. Иноземцева, Н.А. Носова, Е.Е. Таратута, А.Ю. Алексеева и др.

Можно констатировать, что в мировой и отечественной социогуманитарной науке происходит активное развитие и дифференциация специализированных областей знания, связанных с изучением новых феноменов, проблем, процессов, вызванных использованием высоких технологий: digital humanities, технонаука [Hottois 2004], Internet studies / e-research / онлайн-исследования [DiMaggio 200; Peng et al. 2013; Рыков, Нагорный 2017], онтология виртуальной реальности [Носов 2001; Heim 2003; Таратута 2007], исследование когнитивных аспектов искусственного интеллекта и нейросетей [Дубровский 2003; Бостром 2016], информационная этика [Carugo 2006; Duff 2008; Flo-

ridi 2013], техноэтика [Heller 2012], философия информации [Floridi 2013], аксиология информационного общества [Castels 1997; Rogerson 1998], философия социальных медиа и медиафилософия [McLuhan 1989; Савчук 2013], studies of social networks [Hansen, Shneiderma, Smith 2010; Heller 2012; Fuchs 2014], studies of digital culture (e-culture) [Miller 2013; Macek 2014; Ronchi 2009; Баева 2014], философия НБИКС-технологий [Аршинов и др. 2015] и т.п. В рамках наиболее общих из них (digital humanities, технонаука, Internet studies, e-culture) выделяются узко профилированные области, связанные с изучением электронного бизнеса, маркетинга, образования, правительства и др. В тоже время в России на *формальном* уровне закрепление исследовательской области, связанной с изучением информационного социума, электронной культуры, НБИКС-технологий пока не произошло. Это выражается в отсутствии подобных направлений в паспортах научных специальностей, названиях секторов академических институтов, приоритетных направлениях развития науки, поддерживаемых научными фондами, названиях секций на российских конгрессах и т.д., что свидетельствует о запаздывании гуманитарной рефлексии не только по отношению к развитию высоких технологий, но и по отношению к мировым лидерам в этих исследовательских областях.

Понятие электронной культуры и подходы ее изучению

Несмотря на внимание научного сообщества к проблемам развития информационного социума, вопрос о сущности электронной культуры как системы и как структуры во многом оказывается не проясненным. В связи с этим предметом нашего исследования выступает выявление внутренней структуры электронной культуры как системы разнообразных феноменов и процессов, установление взаимосвязей между ними.

Поскольку понятие электронной культуры имеет различное содержательное наполнение, прежде всего, следует остановиться на его уточнении, а также на систематизации сложившихся методологических оснований, связанных с его изучением.

Подходы к пониманию электронной культуры как совокупности феноменов, созданных на основе информационных технологий (ИТ), многообразны, впрочем, как и ее наименования. Можно встретить такие понятия, принятые в тех или иных странах или научных дискурсах как cyber culture, online culture, digital culture, e-culture. Сразу стоит отметить, что «e-culture» – термин, используемый в европейских странах, в то время как «online culture» – термин, принятый в США, Канаде. В русском варианте приняты различные синонимичные понятия, в том числе и такие как «э-культура», «цифровая культура» и т.д.

Если обратиться к значениям понятий, близким к дефиниции электронной культуры, то следует выделить наиболее значительные и прошедшие этап концептуализации:

Кибер-культура – система взаимодействия между людьми, опосредованная компьютерными сетями. Поле исследований киберкультуры включает вопросы формирования кибер-человечества, НБИКС-технологий, форсайт-прогнозирования. Киберкультура выступает также как название для субкультур хакеров, для обозначения движения, связанного с литературным жанром киберпанка, и используется в качестве футуристической метафоры для различных формирующихся на основе ИКТ форм общества. В то же время этот термин относится к культурной практике пользователей ИКТ, к исследованиям и теориям в области масс-медиа, что свидетельствует о том, что границы этого концепта чрезвычайно размыты [Масек 2004]. Исследования киберкультуры начинаются с 90-х гг. XX вв., проходя различные этапы: от первого интереса к ней со стороны СМИ, с налетом пессимизма в духе неолуддизма, до изучения форм ее проявления, дизайна, социальных и иных аспектов [Silver 2004].

Интернет-культура – социальные явления и процессы, связанные с Интернетом и областью их изучения (Internet studies). Онлайн-культура – синоним Интернет-культуры, американский аналог термина [DiMaggio 2001; Peng et al. 2013; Рыков, Нагорный 2017].

Электронная культура (digital culture, цифровая культура) включает информационные технологии, социальные сети, Интернет, цифровую экономику, обучение и другие феномены и процессы информационного социума. Digital culture – обширный мир, включающий производство, использование и продукты информационных технологий, опутанный властью масс-медиа, формирующий онлайн-идентичность и т.д. [Miller 2013; Ronchi 2009].

Последний из терминов имеет наиболее широкий контекст и широкое применение. Именно его мы будем применять в данном исследовании. Несмотря на особенности понимания тех или иных смыслов этого термина, можно говорить о нем как о имеющим общие признаки и конфигурацию. Электронная культура (ЭК) – это сфера деятельности человека и ее результаты, связанные с созданием цифровых объектов и феноменов, симуляций объектов «живой» культуры, виртуальных пространств, процессов и явлений, созданных с помощью информационных технологий. К феноменам электронной культуры относятся как аналоги существующих реальных объектов, так и новые по своей сути технологические продукты цифровой индустрии (электронные формы коммуникации, Интернет, социальные сети, виртуальные сообщества, блоги и т.д.; виртуальные музеи, галереи и др.; платформы для дистанционного образования; цифровые реконструкции объектов культурного наследия; компью-

терные игры и связанные с ними сообщества, платформы, ресурсы; электронные СМИ; электронное искусство; электронные архивы, библиотеки и др.; информационные программы, обеспечение, формы защиты информации и т. д.).

Выделяют различные проблемные основания (онтологические, этические, аксиологические, когнитивные и др.) для понимания сущности электронной культуры. Так, А.Ю. Алексеев в статье «Электронная культура в контексте постнеклассической методологии» детально останавливается на некоторых из них и отмечает, «если классический подход формирует большое разнообразие представлений об “э-культуре”, то неклассический подход, исходя из презумпции релятивности восприятия ее феноменов, значительно и нелинейно увеличивает количество интерпретаций: каждое новое значение порождает новую сложную сеть ассоциаций» [Алексеев 2014]. Полагаем, что изучение этого вопроса может быть дополнено с позиции анализа других современных подходов. Действительно методология изучения электронной культуры в значительной степени оказывает влияние на понимание ее сущности и функциональной специфики. Существующие в современной науке методологические подходы к пониманию электронной культуры можно объединить в следующие.

Технико-технологический подход, с позиции которого электронная культура возникает как продукт использования ИКТ ресурсов, представляет собой разнообразие феноменов творчества человека, связанных с их созданием, использованием и развитием. Основные направления исследования ЭК с этой позиции связаны с информационной безопасностью, информатизацией различных сфер жизни, менеджментом информации, информационной этикой и др.

Культурно-архивный, с позиции которого электронная культура выступает как продолжение реальной (неэлектронной) культуры, одна из форм сохранения культурного наследия и массовой культуры через цифровое копирование, архивирование, передачу пользователям цифровых аналогов культурных объектов [Ronchi 2009]. Все объекты культуры в этом контексте оказываются подлежащими цифровому архивированию и доступными всему информационному сообществу [Giannachi 2016]. С позиции этого подхода, всю массовую культуру можно рассматривать как архив, из которого авторы и читатели могут перераспределять контент для своих собственных творений и потребностей [Kosnik 2016].

Креативно-онтологический подход рассматривает электронную культуру как дополнение физической реальности, созданное с помощью цифровых технологий, не существующее вне ИКТ-ресурсов. Созданная виртуальная форма реальности моделируется самим

субъектом, в дальнейшем может существовать независимо от ее создателя и обладает единством материального и идеального, реального и сверх-реального. Электронная культура оказывается, по сути, новым агрегатным состоянием живой культуры, как инобытие, в неогегелевской терминологии «свое-иное» состояние саморазвития мировой культуры.

Коммуникационный подход связан с пониманием электронной культуры как включающей социальные явления и процессы, возникшие на основе Интернет-коммуникации, такие как социальные сети, онлайн-сообщества, субкультуры, связанные с использованием информационных ресурсов, компьютерно-игровые сообщества и т.д. Важнейшими ее функциями являются глобальная удаленная коммуникация, как в интересах бизнеса, обучения, производства товаров и услуг, так и для рекреации, творчества, игры, создания сообществ, самопрезентации. В этом контексте электронная культура включает в себя и форму общения людей посредством компьютерных и мобильных систем, их ценности, принципы, принятые нормы, язык и др.

Стадиальный подход является наиболее общим и рассматривает электронную культуру как стадию развития в истории культуры, соответствующую информационному этапу эволюции общества, признаками которой являются виртуальная форма выражения, глобальность, дигитальность, управляемость из различных источников, непрерывная генерация и передача информации и т.д. Ее появление связано с появлением мобильных и компьютерных систем, а будущее – с проектами киберчеловека, искусственного интеллекта, НБИКС-технологиями. Электронная культура включает в себя многообразие феноменов информационного социума, таких как электронный бизнес, образование, медицина, СМИ, услуги, торговля, роботизированное производство, программируемые продукты, «умные» системы (дома, города, Интернет вещей) и т.д.

Медиа-лингвистический подход сформировался на основе идей М. Маклюэна о том, что медиасреда в условиях электронной культуры сама становится сообщением [McLuhan & Powers 1989]. Электронная культура с этих позиций выступает включающей в себя медиа, власть которых оказывается безусловной и при этом анархичной. На смену культуре печатного слова приходит акустическая и визуальная культура электронного медиа-масс-культы.

Экзистенциально-аксиологический подход (разделяемый автором данной работы) к пониманию электронной культуры, который рассматривает ее как форму цифрового бытия человека в поисках решения им проблем своего существования (ограниченности телесностью, смертностью, одиночества, несвободы и др.). Цифровая среда обитания становится формой продления бытия человека, обретения новых форм свободы, бессмертия, трансценденции к

Другому. Электронная культура имеет свои ценностные основания и ориентиры, прежде всего связанные с предельной свободой выбора, который многократно умножается в цифровом универсуме. Этот тип культуры становится комплексом всех информационных феноменов, созданных человеком с помощью высоких технологий, которые призваны обеспечить новые формы его существования, – без жестких границ между внешним и внутренним, творчеством и потреблением, уникальным и программируемым. Бытие человека в электронной культуре выступает как некий синтез экзистенции («бытия в себе и для себя») и трансценденции (бытия с Другими и для Других). В условиях электронной культуры для человека по-новому открываются такие феномены и условия его существования, как «контроль» и «свобода», «время» и «пространство», «существование» и «смерть», «одиночество» и «Другой», «объективация» и «субъективность» [Schäfer 2009]. Информационная среда делает возможным «перетекание» одно статуса в другой, с помощью «цифры» все феномены оказываются как будто в более текучем состоянии. Электронная культура становится новой гетеротопией среди объектов реального мира, которые она постепенно вбирает в себя.

Электронная культура как система

Какова же структура электронной культуры? С позиции каждого из подходов могут быть выявлены те или иные структурные элементы и связи в составе электронной культуры. Наиболее общим окажется в этом случае стадийный подход, с позиции которого все феномены, созданные с помощью информационных технологий, входят в ее систему. Несмотря на особенности различных подходов, постараемся выстроить структуру электронной культуры с учетом всех ее компонентов.

В электронную культуру входят следующие основные элементы (Рис. 1).

- Информационные системы, программы и др.
- Информационные массивы, базы данных, большие данные (Big Data), хранилища информации и др.
- Виртуальные миры, дополненная реальность, созданные с помощью ИТ.
- Цифровая экономика, e-business (производство ИТ продукции; производство с применением ИТ, биржевые системы, основанные на ИТ, блокчейн, крипто-валюты, электронные продажи, электронные услуги и т.д.).
- Цифровая (электронная) политическая система (электронное государство, электронное правительство, системы проведения выборов с применением ИТ, системы национальной информационной безопас-

ности и т.д). С развитием этого сегмента связаны и такие феномены как информационные войны, кибертерроризм, направленные на дестабилизацию политической системы с применением ИТ.

– Социальные медиа: электронные масс-медиа, социальные сети Интернет, видеохостинги, форумы, блоги, игровые порталы, мессенджеры, справочные системы, вики, открытые энциклопедии и др.

– «Интернет людей» (персональные профили, сайты организаций, сообществ, существующих с целями презентации и коммуникации).

– «Интернет вещей» и окружающего пространства (умные города, дома, офисы, предметы повседневности, находящиеся в онлайн соединении с пользователем).

– Электронное образование (открытое дистанционное обучение с присвоением дипломов, массовые онлайн-курсы с выдачей сертификатов и др.).

– Электронные формы искусства (фото, видео, графика, голограммы, 3D-моделирование и др.).

– Кибер-нано-инфо-био-системы (продукты синтеза биологических организмов (живых систем) и информационных технологий, на основе создания новых материалов с заданными молекулярными параметрами и свойствами, с программируемыми функциями).

– Новые объекты и процессы, возникающие на основе применения ИТ.

Система ЭК имеет нелинейные взаимосвязи между элементами, которые связывают ее в открытую, высоко динамичную систему. Элементы системы могут быть сгруппированы между собой по следующим основаниям:

-- по антропологическому основанию: связанные с развитием технологий, ведущих к изменению телесности, способностей самого человека или изменениям его жизненного мира, степени свободы и несвободы и т.д.;

– по онтологическому основанию: вторичные аналоги реальных объектов или первичные цифровые феномены;

– по социально-кластерному основанию: экономические, политические, социальные, научные, образовательные и иные системы, процессы с применением ИТ;

– по степени открытости: онлайн-овые и оффлайн-овые объекты, связанные с ИТ;

– по коммуникативному эффекту: процессы и объекты, связанные с коммуникацией людей между собой и не связанные с таковой.

Электронная культура подвержена быстрым изменениям, модификации ее элементов. Их взаимосвязь при этом может меняться, однако, характер отношений между ними может быть рассмотрен как устойчивый.



Информационные системы, каналы связи, программное обеспечение – выступают основанием этой системы, без которого она не может существовать как таковая. От уровня сложности этого элемента зависит сложность всей системы электронной культуры. В то же время этот фундаментальный элемент системы ЭК имеет связь не с «внешним миром» и широким кругом пользователей, а со специалистами в сфере ИКТ, осуществляющими ее разработку, развитие и менеджмент.

Следующий определяющий элемент – системы данных, в том числе Big Data, информация и знания, которые распределяются по этим каналам. Этот элемент является наиболее масштабным, он также подвергается постоянному обновлению, дополнению и может влиять на характер всей системы, поскольку в высокотехнологичном мире источником развития становятся знания, а информация – основным источником получения прибыли. Этот элемент системы является доступным уже для более широкого социального круга: к специалистам в сфере ИКТ здесь прибавляются профессионалы из других областей информационного общества, создающие базы данных, системы архивирования и хранения информации, производства знаний.

Другие элементы системы ЭК в большей степени имеют контакт с миром пользователей, поскольку доступность выступает одним из главных принципов этой формы культуры.

Средства мобильной, сотовой связи, возникшие на основе спутниковых технологий, – один из самых первых элементов системы ЭК, который сегодня достиг всеобщего охвата и продолжает свя-

зывать систему, несмотря на появившиеся новые технологии для коммуникации.

Характеристики элементов системы постоянно развиваются, хотя их взаимосвязи могут быть не такими, как в реальном мире, к примеру цифровая экономика появилась позже цифрового искусства, образования, досуга, хотя в реальном секторе ее роль является доминирующей (с позиции экономизма и техницизма). По мере развития социума в направлении информатизации роль цифровой экономики будет расти, постепенно вытесняя традиционные сферы получения прибыли (материальное производство) в высокотехнологичные.

«Интернет людей» (Internet of humans) является источником создания многих других элементов системы, прежде всего коммуникационных, таких как социальные медиа. «Интернет вещей» (Internet of things) – элемент системы ЭК, возникший гораздо позже Интернета людей, однако, именно он является сегодня самым быстро растущим ее сегментом, включающим устройства, предметы повседневности, окружающего городского пространства, подключенные к сети Интернет.

Электронное государство также является одним из важных элементов системы, который показывает уровень развитости информационного общества в политической сфере. Этот сегмент включает в себя электронное правительство, государственные услуги, электронное здравоохранение, социальные организации, которые реализуют свои функции посредством электронной коммуникации с гражданами для их большей доступности, прозрачности, демократичности.

Электронное образование (e-learning) является необходимым элементом, способствующим адаптации граждан к жизнедеятельности в условиях электронной культуры. Используя открытые дистанционные методы и ресурсы обучения, образовательные организации не только реализуют функции по подготовке специалистов или расширению их компетенций, но и способствуют вхождению человека информационный социум, обучению его навыкам взаимодействия со всеми его элементами.

Электронное искусство (e-art) не заменяет традиционного, реального, но дополняет его новыми художественными формами, переводит в цифровое измерение классические шедевры, сохраняя их актуальность и конкурентность в условиях новой эпохи.

Результатом электронного искусства и игровых технологий становятся виртуальные миры, которые выполняют как функции симуляторов для обучения, так и функции рекреации, получения удовольствия. Присутствие в них по насыщенности впечатлений конкурирует с экстремальными видами деятельности, вызывает пик-переживания, что способно вызывать у пользователей сверхценное увлечение ими.

Выводы

Все элементы системы ЭК находятся в постоянном совершенствовании и обновлении, дополняются новыми формами в ходе прогресса технологий. Параллельно этому возникают новые социальные явления, проблемы, риски, прежде всего связанные с безопасностью человека и общества, как в социальном, так и в физическом и экзистенциальном, этическом и иных аспектах. Эти проблемы становятся источниками развития новых современных областей наук (технонаука, Internet studies, digital humanities, философия медиа, исследования социальных сетей, информационная этика, онтология виртуальных миров и киберпространства, философия НБИКС-технологий, философия электронного обучения и др.), которые также можно отнести к феноменам электронной культуры – стадии самопознания, рефлексии. Система электронной культуры включает элементы, являющиеся предметами исследования специализированных областей знания, составляющих новое поле современной социогуманитарной науки и философской рефлексии. Таким образом, система ЭК функционирует и самопознает себя, проходя различные стадии: от первичного понятийного анализа до постановки глобальных и узкопрофессиональных проблем развития цифрового социума к развитию новых научных отраслей и методов познания ее объектов.

Понимание общей динамики электронной культуры и проблем, связанных с развитием тех или иных ее элементов помогает системно воспринимать многообразие постоянно возникающих новых феноменов цифрового мира, давать их оценку с позиции выявления причинно-следственных, линейных и нелинейных связей и формирующихся новых направлений в науке, связанных с их изучением.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Алексеев 2014 – *Алексеев А.Ю.* Электронная культура в контексте постнеклассической методологии // *Культура: теория и практика: электронный журнал.* 2014. № 2. – URL: <http://theoryofculture.ru/issues/29/623/>

Аршинов и др. 2015 – Аршинов В.И., Буданов В.Г., Москалев И.Е., Каменский Е.Г., Чеклецов В.В., Гребенщикова Е.Г., Пирожкова С.В., Асеева И.А., Сущин М.А., Гримов О.А. Социо-антропологические измерения конвергентных технологий. Методологические аспекты. – М.: Институт философии РАН; Курск: Университетская книга, 2015.

Баева 2013 – *Баева Л.В.* Электронная культура: опыт философского анализа // *Вопросы философии.* 2013. № 5. С. 75–83.

Бостром 2016 – *Бостром Н.* Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016.

Дубровский 2003 – *Дубровский Д.И.* Новая реальность: человек и компьютер // *Полигнозис.* 2003. № 3. С. 20–32.

Носов 2001 – *Носов Н.А.* Манифест виртуалистики. – М.: Путь, 2001.

Рыков, Нагорный 2017 – Рыков Ю., Нагорный О. Область интернет-исследований в социальных науках // Социологическое обозрение. 2017. Т. 16. № 3.

Савчук 2013 – Савчук В.В. Медиафилософия. Приступ реальности. – СПб.: Изд-во РХГА, 2013.

Capurro 2006 – Capurro R. Towards an Ontological Foundation of Information Ethics // Ethics and Information Technology. 2006. Vol. 8. № 4. P. 175–186.

Castells 1997 – Castells M. The End of the Millennium, the Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. 3. – Cambridge (MA); Oxford (UK): Blackwell, 1997.

Castronova 2008 – Castronova E. *Synthetic Worlds*. – Chicago: University of Chicago Press, 2008.

DiMaggio et al. 2001 – DiMaggio P., Hargittai E., Russell Neuman W., Robinson J.P. Social Implications of the Internet // Annual Review of Sociology. 2001. Vol. 27.

Duff 2008 – Duff A. The Normative Crisis of the Information Society // Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace. 2008. Article 3. – URL: <http://cyberpsychology.eu/view.php?cisloclanku=2008051201&article=3> (дата доступа 15.01.17)

Floridi 2013 – Floridi L. The Ethic of Information. – Oxford: Oxford Scholarship Online, 2013.

Fuchs 2014 – Fuchs C. Social Media: A Critical Introduction. – L.: SAGE, 2014.

Giannachi 2016 – Giannachi G. *Archive Everything: mapping the everyday*. – Cambridge (MA): MIT Press, 2016.

Hansen, Shneiderman, Smith 2010 – Hansen D.L., Shneiderman B., Smith M.A. (eds.). Analyzing Social Media Networks with NodeXL: Insights from a Connected World. – N. Y.: Elsevier, 2010.

Heim 1993 – Heim M. The Metaphysics of Virtual Reality. – N. Y.: Oxford University Press, 1993.

Heller 2012 – Heller P.B. Technoethics: The Dilemma of Doing the Right Moral Thing in Technology Applications // International Journal of Technoethics. 2012. Vol. 3. № 1. P. 14–27.

Hottois 2004 – Hottois G. Techno-sciences and ethics // Evandro Agazzi: Right, Wrong and Science (Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities. Volume 81) / ed. by C. Dilworth. – Amsterdam; N. Y.: Rodopi, 2004.

Kosnik 2016 – Kosnik A. Rogue Archives: Digital Cultural Memory and Media Fandom. – Cambridge (MA): MIT Press, 2016.

Macek 2004 – Macek J. Defining Cyberculture // P. Binková, J. Volek (eds.). Media a realita. – Brno: Masaryk University Press. Vol. 2. 2004. P. 35–65. – URL: http://macek.czechian.net/defining_cyberculture.htm

McLuhan & Powers 1989 – McLuhan M., & Powers B. *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century*. – Oxford (UK): Oxford University Press, 1989.

Miller 2013 – Miller V. Understanding digital culture. – L.: Sage, 2013.

Peng et al. 2013 – Peng T.Q., Zhang L., Zhong Z.J., Zhu J.J.H. Mapping the Landscape of Internet Studies: Text Mining of Social Science Journal Articles 2000–2009 // *New Media & Society*. Vol. 15. № 5.

Rogerson 1998 – Rogerson S. Social Values in the Information Society // FTI Annual Report, Forum of Information Technology. – Milan, 1998.

Ronchi 2009 – Ronchi A. E-Culture. – N. Y.: Springer-Verlag, LLC, 2009.

Schäfer 2009 – Schäfer F. Ludic Philosophy: Subjectivity, choice and virtual death in digital media // *Digital Culture & Education*. 2009. Vol. 1. – URL: http://www.digitalcultureandeducation.com/uncategorized/dcel016_schafer_html

Silver 2004 – Silver D. Internet/cyberculture/digital culture/new media/fill-in-theblank studies // *New Media & Society*. 2004. Vol. 6. № 4.

REFERENCES

Alekseev A.Yu. (2014) E-culture in the Context of Post-nonclassical Methodology. *Culture: Theory and Practice: an Electronic Journal*. 2014, no. 2. Available at: <http://theoryofculture.ru/issues/29/623/> (in Russian).

Arshinov V.I., Budanov V.G., Moskalev E.I., Kamenskiy E.G., Chekmezov V.V., Grebenshchikova E.G., Pirozhkova S.V., Aseeva I.A., Suschin M.A., Grimov A.O. (2015) *Socio-anthropological dimension of the converging technologies. Methodological aspect*. Kursk: Institute of philosophy Russian Academy of Science; University book (in Russian).

Baeva L.V. (2013) Electronic culture: experience of philosophical analysis. *Voprosy filosofii*. 2013, no. 5, pp. 75-83 (in Russian).

Boston N. (2016) *Artificial Intelligence. Stages. Threats. Strategies*. Moscow: Mann, Ivanov and Ferber (in Russian).

Capurro R. (2006) Towards an Ontological Foundation of Information Ethics. *Ethics and Information Technology*. Vol. 8, no. 4, pp. 175-186.

Castells M. (1997) *The End of the Millennium, the Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. 3. Cambridge (MA); Oxford (UK): Blackwell.

Castronova E. (2008) *Synthetic Worlds*. Chicago: University of Chicago Press.

DiMaggio P., Hargittai E., Russell Neuman W., Robinson J.P. (2001) Social Implications of the Internet. *Annual Review of Sociology*. Vol. 27.

Dubrovsky D. I. (2003) A New Reality: The Human and the Computer. *Po-lignozis*. 2003, no. 3, pp. 20-32 (in Russian).

Duff A. (2008) The Normative Crisis of the Information Society. *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace*. Article 3. Available at: <http://cyberpsychology.eu/view.php?cisloclanku=2008051201&article=3>

Floridi L. (2013) *The Ethic of Information*. Oxford: Oxford Scholarship Online.

Fuchs C. (2014) *Social Media: A Critical Introduction*. London: SAGE.

Giannachi G. (2016) *Archive Everything: Mapping the Everyday*. Cambridge (MA): MIT Press.

Hansen D.L., Shneiderman B., Smith M.A. (2010) *Analyzing Social Media Networks with NodeXL: Insights from a Connected World*. New York: Elsevier.

Heim M. (1993) *The Metaphysics of Virtual Reality*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Heller P.B. (2012) Technoethics: The Dilemma of Doing the Right Moral Thing in Technology Applications. *International Journal of Technoethics*. Vol. 3, no. 1, pp. 14–27.

Hottois G. (2004) Techno-Sciences and Ethics. In: *Evandro Agazzi: Right, Wrong and Science: Vol. 81. Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*. Amsterdam; N. Y.: Rodopi.

Kosnik A. (2016) *Rogue Archives: Digital Cultural Memory and Media Fandom*. MIT Press, Cambridge (MA).

Macek J. (2004) Defining Cyberculture. In: Binková P., Volek, J. (Eds.). *Média a realita*. Masaryk University Press. Available at: http://macek.czechianet/defining_cyberculture.htm

McLuhan, M. & Powers B. (1989) *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century*. Oxford (UK): Oxford University Press.

Miller V. (2013) *Understanding Digital Culture*. London: Sage.

Nosov N. (2001). *Manifest of Virtualistics*. Moscow: Way (in Russian).

Peng T.Q., Zhang L., Zhong Z.J., Zhu J.J.H. (2013) Mapping the Landscape of Internet Studies: Text Mining of Social Science Journal Articles 2000-2009. *New Media & Society*. Vol. 15, no. 5.

Rogerson S. (1998) Social Values in the Information Society. In: *FTI Annual Report*. Milan: Forum of Information Technology.

Ronchi A. (2009) *E-Culture*. New York: Springer-Verlag.

Rykov Yu, Nagorny O. (2017) Area of Internet Research in Social Sciences. *Sotsiologicheskoe obozrenie*. Vol. 16, no. 3 (in Russian).

Savchuk V. (2013) *Media Philosophy. Attack of Reality*. Saint Petersburg: Russian Academy of Christianity and Humanities (in Russian).

Schäfer F. (2009) Ludic Philosophy: Subjectivity, Choice and Virtual Death in Digital Media. *Digital Culture & Education*. Vol. 1. Available at: http://www.digitalcultureandeducation.com/uncategorized/dce1016_schafer_html

Silver D. (2004) Internet / Cyberculture / Digital Culture / New Media / Fill-in-the-Blank Studies. *New Media & Society*. Vol. 6, no. 4.

Цифровизация и социально-культурный инжиниринг**Г.Л. Тульчинский**Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» – Санкт-Петербург, Санкт-Петербург, Россия*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-100-108

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Современные цифровые технологии создают новые условия жизни, но и сами зависят от социально-культурного контекста их разработок и использования. В этой связи, представляется важным и необходимым говорить о социально-культурном инжиниринге (С-КИ) – систематизации знаний, практик разработки, экспертизы и реализации проектов, связанных с преобразованием социальной реальности, социализацией личности. Интеграция, конвергенция осмысления этих планов в рамках С-КИ может создать новую ситуацию: цифровизация, создающая проблемы, способна выступить платформой решения этих проблем. Актуальной задачей становится систематизация изучения, осмысления и позиционирования междисциплинарного комплекса С-КИ. В решение этой задачи входит обоснование методологии и позиционирования междисциплинарных исследований, а также обоснование методологии и институционализация комплексной гуманитарной экспертизы.

Ключевые слова: блокчейн, гуманитарная экспертиза, нарративы смыслообразования, социально-культурные технологии, смысловая картина мира, социально-культурный инжиниринг, цифровые технологии.

Тульчинский Григорий Львович – доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» – Санкт-Петербург, заслуженный деятель науки России.

gtul@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5820-7333>

Цитирование: *Тульчинский Г.Л.* (2018) Цифровизация и социально-культурный инжиниринг // Философские науки. 2018. № 6. С. 100–108.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-100-108

* Работа выполнена в рамках проекта Российского научного фонда (РНФ) «Механизмы смыслообразования и текстуализации в социальных нарративных и перформативных дискурсах и практиках», грант № 18-18-00442.

Digitalization and Socio-cultural Engineering*

G.L. Tulchinskii

*National Research University Higher School of Economics
(St. Petersburg), Saint Petersburg, Russia*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-100-108

Original research paper

Summary

Modern digital technologies create new living conditions, but they themselves depend on the socio-cultural context of their development and use. In this regard, it seems important and necessary to talk about socio-cultural engineering (SCI) – the systematization of knowledge, practices of development, examination and implementation of projects related to the transformation of social reality and the socialization of the individual. SCI is able to create a new situation as a framework for integration, convergence and comprehension of these plans. In this case, digitalization can not only generate problems, but can also provide a platform for solving these problems. The topical task is the systematization of the study, interpretation and positioning of the interdisciplinary complex of SCI. The solution of this task includes substantiation of the methodology and positioning of interdisciplinary studies, as well as the substantiation of the methodology and the institutionalization of a complex humanitarian expertise.

Keywords: blockchain, humanitarian expertise, narratives, socio-cultural technologies, socio-cultural engineering, digital technologies, sensual world picture.

Grigorii Tulchinskii – D.Sc. in Philosophy, Professor, National Research University Higher School of Economics (St. Petersburg), Saint Petersburg, Russia.

gtul@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5820-7333>

Citation: Tulchinskii G.L. (2018) Digitalization and Socio-cultural Engineering. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 6, pp. 100-108.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-100-108

Как учили мудрые (Платон, Конфуций), любое дело надо начинать с «правильного употребления имен», т.е. с определения используемых терминов. Начнем с почти очевидного – с цифровизации. Речь идет о разработке и использовании технологий, основанных на

* The work was carried out within the framework of the Russian Science Foundation project “Mechanisms of sense formation and textualization in social narrative and performative discourses and practices”, grant no. 18-18-00442.

идеях дискретности, алгоритмичности, вычислимости, программируемости. В конкретном своем выражении цифровизация на виду и на слуху, она определяет облик современной цивилизации в компьютерных технологиях, информационно-коммуникативных технологиях и их применениях. В той или иной степени цифровизация пронизывает нанотехнологии, био-технологии, нейро-когнитивные исследования и т.д., а главное – не только науки, но и использование получаемых результатов в разработках – их реализацию, внедрение, имплементацию.

В этой связи цифровизация непосредственно связана с инжинирингом – комплексом практик применения данных точных, естественных, прикладных наук в проектировании, создании и обслуживании систем предназначенных для достижения практически значимых целей. Традиционные практики технического инжиниринга уже пропитаны цифровизацией. Цифровые технологии важны и используются именно для создания систем: от операционных компьютерных систем и баз данных до блокчейн в банковском деле, от экспертных систем до Интернета вещей (IoT), беспилотных автомобилей, «умного дома», «умного города».

Консалтинговая и инвестиционная компания Gartner с интервалом в несколько лет строит свои ставшие знаменитыми графики Hype Cycle технологий, формирующих рынок [Chaffey 2017]. На этих графиках по вертикали указывается степень ожиданий (expectations), а по горизонтали временные стадии технологии-триггера: пик ожиданий от нее, стадия разочарования, склон просвещения и выход на плато производства реально востребованного продукта.

Если сравнить графики 2009 и 2017 гг. – интервал менее 10 лет, то картина изменилась радикально. Так, дополненная реальность из триггера с ожиданием в более 10 лет уже вышла на устойчивое плато реального продукта. Место триггера 3-D printing занимает уже 4-D printing, т.е. печать объектов, способных со временем менять свои качества и форму. Да и в целом картина получается весьма показательной и даже поучительной в плане опережающего ожидания реального внедрения. А если взять данные о динамике подключения систем Интернета вещей (IoT) в миллиардах таких подключений в сети мобильной и стационарной связи, то бросается в глаза опережающий характер этой динамики в странах Азиатско-Тихоокеанского региона (АТР) и Западной Европе, уходящих в отрыв от остального мира, в котором Африка и Ближний Восток начинают опережать Латинскую Америку и Восточную Европу. Так, в Западной Европе количество подключений IoT устройств к 2021 г. вырастет в 4 раза.

Упомянутые выше цифровые технологии важны и используются не сами по себе, а именно для создания множества систем: от операционных компьютерных систем и баз данных до блокчейна

в банковском деле, и от экспертных систем до IoT, беспилотных автомобилей, «умного дома», «умного города».

Разработка и реализация таких систем радикально меняют современный образ жизни, весь жизненный уклад: экономику, занятость, коммуникации, образование, личную жизнь (вплоть до практик общения, чтения, письма). Меняется природа нарративов, определяющих осмысление и смыслообразование. На протяжении практически всей истории человечества этот процесс обеспечивался языком, выступавшим посредником между человеком и миром. Язык является не просто средством коммуникации. Именно с помощью языковых конструкций в виде нарративов, метафор коммуникация становится осмысленной, обеспечивая социализацию, формирование сознания. В настоящее же время языковые формы вытесняются цифровыми кодами, алгоритмами, в которых моделируются и в которые переводятся не только формы естественного языка (устная и письменная речь), но и другие языки культуры, например, музыка, живопись и т.д., не говоря уже об управлении, экономике, финансах, проектировании. Люди все больше общаются с помощью цифровых кодов, которые определяют динамику смысловой картины мира, социализацию личности, ее позиционирование в обществе (в бизнесе, науке, политике, искусстве, в личной жизни), меняют системы правового регулирования, социального контроля. А их интеграция с биотехнологиями, медициной, нейропсихологией бросает серьезные вызовы правовым, нравственным институтам современного общества

У нас на глазах меняются финансовая система, системы правового регулирования, социального контроля. Чего стоит одна только история с криптовалютами, породившими аналог «золотой лихорадки» всемирного масштаба! В конкурсах «Слово года» практически во всех странах, где такие конкурсы проводятся, включая Россию [Названо 2017] в 2017 г. слова «биткойн» и «блокчейн» вошли в призовые тройки.

Вот только несколько заголовков в СМИ со ставшим хорошим русским словом «блокчейн»: «Слово “блокчейн” в резюме поднимает цену специалиста на 25%», «Работодатели готовы нанимать специалистов по блокчейну за 400 000 руб. в месяц, хотя мало кто знает, за что им столько платить», «У правительства почти безграничные планы на технологию блокчейна». Самый типичный заголовок – «Блокчейн может заменить... (далее вставляются, в зависимости от темы: ЕГЭ, Росреестр, нотариат, правоприменение, экспертизу)».

Человек получил в практическое пользование множественные модальности представления реальности. Это и прошедшее/будущее-в-настоящем (фильмы, кинохроники, оцифрованные фотоархивы), и компьютерные игровые миры (фэнтези, Second Life), и коммуника-

тивные практики Интернета (e-mail, e-commerce и т.п.), виртуальные туры, путешествия в формате 3.0 (дополненная реальность), «здесь-и-сейчас» дальних пространств (skype, on-line трансляции) и т.д. Это и новые возможности форматирования представлений о реальности в изобразительном искусстве, науке, образовании, новые возможности самопознания (включая моделирование когнитивных процессов), самовыражения и социального позиционирования в социальных сетях.

Обилие информации, ее доступность делают жизнь все более комфортной. Человечество никогда еще не жило в таких комфортабельных условиях. В этом плане «сетевое информационное постиндустриальное общество массового потребления» является буквальной реализацией великого проекта гуманизма Просвещения с его лозунгами «Все во имя человека!», «Все на благо человека!», «Человек есть мера всех вещей!» И мы знаем этого человека – это каждый из нас. Это общество, способное удовлетворить и даже стимулировать любую потребность. Рынки кластеризуются до профиля индивида. Машину тюнингуют под тебя лично, архитектура компьютера, фэшн – все предельно индивидуализируется.

Но при этом нарастают разделенность, манипулирование, новые неравенства, недоверие, тревожность, страхи, нетерпимость, а то и агрессия, чреватые напряжением и конфликтностью.

Эти тревожные и даже панические настроения широко представлены в медиа, социальных сетях, звучат на научных конференциях. Наглядным примером является разгорающаяся дискуссия о вхождении человечества в формат сингулярности, постчеловечности и т.п.

Поэтому и именно в этой связи представляется важным и необходимым говорить о социально-культурном инжиниринге (С-КИ) – систематизации знаний, практик разработки, экспертизы и реализации проектов, связанных с преобразованием социальной реальности, социализацией личности. Речь идет о назревшем (если не перзревшем) расширении традиционного инжиниринга с учетом его социально-культурного и антропологического контекстов.

Не случайно Институт проблем управления РАН и Московский университет проводят 23–25 мая 2018 г. уже Вторую всероссийскую междисциплинарную конференцию «Социофизика и социоинженерия», посвященную приложениям физических и технических дисциплин к проблемам экономики и социума, использованию численных данных в описании экономических, социальных и когнитивных процессов.

Однако значение С-КИ шире. Оно раскрывается в нескольких планах. Обозначим, по крайней мере, три из них – представляющиеся ключевыми.

Во-первых, это упомянутые уже социально-культурные последствия цифровизации. Разработка и использование соответствующих систем – чем дальше, тем очевидней – нуждаются, как минимум, в комплексной междисциплинарной гуманитарной экспертизе, а иногда и социальном аудите.

В 1769 г. Н. Куньо была создана ставшая теперь знаменитой «огненная телега» – тягач для транспортировки орудий на военные позиции. «Паровая карета» Мэрдока была создана через 15 лет, в 1784 г. Тягач Куньо был без топливного бака, передвигался со скоростью 3 км/час, впереди шел кочегар с охапкой дров. Но за этим агрегатом уже проглядывает целая эпоха и новая инфраструктура жизни, новый образ жизни. Тем не менее между этой «огненной телегой» и первым автомобилем К. Бенца с двигателем внутреннего сгорания 1885 г. – 101 год. Социально-культурные последствия автомобилизации растянулись на два столетия. По сравнению с этими темпами последствия цифровизации почти мгновенны – как это представлено на упомянутых графиках Нуре Cycles компании Gartner.

Поэтому такие последствия заслуживают предварительного анализа и учета в разработках.

Так, сейчас уже, как показал один из круглых столов на последнем Петербургском международном культурном форуме, уходит в прошлое профессия архитектора, сам концепт архитектуры вытесняется урбанистическим социодизайном, когда сразу проектируется формирование образа жизни людей, работающих и живущих на конкретной территории. Власти Санкт-Петербурга, например, уже требуют от девелоперов и строителей учета необходимых социально-культурных объектов и пространств. В справедливости такого по сути инжинирингового подхода всех уже убедили выросшие вокруг города новые города-спутники в Девяткино, Кудрово, Пулковое. Не случайно и победителем в упомянутом российском конкурсе «Слово года» в 2017 г. стало слово «реновация» – очень даже инжиниринговое слово.

Второе значение С-КИ обусловлено тем, что в самой социально-культурной сфере сформировались междисциплинарные комплексы знаний и практик, дающих возможности формирования и конструирования образа жизни, институтов – это культурные индустрии, социально-культурный маркетинг идей, некоммерческой деятельности [Kotler, Andersen 1996], политический маркетинг [Swalina, Falkowski, Newman 2011], стратегические коммуникации, урбанистический дизайн, символическая политика [Edelman 1971], конструирование исторической памяти (героизации, скорби, забвения), культурной и гражданской идентичности [Rumelili 2004]. Не случайно эти возможности социально-культурных технологий нередко характеризуют как «мягкую силу» [Нье 2004]. Цифровизация

дает новые импульсы, открывает новые окна возможностей для развития и применения этих социально-культурных практик. Так, на уже упоминавшемся недавнем Международном культурном форуме были представлены не только новые возможности цифровизации в библиотечном и музейном деле, но и нейроживопись и музыка, интерактивный нейротئاتр.

Наконец, в-третьих, все упомянутые процессы и практики предполагают определенное качество и уровень человеческого и социального капитала, без которого они не могут разрабатываться, использоваться и сопровождаться. Это необходимое условие обеспечивается здравоохранением, семейным воспитанием, системой непрерывного образования – их содержанием и формами, которые также получают свои цифровые форматы и приложения.

Иначе говоря, цифровые технологии создают новые условия жизни, но и сами зависят от социально-культурного контекста их разработок и использования. Эти факторы оказываются не только «на выходе», но и «на входе» цифровизации, и на самих ее процессах.

Интеграция, конвергенция осмысления этих планов в рамках С-КИ может создать новую ситуацию: показательно, что цифровизация, создающая проблемы, способна выступить платформой решения этих проблем. Так, характер общемирового тренда (включая США, Китай, Индию, страны Прибалтики) приобретает переход от разрозненных коммерческих проектов, некоммерческой деятельности, социальной политики, и даже от попыток объединить их в новомодное в России «государственно-частное партнерство» (ГЧП) или формы межсекторального социального партнерства – к интегральным формам «преобразующего инвестирования» (Impact Investing) по производству общего благосостояния.

И платформой такой интеграции становится блокчейн – но не как платформа финансового пузыря криптовалюты, а как платформа общей ценности (shared value), а точнее – общей собственности, в которой уже нет «чистых бизнесменов», «чистого государства», «чистых благотворителей», а граждане, фирмы, корпорации, ведомства распределены по всему спектру ролей проектных соинвесторов – в зависимости от сути проблемы и конкретной конфигурации транзакций [Allman 2017].

Кстати, в этой же парадигме выполнен и недавно опубликованный последний доклад Римского клуба с символическим названием Come on! [Weizsaecker, Wijkman 2018], призывающий к консолидации общества, бизнеса и политики по реализации общего блага на основе «связности», обеспечиваемой цифровыми информационными технологиями.

Похоже, что экономистам, даже институциональным, пора перечитывать обе книги А. Смита (о природе богатства и о природе нравственности) [Смит 1997, Смит 2007], которые он рассматривал

как единый текст. Кстати, в Китае, приступившем к реализации стратегии роста общего благосостояния, эти книги и издаются под одной обложкой.

Таким образом, речь идет о все возрастающей актуальности изучения, осмысления и позиционирования междисциплинарного комплекса социально-культурного инжиниринга. На первых этапах в решение этой задачи входит обоснование методологии и позиционирования междисциплинарных исследований. И – как следствие – обоснование методологии и институционализация комплексной гуманитарной экспертизы... В образовательном плане одной из форм такой систематизации выступает обоснование и разработка образовательной программы по социально-культурному инжинирингу.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Названо 2017 – *Названо главное русское слово года*. – URL: <https://lenta.ru/news/2017/12/26/lo1/> (дата обращения: 12.03.2018)

Смит 2007 – *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. – М.: Эксмо, 2007.

Смит 1997 – *Смит А.* Теория нравственных чувств. – М.: Республика, 1997.

Allman 2017 – *Allman K.A.* Impact Investment: A Practical Guide to Investment Process and Social Impact Analysis. – Wiley, 2017.

Chaffey 2017 – *Chaffey D.* Latest Gartner Hype Cycles. – URL: <https://www.smartinsights.com/managing-digital-marketing/marketing-innovation/technology-for-innovation-in-marketing/> (дата обращения: 12.03.2017)

Cwalina, Falkowski, Newman 2011 – *Cwalina W., Falkowski A., Newman B.* Political Marketing. Theoretical and Strategic Foundations. – Armonk (NY): Sharpe, 2011.

Edelman 1971 – *Edelman M.* Politics as symbolic action. Mass arousal and quiescence. – Chicago: Markham publishing company, 1971.

Kotler, Andersen 1996 – *Kotler Ph., Andersen A. R.* Strategic Marketing for Non-Profit Organizations. – New Jersey: Prentice Hall, 1996.

Nye 2004 – *Nye J.S., Jr.* Soft Power: The Means to Success in World Politics. – N. Y.: Public Affairs, Perseus books Group, 2004.

Rumelili 2004 – *Rumelili B.* Constructing identity and relating to difference: Understanding the EU's mode of differentiation // Review of international studies (Cambridge). 2004. Vol. 30. No 1. P. 27–47.

Weizsaecker, Wijkman 2018 – *Weizsaecker E. von, Wijkman A.* Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet. – Springer, 2018.

REFERENCES

Allman K.A. (2017) *Impact Investment: A Practical Guide to Investment Process and Social Impact Analysis*. Wiley, 2017.

Chaffey D. (2017) *Latest Gartner Hype Cycles*. Available at: <https://www.smartinsights.com/managing-digital-marketing/marketing-innovation/technology-for-innovation-in-marketing/> (Data: 12.03.2017).

Cwalina W., Falkowski A., Newman B. (2011) *Political Marketing. Theoretical and Strategic Foundations*. Sharpe, Armonk (NY).

Edelman M. (1971) *Politics as Symbolic Action. Mass Arousal and Quiescence*. Markham Publishing Company, Chicago.

Kotler Ph., Andersen A. R. (1996) *Strategic Marketing for Non-Profit Organizations*. Prentice Hall, New Jersey.

The Main Russian Word of the Year is Named (2017). Available at: <https://lenta.ru/news/2017/12/26/lol/> (Data: 12.03.2018) (in Russian).

Nye J.S., Jr. (2004) *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. Public Affairs, Perseus books Group, N. Y.

Rumelili B. (2004) Constructing Identity and Relating to Difference: Understanding the EU's Mode of Differentiation. *Review of International Studies* (Cambridge). 2004. Vol. 30. No 1, pp. 27-47.

Smith A. (1776) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Russian Translation: Eksmo, Moscow, 2007).

Smith A. (1759) *The Theory of Moral Sentiments* (Russian Translation: Respublika, Moscow, 1997).

Weizsaecker E. von, Wijkman A. (2018) *Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet*. Springer.

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ.
СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯДИсторико-философский экскурс**Continuities of Pragmatism, Settling Metaphysical Disputes
and the Analytic-Continental Divide
Part II*****Преимственность прагматизма, разрешение
метафизических споров и аналитическо-
континентальный раскол
Часть II*****J.E. Hackett**Savannah State University, Savannah, USA**Дж.Э. Хакетт**Государственный университет Саванны, Саванна, США*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-109-122

Original research paper

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Статья посвящена истории прагматизма. В ней утверждается, что классический прагматизм, неопрагматизм и современный прагматизм имеют тематическую преемственность. Эта преемственность может быть в целом охарактеризована как интеграция теории и практики: опыт определяет содержание теории, и деятельность направляет формирование знания. Тезис о преемственности имеет четыре следствия. Прагматисты изучают отношения людей в связи с процессуально-ориентированной и эволюционирующей концепцией природы. Прагматисты отказываются рассматривать убеждения как пропозиции, отображающие независимую от нас фиксированную реальность. Их истинность вытекает из привычек, порождаемых убеждениями. Прагматизм исходит из открытости к возможностям, поскольку наша связь с миром опыта опосредована множеством отдельных интересов, интеллектуальных историй, различных лингвистических и дискурсивных практик. Прагматисты сосредоточены на социальных и

* For part I, see: *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filososfskie nauki*. 2018. No. 5, pp. 103-119.

** Часть I см.: ФН. 2018. № 5. С. 103–119.

политических проблемах, с которыми ежедневно сталкиваются люди. В статье также рассматривается, как Джеймс понимает термин «метафизика» в связи с его утверждением, что прагматизм является методом разрешения «метафизических споров». Экзистенциальный плюрализм Джеймса подразумевает максимизацию возможностей, удовлетворяющих всех в наибольшей степени, не препятствуя и не нанося ущерба чужой способности приобщиться к богатому новому миру. Автор анализирует подход Тодда Мэя к аналитическо-континентальным противоречиям и заключает, что если эти противоречия разрешать на основе концепции опыта Джеймса, то онтологический плюрализм является наилучшим решением, и эта приверженность к плюрализму подразумевает преодоление тех исключаяющих практик, которые философски «легитимируются» существующим аналитическо-континентальным расколом.

Ключевые слова: прагматизм, Уильям Джеймс, аналитико-континентальный раскол, метафизика, радикальный эмпиризм, антифундаментализм, опыт, плюрализм, мелиоризм.

Хакет Джеймс Эдвард – доктор философии, преподаватель Государственного университета Саванны, США.

hackettj@savannahstate.edu

<http://orcid.org/0000-0001-8658-0779>

Цитирование: *Hackett J.E.* (2018) Continuities of Pragmatism, Settling Metaphysical Disputes and the Analytic-Continental Divide. Part II // Философские науки. 2018. № 6. С. 109–122.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-109-122

Continuities of Pragmatism, Settling Metaphysical Disputes and the Analytic-Continental Divide Part II

J.E. Hackett

Savannah State University, Savannah, USA

Summary

The author examines the history of pragmatism and maintains that a thematic continuity runs through the classical pragmatists, neopragmatists and contemporary pragmatists. This continuity can be vaguely characterized as an integration of theory and practice, but experience gives theory its content such that action is always guiding the formation of knowledge. There are four implications of this continuity. Pragmatists are centrally concerned with the human relationship to a process-oriented and evolving conception of nature. For pragmatists, our beliefs are regarded not as propositions that map onto a separate and fixed reality, but instead their truth emerges out of the habits beliefs generate. Pragmatism emphasizes an openness to possibility since our access to the world of experience is mediated by a variety of selective interests, intellectual histories, varying linguistic and discursive practices. Pragmatists are deeply concerned

with the social and political problems that confront us on a daily basis. The author also examines the manner in which James understands the term “metaphysics” given that pragmatism is a method for settling “metaphysical disputes.” Jamesian existential pluralism implies to maximize all possibilities that can satisfy everyone as much as possible without impeding and harming another’s capacity to experience a rich and novel world. The author analyzes Todd May’s approach to the analytic-continental divide and concludes that if settlement embraces James’s thick conception of experience, then the resulting ontological pluralism is the best settlement possible, and this commitment to pluralism requires dissolving the exclusionary practices the analytic-continental divide suggests philosophically.

Keywords: pragmatism, William James, analytic-continental divide, metaphysics, radical empiricism, anti-foundationalism, experience, pluralism, meliorism.

James Edward Hackett – PhD in Philosophy, Lecturer at Savannah State University, USA.

hackettj@savannahstate.edu

<http://orcid.org/0000-0001-8658-0779>

Citation: Hackett J.E. (2018) Continuities of Pragmatism, Settling Metaphysical Disputes and the Analytic-Continental Divide. Part II. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 6, pp. 109-122. DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-109-122

2.2 A Method for Settling Metaphysical Disputes

James offers two claims in his *Pragmatism* that will be the focus of this essay. The first is his *Methodological Claim*, and the second are his *Procedural Claims*. The former entails the latter, and the latter entails the other since they are both parts are mutually reinforcing. This presentation differs slightly from the two part distinction James draws between pragmatism as “first, a method and second, a genetic theory of truth” [James 1998, 37]. *Methodological Claim*: “The pragmatic method is primarily a method of settling metaphysical disputes that are otherwise interminable” [James 1998, 2].

The Procedural Claims appear in two varieties as a thesis about beliefs and its second part is the application, which is pragmatic procedural test claim. These are:

1) *Pragmatic Belief Claim*: “our beliefs really are rules for action” [James 1998, 29] and

2) *Pragmatic Procedural Test Claim* “to develop a thought’s meaning, we need only determine what conduct it is fitted to produce,” or better put,

To attain perfect clearness in our thoughts of an object, then, we need only consider what conceivable effects of a practical kind the object may involve – what sensations we are to expect from it, and what reactions we must prepare. Our conception of these effects, whether immediate or remote, is then for us the

whole of our conception of the object, so far as that conception has positive significance at all [James 1998, 30].

We should keep in mind a few things. First, when James mentions “metaphysical disputes,” James has in mind the limits outlined by his radical empiricism and that *vision of the whole* metaphysics critique thus explained so far. In this way, we should understand the methodological claim as a positive statement of what can be done by engaging in the study of metaphysics. A *partial vision of the whole* is possible. In other words, we can only return metaphysical disputes to the moments of lived-experience and test whether or not they matter. James calls into question the very history of philosophy that forgets the world and our experience of it in *Pragmatism* as he famously did in “The Will to Believe” essay. He playfully characterizes metaphysics as “a very primitive kind of quest” in which “men have always hankered after unlawful magic” attempting to learn words that would allow them “to possess the universe itself” such as “God,” “Matter,” “Reason,” “the Absolute,” and “Energy,” to name a few [James 1998, 31].

Second, James’s application of pragmatic method while initially understood as a way to address classical metaphysical problems becomes his conception for all philosophy. For this very reason, I think it is appropriate to think that any Jamesian may weigh in on what has become the dispute between analytic Anglophone philosophers and Continental European philosophers, which I will detail later.

Third, James is not advocating a form of nominalism here in which the pragmatic ideas have no corresponding reality in the world, but rather James’s work on radical empiricism presupposed his neutral monism. James is claiming that the collapse between act and object, thought and thing, suggest a procedure of treating the content of our beliefs in a neutral way. This neutrality still allows us to test our beliefs, even if those beliefs concern some aspect of thought or thing exclusively, but not regard them as absolutely reporting definitive and final determinative truths about any belief whatsoever. The medium of experience is of primal stuff, thought and thing, and no final interpretation (whether Christian Platonist or Naturalistic Realist) can win the day for all time just as much as no religious worldview (Christian, Buddhist, or Hindu for example) can be settled once and for all [James 2003, 8–9].

Next, in fact, the procedural claims are more important and inform James’s entire conception of what it means to philosophize. “The whole function of philosophy ought to be to find out what definite difference it will make to you and me” [James 1998, 30]. James suggests “ought to be” since his pragmatic method is an empirical orientation to listen to possibilities of experience in the world apart from *visions of the whole* like a priori rationalist conceptions of law or thinking of metaphysics as first philosophy. Medieval scholasticism, Aristotle, and Descartes are all types of formalistic and rational philosophers to which James’s conception of a

new name, pragmatism, for an old way of thinking will conflict. James's pragmatism trades a formalistic and delusional *vision of the whole* metaphysics of experience for a *partial vision of the whole* metaphysics. This change cuts all the way down for James. In fact, philosophical theories should resemble all theories according to James. For him, "*Theories, thus, become instruments, not answers to enigmas in which we can rest*" [James 1998, 32] (*italic belongs to James*). By contrast, the discoverers of the first mathematical, logical, and natural uniformities (or laws) "were carried away by the clearness, beauty, and simplification that resulted, that they believed themselves to have deciphered authentically the eternal thoughts of the Almighty" [James 1998, 33]. In fact, we still might say that anyone who thinks they can have access in the way of these *vision of the whole* philosophers do is very much mistaken.

James is advocating for a type of philosophical modesty, one that treats our beliefs and ideas as parts of experience, but does not seek to transgress a limit such modesty underlying the empirical orientation to the world and experience at large. We can methodologically only know parts and look to the consequences of those parts and perhaps what they imply. However, the question arises: If Jamesian pragmatists are looking to the practical consequences of their beliefs, then what distinguishes this claim about beliefs from a type of subjectivism?

Before I answer this question in terms of James's *Pragmatism*, I must first explain the distinction between recording cases and contributing cases that James Campbell outlines in his *Experiencing William James* (2017). For Campbell, there are two types of truth operating in James's corpus. First, Campbell states that recording cases are "(a) truths or facts that are what they are independently of what we do and what we believe," and second, contributing cases are "(b) truths about those things that are dependent on our actions for their existence" [Campbell 2017, 102]. The former he calls *recording cases*, the latter *contribution cases*. Initially, James made this distinction in his "The Sentiment of Rationality" in which practical action always outstrips scientific evidence, yet many conflate James's discussion for truth as if all cases of knowledge for him are simply contributing cases, especially when dealing with often cited passage, "The trail of the human serpent is thus over everything" [James 1998, 37]. This is not an endorsement for complete subjectivism, but noting that human beings contribute to the sense of meaning and value to their world by how they often choose to relate to it. Let me explain.

Contribution cases are the places where faith and values enter into the picture, and it is the fact that being a subject means having shared inter-subjective experiences, and noting that we all collectively have a role to play in the determination of value. Much of the truth we find is made by us, and that is where Jamesian pragmatic philosophy aids us the most whereas by contrast most dogmas in the history of philosophy occur when we reify

these dogmas, pretending that these reifications are just the way the world is irrespective of the true social nature human beings play in determining the shape, texture, and ultimate meaning of our world. In this way, contribution cases constitute human reality. When philosophers deny this, they are guilty of the intellectualism we saw in James's reading of Hegelian rationalists in his *A Pluralistic Universe* from before, or as he puts it intellectualism in *Some Problems of Philosophy*. Intellectualism is "the belief that our mind comes upon a world complete in itself, and has the duty of ascertaining its contents" [James 1979, 111].

The answer is, perhaps, that insofar as an idea does generate consequences, it can be assessed with the pragmatic procedural test, but we should understand that this assessment is. An assessment is how well an idea or belief harmonizes both with our overall individual stock of beliefs *and* the beliefs with other. These beliefs (also called ideas by James) help us "so long as you get about particulars [with ideas] aid and they carry you somewhere" [James 1998, 40]. According to James, "*ideas (which themselves are but parts of experience) become true just in so far as they help us to get into satisfactory relation with other parts of experience*" [James 1998, 34] (italic belongs to James). In this way, forming instrumentally true beliefs must navigate an interpenetrating social reality in which truth is verified between our own experiences of ourselves and others – all at the same time while also admitting the complete revisability of those same beliefs and ideas. In this way, our individual and collective responses are contributing cases that do not shape the very meaning of the world apart from the recording cases that do not shape the tissue of experience. In fact, through these various processes of contribution and the inherent social reality of our ideas, we might see that others ideas are better for us all to adopt. Built into James's application of the procedural claim and its two parts is a commitment to the sanctity of individualism and an implicit democratic conception of what it means to be an experiencer. We contribute and build to a more hopeful world that can nourish us together.

Thus, pragmatism is the freedom to form instrumentally true ideas such that they may become habits, and help coordinate our impeded access to reality itself. From those habits, then, we can construct new pathways, threads, values and connections in our experience and others. As we have seen, some of these new constructions become real in the very process of experiencing irreducible contents of meaning and significance. The sadness of a grieving widow is very much the felt reality of those around her in all personal relationships, and thus everyone re-feels and co-experiences the same content of grief. Some of these will be new discoveries of recording cases, new scientific advancements where others will be new ways of valuing and feeling and thus be contributing cases. In some cases tension will arise between the social reality of private individual belief, and the

demand of the pragmatic test to change our ideas in light of the larger social picture. Try as we might, we preserve as much as we can of the old stock of our ideas and opinions, and change what little newer truths can offer us. For this reason, then, James writes, "New truth is always a go-between, a smooth over of transitions" [James 1998, 35].

However, if there is little if any tension such that nobody is harmed in holding their ideas, then Jamesian pragmatism results in a *de facto* existential pluralism, which results both from the limits of experience and also from the fact that we can add to the content of other people's experiencing the world. Despite this weakness of incorporating new truth into the stock of our ideas, we must realize that our beliefs are plastic, capable often of satisfying some and not others in contributing cases. We can experiment when we see our actions as shaping the content of other people's lives. Mistakes happen when we regard contributing cases merely in recording case terms. At that point, we become the absolute dogmatists we have already described from before. For this reason, we should, as it were, adopt Jamesian existential pluralism and maximize all possibilities that can satisfy everyone as much as possible without impeding and harming another's capacity to experience a rich and novel world. This is the guiding insight of the Jamesian spirit behind my response to the Analytic-Continental Divide. Before doing so, I will relate my own individual perceptions and experiences with the Divide from my own life.

2.3 My Own Experiences with the Analytic-Continental Divide

The Divide has been with me for a long time. The Divide is one thing I feel I have experienced personally (for good and for bad as a professional philosopher). As far as I know, I may be the only one of my colleagues who was obsessed with it to the point of personal choice in graduate education. I chose to attend Simon Fraser University to get an analytic MA after withdrawing for personal reasons from the University of Essex's MA in Continental philosophy. At the University of Essex, I lasted two months studying Kant with Espen Hammer and really awful and rather unclear graduate seminar with Peter Dews on the history of a moral world order. At the time, everyone was obsessed with Alain Badiou's and his book *On Ethics: An Essay on Understanding Evil*. I found myself not focusing on the technical jargon common in Continental discourses.

After meeting my wife back in the United States, I applied to Simon Fraser University and decided to give philosophy graduate school another chance. At Simon Fraser, I worked with Evan Tiffany closely as he mentored me on how to write more effectively and clearly. For some time, I was in tension with either studying Kantian metaethics or becoming a phenomenologist as much as attempting to master the foreign ways of speaking, writing, and understanding analytic philosophy. In this way, I had found myself in the

same position as before ironically. My undergraduate degree in philosophy had been geared more towards Continental philosophy with professors educated at Fordham, Chicago, Leuven, and Duquesne. For this reason alone, I have often praised what SFU did for me. SFU made me a better writer and provided opportunity to learn more about ethical theory and the history of analytic philosophy more generally to the point that I can navigate two very difficult philosophical traditions to this day.

After SFU, I decided to work in phenomenology and write on Husserl who I had been reading more earnestly than I would let on with my colleagues at Simon Fraser. In fact the personal alienation I was made to feel and felt with the snide comments about “Continental philosophy” very much made me want to leave SFU more quickly than I realized. On a personal level, however, my wife and I enjoyed Vancouver and Canada immensely. Despite the analytic biases and proclivities of my peers, Professor Tiffany was the best part of that experience. Rather than deny my inner-Continental, he formed a plan whereby my professional paper, entitled “The Transcendental Correction to Existential Phenomenology,” would be vetted by Andrew Feenberg, a Continental philosopher of technology who had a Canadian research chair outside the philosophy department, and Ian Angus in the Humanities Department joined my committee. I wrote a series of propositions underlying the transcendental phenomenologist’s position and showed how the existential phenomenologist would address each proposition. I can only imagine how Southern Illinois University’s philosophy admission committee regarded that writing sample. That writing sample, however, had been extremely polished and Professor Tiffany did his best in soliciting help from the outside to motivate and mentor us together about the direction I decided to pursue. Nobody else in the SFU Philosophy Department at the time would have taken such a mentoring role.

In Canada, I was not the only other graduate student interested in Continental philosophy, you simply had to find them in other departments at SFU and at the University of British Columbia where the same pretensions of anti-Continentalism of the philosophy graduate students were held just as prevalently. I had a hard time convincing our graduate director to count J.D. Fleming’s Literary Theory Seminar on Gadamer as part of my MA course load. When I was in that class, I felt my heart ricochet off the moon. Professor Fleming has been a source of inspiration and additional motivation over the years, and the many same presuppositions about philosophy in philosophical hermeneutics very much resembles Jamesian pragmatism. Next, I even made contact with a group of philosophy graduate students at *Think Cafe* in Point Grey (just outside UBC’s main campus) who had formed “the Continental Underground.” They met off campus to read Continental philosophy and freely discuss those thinkers without the prying eyes of their fellow faculty mentors and graduate student peers. Free from the onslaught of their colleagues, the anti-Continentalist dogma was pretty

bad on both the Western and Eastern ends of Vancouver in both graduate programs. After that, I had applied to Southern Illinois University to study Husserl with Anthony Steinbock.

When I had come to SIU, the dogma was in reverse, but not as prominent. Instead of partisan displays against Continental philosophy, my experience at SIU merely substituted analytic philosophy for Continental philosophy. During my first year, the philosophy department debated about whether or not they would require the PhD students to continue taking a graduate seminar in “Analytic Philosophy.” They soon abandoned it realizing that our department graduated students more in line with what it meant to be a Continental PhD, revealing once more that the Divide shaped our shared understanding of our place within the larger professional philosophical community. At this time, Steinbock was the Executive Director of the Society for Phenomenology and Existential Philosophy, the second largest philosophical organization outside the American Philosophical Association and soon thereafter founded the Phenomenology Research Center. Having the Executor Director in our department and so well connected also meant that the politics of these organizations and their practical consequences of those social realities, active or illusionary, constituted our shared reality in relation to the larger philosophical world. In other words, we all responded – like it or not – as partisans, and contributed to sustaining the existence of the Divide.

Still, SIU was liberating in ways that SFU was not. I took almost exclusive course work in Phenomenology and all Ethics courses. My first few years I wanted to wage war against analytic pretensions but soon found myself also “not Continental enough” and “too analytic” for many of my colleagues. My decision to go in one direction with my education also meant that some found me as an outlier when I changed to SIU, especially when I would display sympathies with metaethical projects. For two years, I had argue with a colleague that Jamesian pragmatism committed a form of psychologism, and that being a student of Husserl, I could see this as clear as day. Interesting that I am writing this piece, and consequently now think that many Husserlian claims are empty through the very pragmatism I initially denied. Next, I am pretty sure that Steinbock thinks it odd to put Scheler into conversation with metaethics, yet this seems (still to this day) to be an exciting way to engage Scheler’s ideas since both Scheler and metaethicists are responding to similar if not the same concerns.

Little did I acknowledge how the academic interests and histories in which these battles had long been fought. SIU faculty had long shared in these institutional histories that have been waged for the soul of pragmatism (not only Continental philosophy), yet I ran into them personally and in my scholarship (e.g., see my reactions to Robert Talisse and Scott Aikin or Cheryl Misak’s horrible reading of James to which I must respond to eventually). These institutional and professional histories constituted perhaps some

of the reactions to my analytic upbringing I got from colleagues that have forever filtered their perceptions of me and what contexts I did not know I was navigating when I arrived. In pragmatism, the legacies were Peirce and Dewey, especially Dewey since we had the entire archive of Dewey's writings and some of the best Dewey scholars on the planet. When the SIU Administration removed Larry Hickman as Director of the Dewey Archives and removed the archives from our philosophy department to SIU Morris Library, SIU's Philosophy Department never recovered.

Eventually, I found myself working with Kenneth W. Stickers. Stickers, studying at DePaul University, had been Manfred Frings's research assistant, and perhaps there's nobody more qualified in North America currently to truly know Scheler's thought in and out. Frings had brought his expertise and continued to publish and work on Max Scheler's writings during his lifetime (1925-2008) and Frings himself is solely responsible for introducing Scheler's thought into English. Rather than attempt to reinvent moral phenomenology through Husserl (which I felt inclined to do), I found myself motivated to write on Scheler's phenomenological ontology of values, and work out exactly what their ontology amounted to in Scheler's philosophical writings. In these conversations, Professor Stickers's insight about pragmatism and phenomenology have been forever influential so much so that out of my dissertation, tangential published essays, and personal discussions, I managed to publish and refine my thoughts regarding the possibility of a value ontology synthesized through both Scheler and James in my latest book, *Persons and Values in Pragmatic Phenomenology: An Exploration in Moral Metaphysics* (2018). Professor Stickers wrote the Foreword to my new book.

Since SIU, I have corresponded with many the world over about the analytic and Continental Divide, but it is always somewhere in the back of my mind. As a background condition, it informs my hermeneutic position within philosophy and anytime I philosophize. As I look out onto PhDs my age and from other departments, I was rather hopeful that the Divide did not matter anymore, and that its importance had faded into the background. For the most part, my experience is that it does not matter. Then again, my analytic friends are all from that very analytic SFU experience who are sympathetic sometimes even if they do not philosophically agree with anything I say. The Divide is really only a concern now for those Analytics where prestige bias and those legacies matter (fueled forever by the politics of Brian Leiter's Philosophical Gourmet Report no less) and maybe the placement officers from very Continental schools that are not gatekeepers in the profession or may have access to alternative placement networks in which other more analytically-inclined school often differ. For all intensive purposes, the Divide is a matter of a living tradition and sociological groupings internal to philosophical interests and institutionalization of labor. I will pay attention to more of this below.

2.4 Applying Jamesian Pragmatism to the Divide

Now that I have detailed aspects of James's thought that may bear on the direct question of settling disputes and my own experiences to draw from, we are in a good position to see how I interpret James's thought as it could affect our understanding of the analytic and Continental Divide. First, some caveats must be explained.

Given that James's *Pragmatism* applied pragmatism as method to metaphysical disputes, my points are not entire an argument by analogy. What holds for settling the status of metaphysical disputes is also what should hold for settling the disputes in the analytic and Continental Divide. In order to do this, however, some adjustments to the analogy should be noted. Continental philosophy includes some metaphysical claims, and a host of varying traditions with which no real unifying threads binding them. The commitments of a Lacanian psychoanalyst, Derridean deconstructionist, and a Husserlian phenomenologist are so different that they really should not be grouped together uncritically in much the same way that an expressivist and moral realist should be grouped under the category of "British philosophy." Certainly ethical theory or metaethics are better categorizations for both the expressivist and the moral realist, but to simply group these varied philosophical theses under something like "British philosophy" betrays any real explanatory power. To speak plainly, Continental philosophy is more useful as a category that tells analytic philosophers what they like to ignore (not read, not hire, not publish in their journals) than it is an instrumentally useful category for explanation of what type of philosophy it is. The vice versa is true of analytic philosophy as well for those that understand themselves as Continental philosophers (or the more fashionable term of Continentalists nowadays). At this point, I do not know if we can say the Divide is practically useless, but I feel it should be shed. It facilitates no real conceivable effect except for antiquated attitudes about the professionalization of philosophy in the 20th century and into the 21st century (1). Insofar as the concern is with settling philosophical disputes, I will understand the Divide philosophically, not sociologically.

Put pragmatically, the Divide is more a *family resemblance term*, and not any one determination adequately grasps the current philosophical work apart from the history and habits of associating some analytic and Continental thinkers together. According to James, I think the distinction should be shed, but also open to the possibility of building bridges across the great Divide. If you were to pin my views in the long literature on the analytic and Continental Divide, then the Jamesian conclusion would actually just be a restatement of Todd May's views expressed in his "On the Very Idea of Continental (or for that Matter Anglo-American) Philosophy" [May 2002]. In that work, May goes through ten theses about how to understand what exactly is Continental philosophy and what might constitute the conceptual content of the Divide. Accordingly, each thesis fails. In his words, the theses

“fail to capture the work being done on either side of this so-called Divide” [May 2002, 402]. There does not seem to be any explanatory power philosophically in maintaining the view that there is a Divide when such cross-fertilization occurs, and we could pin our hopes that such cross-fertilized projects continue since there may be greater practical consequences in their pursuit. If the blurring of the lines has intensified since 2002, then this only advances the claim that there is little if any conceivable effect in maintaining belief in the Divide. Neither I nor May provide exhaustive treatment on this topic. I do agree, however, that it is pragmatic “to shift the burden of proof onto anyone who would like to maintain such a distinction” [May 2002, 404]. They would have to tell us why this distinction should matter for all of us, what conceivable effect it should have, and what useful habits and possibilities may come from sustaining it in some way.

To be clear, the theme under discussion is then how to understand the Divide through James. The idea of the Divide should be devalued because belief in it is a contributing case in which the social and political realities of ideas in the academy are shaped. The analytic and Continental Divide is, therefore, a pragmatic idea (though some might want to regard it as a narrative). As a pragmatic idea, the Divide is continually being remade as we experience our own academic identities and intellectual habits through it. The less helpful the Divide is philosophically, the less explanatory power it has – in James terms, the less true it is. However, each time the Divide is remade and re-constituted by the persons in their decision to value it in some small and minor way, such the idea of the Divide justifies exclusionary social practices of one-side over the other. Working in both directions across the Divide, these exclusion narratives might police the possibility of dialogue with one side such as familiar linguistic policing norms of “rigor, and clarity” in judging Continentalists from a positive analytic valuation or the lack of concern with the relevant histories in judging analytic philosophers from a positive Continental valuation. Through the Divide, a philosopher is justified in excluding one-side over the other (2).

This attention to history is one of May’s ten theses, and I would like to turn to it as an example of illustrating the Divide has little if any conceivable effect upon how people proceed in philosophy. Under this interpretation of the Divide, Continental philosophers “still work within a framework that endorses appeal to major figures in the history of philosophy,” and by contrast, Anglo-American analytics “under the influence of positivist approaches to philosophy, have largely jettisoned those figures” [May 2002, 417]. If this characterization and dearth of history on the part of self-styled Anglo-Americans is accurate (and I have encountered in some small anecdotal degree), then Anglo-American philosophers would undervalue concern with central figures in the history of philosophy. However, this is certainly not the case. May shows that the Anglo-American tradition is replete with examples of concern with Aristotle in developing virtue ethi-

cal themes in John McDowell, Alisdair MacIntyre, and Bernard Williams, and some like Wilfrid Sellars and Robert Brandom inherit the same central preoccupation with Kant [May 2002, 417]. What, then, motivates this quip of the Continental philosopher constantly painting the Anglo-American philosophy into a corner? What about the Anglo-American philosopher painting the Continental philosopher into a corner?

The reverse moment happens when an Anglo-American philosopher is engaged in direct conceptual analysis of a problem or theme and universalizes that direct conceptual engagement with what it means to do philosophy. As one UBC philosophy graduate student once told me, "I am going to graduate school to think for myself, not whatever somebody else thought." In a hermeneutically-inclined approach, problems cannot be divorced from the historical connections to other thinkers, yet the caricature finds its mark: Anglo-Americans are simply engaged in ahistoric thinking all the time. In truth, they are not as ahistoric logic-choppers as Continentalists have or often pretend in much the same that many Continental philosophers are not just engaged in historical-literary analysis of philosophical texts, but often thinking about concepts directly. For instance, Merleau-Ponty is engaged in an analysis of operative intentionality in the lived-body. There are times in his *Phenomenology of Perception* in which there is no hermeneutic awareness of embodiment and intentionality, but only the direct phenomenological analysis of these themes. In this way, since phenomenology is engaged in describing the world, much can be said about conceptual analysis and phenomenological description resembling each other in certain degrees, and maybe James's concern with objects and the conceivable effects they engender in his vastly rich and qualitative medium of experience can help more than hinder solving some disputes across the Divide.

However, James does not provide an exhaustive solution, and many solutions are possible. True to form, I am a pluralist and think insofar as there are negative practical consequences that follow from an idea, like the Divide, that the Jamesian might favor shedding it more than keeping it. There is a Jamesian proviso, however remote, that still applies to this rejection. The minimal good the Divide will do us also invites ideas about remaking and refashioning the Divide into something new. I am fully prepared to embrace the fact that some practical consequences could be achieved in remaking some version of the Divide. As it currently stands, however, my hope is that the pragmatic attitude in philosophy can erode the instrumental purpose for which the Divide has served. It has served to exclude and ignore others in a time when philosophers professionally cannot be divided in defending the liberal arts from an imperious neoliberal order that has taken over all Western universities in some degree.

My hope is a source of meliorism, and that this meliorism will give rise to unanticipated insights into the pure possibilities of philosophy. Then, the disappearance of the Divide, I feel, would renew those possibilities to entice

the philosophical imaginations of future scholars to move beyond even our own categories. For each generation of philosophers has a responsibility to rethink and engage the impetus of its past, and we could very well see that little purpose is served anymore by the institutionalization of the Divide.

NOTES

(1) I want to be understood. I am not saying that people should not sustain an awareness to how this Divide is understood or concretely realized by others, especially for young job candidates who should learn to read the commitments of their search committee members during an interview or any other professional and concrete problem that might arise from the concretion of the Divide.

(2) I am not paying attention to the complex history of American philosophy's relationship to either Continental or Analytic philosophy.

REFERENCES

Campbell J. (2017) *Experiencing William James: Belief in a Pluralistic World*. Charlottesville, VA: University of Virginia Press.

Hackett J.E. (2018) *Persons and Values in Pragmatic Phenomenology*. Vernon Press.

James W. (1884) On Some Omissions of Introspective Psychology. *Mind*. Vol. 9. January 1884.

James W. (1897) *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Longman and Green.

James W. (1979) *Some Problems of Philosophy*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

James W. (1985) *Psychology: The Briefer Course*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

James W. (1996) *A Pluralistic Universe*. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.

James W. (1998) *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

James W. (2003) *Essays in Radical Empiricism*. New York: Dover Publications.

Lamberth D. (1999) *William James and the Metaphysics of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

May T. (2002). On the Very Idea of Continental (or for that Matter Anglo-American) Philosophy. *Metaphilosophy*. Vol. 33. No. 4 (July 2002), pp. 401-425.

McDermott J.J. (1976) Introduction. In: James W. *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge (MA), Harvard University Press.

**ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУССИОН****Социальная философия сегодня.****Состояние и тенденции****Современное состояние
социальной философии**

В мае 2017 г. в секторе социальной философии Института философии РАН прошла серия внутренних семинаров, в рамках которых сотрудники сектора устроили обсуждение, казалось бы, банального вопроса – что такое социальная философия сегодня и чем она должна заниматься. С одной стороны, этой проблеме уже уделялось много внимания, в том числе в российской гуманитарной науке, с другой – любая философская дисциплина обязана регулярно ставить вопрос о границах своего предмета, ведь в случае с социальной философией эти границы подвижны. В рамках данных дискуссий каждый из сотрудников сформулировал свое видение вопроса и предложил на суд коллегам. Ученые затрагивали следующие темы: ценностное измерение социально-философского знания, эмпирическая база социальной философии и возможность существования социальной философии как «эмпирической метафизики», социальная природа философского знания, общее и особенное у социальной философии и теоретической социологии, исследовательские программы социальной философии и многие другие.

О предмете социальной философии

И.Н. Сиземская

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-123-127

Материал семинара

Аннотация

Социальная философия есть знание, призванное ответить на вопрос о целях человеческого существования и жизни человека в истории. В этом смысле она есть валюативная философия. Это определяет специфику и границы ее предмета. В него входят: 1) общество как самоорганизующаяся система воспроизводства социальности, 2) исторический процесс в его соотносительности с ценностными смыслами и константами человеческого бытия, 3) социальная эпистемология, исследующая возможности и способы адекватного постижения социальной реальности. В границах своего проблемного поля социальная философия концептуально пересекается с теоретической социологией и философией истории. Главная тема социальной философии – тема человека, фокусирующая исследовательский интерес на

вопросе «кто мы и куда мы идем?». Сегодня под влиянием постмодернизма на гуманитарное знание происходит размывание границ социальной философии. Философское видение социальной реальности подменяется описанием конструируемых коммуникативной практикой нарративов, которые не могут быть представлены как целое и не подчиняются общей логике анализа. Это актуализирует обращение к социальной философии как способу объяснения социально-культурных реалий и в этой связи к проблематике, конкретизирующей сложившиеся представления о ее предмете.

Ключевые слова: предмет научного знания, социальная философия, социальность, общество, исторический процесс, социально-культурная константа, нарратив, теоретическая социология, философия истории, социальная эпистемология.

Сиземская Ирина Николаевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН, Москва, Россия.

sizemskaya@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-9415-9164>

Цитирование: Сиземская И.Н. (2018) О предмете социальной философии // Философские науки. 2018. № 6. С. 123–127.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-123-127

On the Object of Social Philosophy

I.N. Sizemskaya

Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-123-127

Conference paper

Summary

Social philosophy is knowledge that is called to answer the question about the goals of human existence and human historical life. In this sense, it is a valuative philosophy. This determines the specificity and boundaries of its object. It includes: 1) society as self-organizing system of sociality reproduction, 2) historical process in its relation with value meanings and constants of human existence, and 3) social epistemology, exploring the possibilities and ways of adequately social reality comprehension. Social philosophy conceptually crosses theoretical sociology and the philosophy of history within the boundaries of its problem field. The main theme of social philosophy is a theme of human, focusing research interest on the question “Who are we and where are we going?” Today boundaries of social philosophy are blurring under the postmodern influence on the humanities. Philosophical vision of social reality is replaced by the description of narratives designed by communicative practice that cannot be represented as a whole and do not obey to general analytical logic. This actualizes an appeal to social philosophy as a way of explanation of socio-cultural realities and, in this connection, to the problematics specifying the existing ideas about its object.

Keywords: subject of scientific knowledge, social philosophy, sociality, society, historical process, socio-cultural constant, narrative, theoretical sociology, philosophy of history, social epistemology.

Irina Sizemskaya – D.Sc. in Philosophy, Principal Research Fellow at the Social Philosophy Department, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, Moscow, Russia.

sizemskaya@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-9415-9164>

Citation: Sizemskaya I.N. (2018) On the Subject of Social Philosophy. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 6, pp. 123-127.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-123-127

Предмет всякого научного знания имеет постоянные и достаточно четкие границы – в противном случае оно, лишаясь необходимой системы общих понятий и символов, перестает быть знанием, описывающим/объясняющим свой объект. Разумеется, входящая в него проблематика, концептуальные идеи, исследовательские методы – то, что принято называть *проблемным полем* научного знания – претерпевают изменения под влиянием, с одной стороны, постоянно меняющейся реальности, а с другой – развития самого знания и утверждающейся в его познавательном контексте картины мира. Но проблемное поле «не покрывает» область предмета знания уже по одному тому, что последний несет в себе свойственный только ему способ видения мира, *методологическую оптику описания/объяснения* реальности. Именно она, менее подверженная изменениям, и «удерживает» предмет познания в исходных границах, сдерживает их размывание. Особенность видения мира социальной философией связана с признанием ею объективной логики социального, общих законов развития общества и функционирования его во взаимосвязи всех сторон человеческой жизнедеятельности при *одновременной* ориентации на ценностно-валюативное осмысление социального мира как сферы не только сущего, но и должного, как реальности, создаваемой человеком и не существующей без него. Иными словами, социальная философия рассматривает мир в его *человеческих измерениях*, фокусируется на человеке, на защите его жизненных интересов и обеспечении условий достойного существования. Именно этот гуманистический «настрой» определяет ее специфику как самостоятельного раздела философского знания и границы ее предмета. В него входит: *общество, интерпретируемое как целостная система, иницирующая воспроизводство социальности, исторический процесс в его соотносительности с социально-культурными смыслами и константами человеческого бытия, социальная эпистемология, отвечающая на вопрос о возможностях и способах адекватного понимания социальных реалий.*

Рассмотрение общества в социально-философской парадигме дает методологическую основу для познания законов его функционирования, взаимосвязи его институтов и социальных страт, экономических и социально-культурных источников/причин его исторического движения, векторов возможных трансформаций. В этой области социально-философское

знание пересекается с теоретической социологией. Здесь можно вспомнить, что сам термин «социальная философия» был введен О. Контом, обоснование ее тематики связано с «органической теорией общества» Г. Спенсера, а динамика общественной жизни в парадигме социально-культурного движения человечества впервые была раскрыта М. Вебером в его анализе становления капиталистической цивилизации. Позже эта линия сопряжения социальной философии и теоретической социологии прослеживается и еще очевиднее в работах К. Маркса, П. Сорокина, У. Ростоу, Д. Белла. Включение в предмет социальной философии исторического бытия сближает ее с философией истории, а точнее, с историософией, признающей равнозначность в историческом движении социального как собственной логики бытия, так и ценностных ориентаций его субъектов. В любой концептуальной модификации социально-философское знание пыталось найти ответ на вопрос: «Кто мы и куда мы идем?». Поэтому проблема смыслов человеческого существования и жизни человека в историческом времени всякий раз оставалась его главной темой. И неважно, виделся ли при этом мир социальности результатом практических деяний человека или результатом его сопричастности к миротворчеству Всевышнего, следствием экзистенции повседневности или разыгравшегося художественного воображения – всякий раз социальная реальность (институциональные структуры, способы организации общественной жизнедеятельности, СМИ, экономика, политика, публичное пространство, искусство, разнообразные формы общественного сознания и т.д.) представляла *человеческой реальностью* – реальностью, в которой человек рождается, живет и умирает.

Сегодня «текучая современность» (Бауман) численно множит проблематику социальной философии, что провоцирует раздробление ее предмета, «растаскивание» его по другим научным дисциплинам и даже утрату традиционно сложившейся в его рамках проблематики. Под влиянием утверждающегося эпистемологического релятивизма, стирающего грани между «жесткими» определенностями, философское видение социальной реальности все чаще подменяется описанием не связанных между собой ее отдельных фрагментов, сторон, явлений, сменяющих друг друга в зависимости от личных, порой «вкусовых», предпочтений исследователя. Как результат влияния постмодерна, реальными предстают события, а когда и просто «симулякры», вовлеченные индивидуальной волей в общий поток, смысл, направленность и будущее, которого неопределенны. Идею целостности, обосновывающую устойчивость мира, сменяет идея непрерывной дифференциации, обращение к детерминантам социальных изменений вытесняет констатация конструирующихся и реализующихся лишь в коммуникативной практике нарративов. Последние не подчиняются общей логике анализа. Они множественны, неповторимы, а когда и призрачны – как калейдоскопические узоры. Их яркость привлекает интерес своим эстетизмом (не случайно эстетическая парадигма сегодня все более и более завоевывает ранее не характерные для нее области знания) и как будто «спрятанными» в них, ждущими своей разгадки, смыслами. Однако на фоне смешения стилей и отсутствия интерпретационной методологии вряд ли можно разгадать эти смыслы и найти им место в картине социального мира,

которая, пусть и за пределами рациональности, остается востребованной «человеком мыслящим». Все это актуализирует обсуждение вопросов, поставленных постмодерном: является ли социально-философское знание универсально-всеобщим? Может ли исследователь встать в своем видении мира «над» его реальной текучестью, меняющей социально-культурные контуры социальности? Методология какого анализа поможет ему в решении этой проблемы? Сложившаяся познавательная ситуация актуализирует обращение к теме «Что такое социальная философия» и в этой связи к существующим представлениям о ее предмете, методологических функциях и месте в системе современного гуманитарного знания.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Бодрийяр 2001 – *Бодрийяр Ж.* Система вещей. – М.: Рудомино, 2001.
Лиотар 1998 – *Лиотар Ж.Ф.* Состояние постмодерна. – СПб.: Алетейя, 1998.

REFERENCES

- Baudrillard J. (1968) *The System of Objects* (Russian translation: Moscow, Rudomino, 2009).
Lyotard J.-F. (1979) *The Postmodern Condition* (Russian translation: St. Petersburg, Aleteiya, 1998).

Два принципа построения социальной философии

В.Г. Федотова
Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-127-131

Материал семинара

Аннотация

В статье обсуждается вопрос о том, что сегодня понимают под социальной философией. С одной стороны, это – раздел философии, изучающий совокупность социальных проблем и свойств. Он строится на основе натуралистической исследовательской программы, понимающей эти свойства как подобные «вещам». Вторая – культурцентристская программа – решает вопрос, *как и когда сама философия стала социальной*, и находит ответ: начиная с модерна в его процессуальных характеристиках – в первом, втором и третьем модерне и присущих ему типам модернизаций, в глобализации, в процессах социальных трансформаций, в процессуальности идентичности, этничности, религиозности, секуляризации и пр. Рассмотрены оба направления исследования и сделан акцент на преимуществах культурцентристской программы исследования, отвечающей на вопрос, когда именно сама философия стала социальной. Философия первого, либерального модерна XIX в., второго, организованного модерна XX в., процессов XXI в., открывающих новое Новое время для незападных стран,

является социальной философией процессов, уделяют особое внимание не аспектному, квазивещному истолкованию суммируемых черт социальной реальности, а *процессам*.

Ключевые слова: натурализм, культурцентризм, социальная философия, что делает философию социальной, социальность, типы модерна, процессуальный характер социальной философии.

Федотова Валентина Гавриловна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора социальной философии, Институт философии РАН, Москва, Россия.

val_fedotova@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2569-5879>

Цитирование: *Федотова В.Г.* (2018) Два принципа построения социальной философии // *Философские науки*. 2018. № 6. С. 127–131.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-127-131

Two Ways of Constructing Social Philosophy

V.G. Fedotova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-127-131

Conference paper

Summary

The article discusses the question of what social philosophy is and how it is constructed. On the one hand, this is an area of philosophy that focuses on a set of social problems and attributes through the lens of the naturalistic research program, which considers these attributes as similar to some type of “things.” On the other hand, cultural-centric program solves the question of how and when philosophy itself became social: starting with modernity and its processual characteristics, i.e. – in the first, in the second and the third modernity, in the processes of globalization and other social transformations, in processuality of identity, ethnicity, etc. Both modes of research are outlined, and emphasis is placed on the advantages of the cultural-centrist research program. The philosophy of the first – liberal – modernity of the 19th century, the second – organized – modernity of the 20th century, of the processes of the 21st century, opening up a new type of modernity – new Modernity for non-Western countries, is the social philosophy of processes, paying special attention not to the aspectual, quasi-concrete interpretation of the summable features of social reality but to processes.

Keywords: naturalistic research program, cultural-centric research program, social philosophy, sociality, modernity, what makes the philosophy social, sociality, modernity, processual character of philosophy.

Valentina Fedotova – D.Sc. in Philosophy, Professor, Principal Research Fellow at the Social Philosophy Department, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

val_fedotova@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2569-5879>

Citation: Fedotova V.G. (2018) Two Ways of Constructing Social Philosophy. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 6, pp. 127-131. DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-127-131

В структуру философского знания в постсоветской России понятие «социальная философия» введено взамен исторического материализма, представлявшего собой социальную философию марксизма. Сегодня возникает *новая проблематизация* как философского знания в целом, так и социальной философии, ее сущности, задач и методов. Особый резонанс в связи с обновлением представлений о социальном, являющемся предметом как социологии, так и социальной философии, вызвала книга французского социолога науки и философа Бруно Латура «Пересборка социального». Приведем цитату Латура по раннему переводу «Предисловия...» к его книге [Латур 2013, 73–87]. Повторяя слова М. Тэтчер, «нет такой *вещи* как общество», Латур утверждает, что «социальное – не скрепляющий состав, способный соединить что угодно, включая и то, что не под силу другим составам; это как раз то, что склеивается воедино множеством *других* типов соединителей» [Латур 2013, 76], которые он называет ассоциациями. В таком понимании прилагательное «социальное» «обозначает *не вещь среди других вещей*, вроде черной овцы, затерявшейся среди белых, а *тип связи* между явлениями, которые сами по себе не социальны... Вот почему я намереваюсь определить социальное не как особую сферу, особую область, как вещь особого рода, а как своеобразный процесс реассоциации и восстановления ансамблей» [Латур 2013, 77–78].

Развитие термина «социальная философия» привело нас к предположению о том, что он работал всегда в наиболее острых социальных обстоятельствах. Так, в 1914 г. вышла статья Н. Оверстрита о функциях и масштабах социальной философии в «Журнале философии и психологии». В статье было показано, что философия того времени при всей своей «претензии на универсальность, является чрезвычайно односторонним делом – результатом значительного успеха математических, физических и биологических наук девятнадцатого века. Ее философская функция заключалась в том, чтобы подвергнуть концепции, используемые этими науками, более тщательному анализу, чем могли бы дать эти специальные области» [Overstreet 1914, 533]. Как отмечает Оверстрит, «современный (ему. – В. Ф.) век был сам по себе односторонним. Естественные и математические науки были сверхважны, общественные науки едва существовали» [Overstreet 1914, 533–534]. В начале XX в. происходят широкомасштабные социальные изменения. Для философии в целом, полагает Оверстрит, наступило время новых задач: «По мере того, как философия вступает на этот новый путь, те же самые обстоятельства поставят перед ней задачу в период наук об обществе. Каждая социальная наука использует характерные для нее

концепции. Философия должна стать всеобъемлющим критиком этих концепций» [Overstreet 1914, 534]. Такая цель философии была необходима в условиях резкой демаркации социальными науками собственных предметных полей, что было характерно на раннем этапе развития этих наук, т.е. в конце XIX – начале XX вв. Ни одна из социальных наук в условиях такой демаркации не формировала целостную картину социальной жизни.

Возникает вопрос, *что делает саму философию социальной?* Как мы уже отметили, философия в широком и узком смысле получила название социальной, объективируя социальные свойства и упорядочивая их. Но мы согласны скорее с Б. Латуром, с его представлениями об ассоциации свойств. *Суммирование этих свойств как «вещей», т.е. как предметов, объектов, которые составляют социальную философию, производят социальные свойства, но не делает саму философию социальной. Отметим, что это – случай общей тенденции перехода от натурализма к культур-центризму, от статического видения к процессуальному*, причем это присуще не только гуманитарным наукам и наукам об обществе в целом, но и наукам о природе, если иметь в виду быстрое развитие синергетики, теории динамического хаоса и пр. Подобный общий тренд коснулся почти всех научных дисциплин, которые перестали понимать предмет своего исследования исключительно как устойчивый объект с его совокупными чертами. Без этой культурцентристской методологии собирания свойств социального процесса воедино действительно обойтись нельзя. Однако сегодня во всех науках об обществе и даже отчасти в естествознании слово «социальный» изменило свое значение прежде всего в том отношении, *что социальная философия обрела черты культурно изменяющегося, процессуального характера*, связанные с отказом от восприятия изучаемых объектов как набора свойств, своего рода «вещей» в пользу процессуального, обусловливаемого культурой изменения. *Социальное – это не вещь, это – то, что делает философию процессуальной*. Не отрицая значимости натуралистического подхода, отметим современные преимущества культурцентристского видения, согласно которому любой предмет изучения имеет, помимо субстанционального, процессуальный характер. Социальная философия изучает многие аспекты социального как собранные вместе вещи. Но не это превращает философию в социальную. *Социальная философия сегодня – это не суммируемые философией признаки социальности, а социальность самой философии, начавшаяся с модерна*. Либеральный модерн XIX в., организованный модерн XX в., новое Новое время для западных стран XXI в. сделали философию социальной по своей сути, обретающей новые свойства, переходя от первого – либерального модерна ко второму – организованному, и от второго к третьему – новому Новому времени для западных стран. Собственно *вся философия модерна является социальной философией процессов*, чем всегда старался заниматься сектор социальной философии ИФ РАН, особенно в последние годы, уделяя особое внимание не аспектному, квазивещному истолкованию суммируемых черт социальной реальности, а изучению трех видов модерна и присущих им *процессов – модернизации, глобализации, этничности, идентичности, изменений социальной реальности, философии истории* и других аспектов социокультурной динамики в России и в мире. *Социальная философия сегодня – это не суммируемые философией признаки социальности, а социальность самой фило-*

софши, начавшаяся с модерна. Собственно вся философия модерна является социальной философией процессов.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Латур 2013 – Латур Б. Пересматривая социальное. Введение в акторно-сетевую структуру // Экономическая социология. Март 2013. Т. 14. № 2. С. 73–87.

Overstreet 1914 – *Overstreet H.A.* The Function and Scope of Social Philosophy // The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. 1914. Vol. 11. No 20. P. 533–543.

REFERENCES

Latour B. (2013) Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory (Russian translation in: *Ekonomicheskaya sociologiya* [Journal of Economic Sociology]. March 2013. Vol. 14, no. 2, pp. 73–87)

Overstreet H.A. (1914) The Function and Scope of Social Philosophy. In: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. Vol. 11, no. 20, pp. 533–543.

Социальная философия и междисциплинарность

А.В. Павлов

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-131-135

Материал семинара

Аннотация

В статье рассматривается проблематичность междисциплинарного характера социальной философии. Автор считает, что, вычленив предметные сферы смежных с социальной философией дисциплин типа политической философии, исторической социологии и социальной теории, мы сможем обнаружить ее специфику как самостоятельной области гуманитарного знания. Сделав это, мы, как ученые, сможем доказать, что социальная философия, которую часто рассматривают как синоним социальной теории, имеет право на существование. Автор приходит к выводу, что многие сторонники социальной теории стараются не замечать ценностного измерения в «теориях» рассматриваемых ими мыслителей (Георг Зиммель, Ханна Арендт, Юрген Хабермас, Зигмунт Бауман), чем на самом деле должна заниматься социальная философия, природа которой неизбежно является валюативной. С точки зрения автора, такое течение в теоретической социологии, как «культурсоциология», наилучшим образом отражает различия между социальной теорией и социальной философией, так как делает акцент именно на культурном измерении социальных процессов, используя не только объяснительные и описательные методы, но также и интерпретацию. Например, культурсоциология, занимается вопросами, которые относятся больше к сфере философии, нежели социологии, в частности это касается проблемы зла.

Ключевые слова: социальная философия, политическая философия, социальная теория, историческая социология.

Павлов Александр Владимирович – кандидат юридических наук, ведущий научный сотрудник, руководитель сектора социальной философии, Институт философии РАН, Москва, Россия.

ale-pavlov@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0001-5449-1050>

Цитирование: Павлов А.В. (2018) Социальная философия и междисциплинарность // Философские науки. 2018. № 6. С. 131–135.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-131-135

Social Philosophy and Interdisciplinarity

A.V. Pavlov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-131-135

Conference paper

Summary

The present article considers the problematical nature of social philosophy's interdisciplinary character. The author considers that we can discover its specification as an independent area of the humanities, with exarticulation of the adjacent to social philosophy disciplines like political philosophy, historic sociology and social theory. If it will be done, we will be able as the scientists to prove that social philosophy, which if often considering as the synonymous of social theory, has right to exist. The author comes to conclusion that the most part of social theory supporters try to ignore valuative dimension in "theories" of thinkers they research (Georg Simmel, Hanna Arendt, Jürgen Habermas, Zygmunt Bauman). In fact it is a duty of social philosophy which nature is valuative. In author's point of view, such a trend in theoretical sociology as "cultural sociology," which use not only explanatory and descriptive methods but also interpretations, reflects the differences between social theory and social philosophy because it emphasizes the cultural dimension of social processes. For example, cultural sociology deals with issues that are more relevant to philosophy than to sociology, in particular, it concerns the problem of evil.

Keywords: social philosophy, social theory, political philosophy, historical sociology.

Alexander Pavlov – Ph.D. in Law, Leading Research Fellow at the Department of Social Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, Moscow, Russia.

ale-pavlov@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0001-5449-1050>

Citation: Pavlov A.V. (2018) Social Philosophy and Interdisciplinarity. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 6, pp. 131-135.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-131-135

В ноябре 2017 г. на философском факультете Московского государственного университета состоялась конференция «Междисциплинарные основания социальной философии». Сама по себе формулировка темы конференции предполагала очевидную мысль: предмет и метод социальной философии основаны на некотором количестве гуманитарных дисциплин – не только философских, но и социологических, исторических, экономических и т.д. Почти все доклады участников лишь подтверждали этот удобный для социальной философии тезис. Более того, предполагалось, что докладчики смогут «расширить методологическую и теоретическую базы социальных исследований», предложив синтетическую и междисциплинарно-фундированную концепцию «общества как единого предмета исследований более широкого спектра дисциплин и подходов», т.е. зайти на территорию тех сфер знания, которых до этого социальная философия касалась лишь фрагментарно. Если бы такие основания были в самом деле найдены, социальная философия выступила бы «царицей гуманитарных наук».

Однако, как представляется, ключевой проблемой социальной философии сегодня является именно ее междисциплинарность, т.е. за счет того, что социальная философия обращается к различным наукам, размывается само предметное поле ее экспертизы, а вместе с ним становится невозможным вычленить собственно ту методологию, которую она использует. Иными словами, являясь всем сразу, она перестает быть чем-то конкретным, растворяясь в смежных дисциплинах. Такая ситуация складывается отнюдь не потому, что социальная философия как область философского знания несостоятельна, но потому, что она открыла дорогу фрагментации социального знания и породила некоторые дисциплины, которые в итоге стали более конвенциональными в научной среде прежде всего на мировом уровне.

Поэтому ключевой вопрос этого небольшого исследования следует формулировать так: если провести четкую линию демаркации между социальной философией и смежными с ней сферами гуманитарных наук, останется ли что-то непосредственно в ее предметном и/или методологическом поле? И если вдруг не останется, тогда следует либо признать, что ее «растаскили по кусочкам», либо стоять на твердой позиции, согласно которой ее можно было бы назвать *суперфилософией*, т.е. такой областью знания, которая позволяет иным дисциплинам увидеть новые перспективы исследований, или же на более фундированном уровне представлять им свои теоретические наработки. Откровенно говоря, ни тот, ни другой вариант не кажутся такими уж привлекательными. Поэтому давайте хотя бы попытаемся обнаружить в совокупности социальных и гуманитарных наук ту сферу, которая все еще по праву может считаться исключительно социально-философской. К сожалению, объем статьи не позволяет обращаться к всесторонней аргументации, потому мы лишь пунктирно наметим круг тем, которые впоследствии проработаем на более глубоком уровне.

В середине XX в. историк политической философии Лео Штраус в статье «Что такое политическая философия» постарался различить политическую философию и смежные с ней дисциплины – социальную науку, политическую теорию, политическую теологию и социальную философию. Подход Штрауса важен для нас в двух отношениях. Первое – по его примеру

необходимо сделать то же самое с социальной философией. Второе – по мнению философа, у социальной и политической философии один и тот же объект, в то время как их предметные поля различны. Штраус соглашается с тем, что предмет политической философии представляет собой часть предметной области социальной философии, т.е. полностью в него включен, однако политическая философия более пристально изучает политическую сферу общества – власть, государство, режимы и т.д. Таким образом, все, чем занимается политическая философия, так или иначе попадает в сферу внимания социальной философии. Очень важно, что с этим соглашался один из самых больших ревнителей политической философии – Лео Штраус. Нам лишь остается согласиться с его позицией и двинуться дальше.

Куда бомльшие проблемы возникают тогда, когда мы называем другие дисциплины, смежные с социальной философией – социальную теорию/теоретическую социологию и историческую социологию. В 1960-е гг. французский мыслитель Раймон Арон предпринял попытку записать в «социологи» наряду с конвенциональными «отцами социологии» (Вебер, Дюркгейм, Парето) нескольких авторов, которые традиционно не рассматривались как таковые: Маркса (согласимся, что сфера его интересов выходит далеко за пределы одной лишь социологии), Монтескье и де Токвиля. Арон поступил так не только потому, что в трудах данных философов в самом деле можно обнаружить социологию (четкие объяснительные схемы), но и для того, чтобы спасти этих мыслителей от своеобразного забвения, доказав, что эти авторы ценны еще и тем, что они – «настоящие ученые» в том смысле, что они могут считаться социальными теоретиками. Однако такие попытки имели следствием то, что традиционные социальные философы вдруг превращались в социологов, и в итоге социальная философия лишалась своих главных авторитетов.

Если мы обратимся к книге Ханса Йоаса и Вольфганга Кнебля «Социальная теория. 20 вводных лекций», то наряду с такими социологами, как Парсонс, Гидденс, Луман, обнаружим некоторое количество мыслителей, которые по праву могут быть названы социальными философами – например, Хабермас и Арндт. Кроме того, в книге подробно рассматриваются такие авторы, как Бауман, традиционно считающийся социальным теоретиком. Корифей социальной теории Рэндалл Коллинз изучает историю социологии как таковой и, что ожидаемо, куда шире, чем Йоас и Кнебль, разбивая ее на четыре традиции и включая в них всех философов, интересовавшихся социальными темами – тех самых Монтескье, Маркса, Дюркгейма и др. Наконец, историческая социология, с точки зрения социолога Ричарда Лахмана, занимается такими вопросами, как капитализм, государство, революция, социальное неравенство, империя, культура и даже предсказаниями будущего. Используя богатый эмпирический материал истории, социологи строят конкретные объяснительные схемы, пытаясь предложить общие модели революции или различные концепции возникновения и развития капитализма.

Что объединяет все эти подходы? В прошлом это можно было бы назвать «сциентизмом». Сегодня мы можем отнести это именно к попыткам построить теорию, что предполагает некоторую строгость мысли, отсутствие ценностного измерения и уж тем более оценочных суждений. Тем самым мы обнаруживаем главное – сознательную ценностную позицию (иногда скрываемую) авторов, которых тем самым можно считать скорее

социальными философами, нежели теоретиками. Такая позиция была у Маркса, Арендт и даже таких «теоретиков», как Бодрийяр, работы которого изобилуют оценочными суждениями, что обнажает скорее его субъективный взгляд, нежели стремление вписаться в традицию «социальной теории». Как, например, пишет тот же Коллинз о Зиммеле: «Подход Зиммеля к социологии достаточно двусмыслен. Он приходит к пониманию социологии как структурной науки, но это оказывается лишь прикрытием его полемических целей: критики социалистического мировоззрения и защиты индивидуализма» [Коллинз 2009, 128].

Это позволяет нам сформулировать то самое значительное отличие, которое и делает социальную философию прежде всего философией. Именно потребностью в ценностях обусловлена деятельность некоторых мыслителей и ученых. Так, Джеффри Александер придумал свою культурсоциологию по той причине, что ни социальная теория, ни социология культуры не могли заниматься вещами, в итоге попавшими в сферу внимания культурсоциологии [Александер 2013]. Перри Андерсон чаще всего упоминается в различных текстах как «интеллектуал», но он, как и Александер, занимается теми проблемами (постмодерн, гегемония и т.д.) и *таким образом*, что это становится тем, что в России называется социальной философией непосредственно. Иными словами, у социальной философии есть и свои авторитеты, и свой предмет и даже своя методология, о чем мы, однако, поговорим в будущем.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТУРАТУРА

Александер 2013 – Александер Дж. Смыслы социальной жизни: культурсоциология. – М.: Праксис, 2013.

Коллинз 2009 – Коллинз Р. Четыре социологических традиции. – М.: Территория будущего, 2009.

REFERENCES

Alexander J.C. (2003) *The Meaning of Social Life: A Cultural Sociology* (Russian translation: Moscow, Praksis, 2013).

Collins R. (1987) *Four Sociological Traditions* (Russian translation: Moscow, Territoria buduschego, 2009).

Три условия современной социально-философской критики

Б.В. Подорога
Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-135-139

Материал семинара

Аннотация

В настоящей статье мы попытаемся выявить общие условия современной социальной философии (постструктурализм, неомарксизм, аналитическая

философия истории), в рамках которой теоретический дискурс подчиняется дискурсу критическому, в отличие от канонических философских теорий И. Канта, Г. Гегеля, М. Хайдеггера, М. Шелера, Ж.П. Сартра, связанных с развертыванием позитивных познавательных, историцистских онтологических или антропологических допущений. Речь пойдет от трех ключевых условиях: 1) упадке теологической определенности субъекта, 2) механизме повторения и 3) междисциплинарности. В первом случае будет обсуждаться переход от определения субъекта через Бога к определению субъекта через фигуру Другого, позволяющий таким философам, как Шопенгауэр, Ницше и Шелер подвергнуть метафизику последовательной методологической критике. Во втором случае мы поговорим о формировании критического дискурса, выстраивающего себя в качестве расширенного аналога психоаналитической разработки бессознательных содержаний. В третьем обсуждается междисциплинарность, которая предполагает комбинирование разнообразных методов, способных усилить эту критику и задать эмпирические границы ее теоретическим основаниям.

Ключевые слова: дискурс, критика, повторение, теория, междисциплинарность.

Подорога Борис Валерьевич – кандидат философских наук, младший научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН, Москва, Россия.

boris.podoroga@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0057-9457>

Цитирование: Подорога Б.В. (2018) Три условия современной социально-философской критики // Философские науки. 2018. № 6. С. 135–139.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-135-139

Tree Conditions of Contemporary Social Philosophy Criticism

B.V. Podoroga

Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-135-139

Conference paper

Summary

In this article we reveal the common conditions of modern social philosophy (poststructuralism, neo-Marxism, analytical philosophy of history), which theoretical discourse is subordinated to critical discourse, as distinguished from the canonical I. Kant's, G. Hegel's, M. Heidegger's, M. Sheller's J.-P. Sartre's philosophical theories, which are bonded with the development of positivist epistemological, historical, ontological or anthropological presuppositions. We will talk about tree main conditions: 1) decline of theological definition of subject, 2) mechanism of repetition, 3) interdisciplinarity. In the first case, we will discuss transition from subject definition through the God to his definition through the figure of Other, which allows philosophers as Schopenhauer, Nietzsche or Sheller

expose metaphysics with consistent methodological criticism. In the second case, we will talk about forming of critical discourse establishing itself as the extended analog of psychoanalytical revealing of unconsciousness content. In the third case, we will examine interdisciplinary approach, assuming combination of different methods that are capable to increase this criticism and put empirical borders of its theoretical presuppositions.

Keywords: discourse, critic, repetition, theory, interdisciplinary approach.

Boris Podoroga – Ph.D. in Philosophy, Junior Research Fellow at the Social Philosophy Department, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, Moscow, Russia.

boris.podoroga@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0057-9457>

Citation: Podoroga B.V. (2018) Three Conditions of Contemporary Social Philosophy Criticism. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 6, pp. 135-139.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-135-139

Современный социально-философский дискурс, существующий в западной гуманитарной культуре, начиная со второй половины XX в., определяется выраженным критицизмом. Об этом свидетельствуют его магистральные направления – неомарксизм, концепция социального консенсуса Хабермаса, постструктурализм, аналитическая философия истории и многие другие. Мы исходим из того, что критика противостоит теориям, несмотря на всю кажущуюся натянутость подобного противопоставления (ведь критика тоже предполагает какие-то теоретические предпосылки). Критика включает в себе перманентный скептицизм по отношению к теориям, отмечая их арефлексивность, своего рода «слепоту», имманентную связанному с ними постулированию тех или иных позитивных доктрин.

Следует выделить три ключевые культурно-исторические и концептуальные предпосылки социально-философской критики: 1) упадок теологического обоснования субъекта, 2) логику повторения, 3) междисциплинарность.

Итак, первое условие. То, что определение субъекта через Бога пришло у упадок, характеризует не только философскую, но и общекультурную, цивилизационную ситуацию (секуляризация), заявляющую о себе уже в первой половине XIX в. На смену теологическому определению субъекта приходит определение субъекта через фигуру Другого. Первое лежит в основе философской классики – больших систем знания, претендовавших на полноту и универсальность, связанных с именами Декарта, Лейбница, Спинозы, Канта, Гегеля, а также с социально-историческими идеями Прогресса, Просвещения и Развития. Бог выступает здесь как высшая гарантия разумности, обеспечивающая господствующее положение субъекта в мире, его автономию, независимость и автаркию. Распад теологической определенности субъекта связан с общим процессом секуляризации и расширения поля знания. С XIX в. появляются биология, этнография, антрополо-

гия, социология, культурология, этология и многие другие дисциплины, в рамках каждой из которых субъект определяется совершенно по-разному, исходя из специфики конкретных, связанных с ними предметных полей. В этом плане «Другой» является общим обозначением для всех уникальных объектов действительности, по отношению к которым субъект каждый раз должен заново учиться себя определять. Философским выражением этой ситуации является так называемая неклассическая (М. Мамардашвили) философия XIX–XX вв. Так, Шопенгауэр опровергает кантовское понятие разума в качестве определяющего для человека и ставит на его место волю – иррациональное, стихийное начало. Ницше обнаруживает, что за европейской моралью стоит воля к власти, Сартр говорит о том, что бытие определяет ничто и т.д. В этом плане, указанная ситуация подразумевает то, что мы обозначили в качестве критики, но при этом предполагает и формирование больших теорий нового типа, где отдельные понятия и предметные рубрики приобретают критериальное значение, т.е. в каком-то смысле вновь теологизируются. Не последнюю роль в этом играет школообразующая тенденция, присущая упомянутым теориям.

Теперь второе условие. Дискурс теории (если не обращаться к его античным истокам) – это дискурс модерна. А модерн, как показал Лиотар, определяется логикой повторения. Модерн (современность) подразумевает создание чего-то «нового», что в свою очередь предполагает разрыв с тем, что в его перспективе предстает в качестве «старого» или «традиционного». Руководствуясь психоаналитической интуицией, Лиотар указывает на то, что модернистское преодоление старого является на деле его забвением, вытеснением и, следовательно, повторением. Старое не исчезает, но проявляет себя как возвращение вытесненного, которое остается неузнанным в новом облики. Повторение особенно ярко проявляет себя в революционных теориях. Французская революция: якобинизм – повторение абсолютизма под маской демократии, маоизм: повторение древнего императорского Китая под маской коммунизма, большевизм: повторение имперской логики под маской всемирной коммунистической революции и т.д. Схожую логику мы видим и в философии. Ницшеанский сверхчеловек (хозяин земли) – это повторение под маской философии жизни субъекта господства классической философии, лингвистический структурализм – повторение под маской формальной научной теории метафизического логоцентризма (Деррида) и т.п. В таком свете задача философской критики лежит в том, вскрывать вытесненное содержание теории. Подобного рода дискурс выстраивается, по словам Лиотара, в качестве «ана-» процесса анализа, анамнеза, анагагии и анаморфоза – который разрабатывает нечто изначально забытое [Лиотар 2008, 111].

И, наконец, третье условие – междисциплинарность. Критический дискурс без нее попросту не может обойтись в силу того, что ее подход является проблемным, а он может потребовать самых неожиданных, и, казалось бы, несовместимых решений. Постструктурализм, неомарксизм, лакановский психоанализ, аналитическая философия истории совмещают в себе элементы феноменологического метода, лингвистики, литературной критики и эстетики, сочетание которых определяется исследовательской проблематикой. Критическая теория Адорно/Хоркхаймера, попытавшихся выявить мифологические предпосылки проекта Просвещения,

потребовала от них обращения к самым разнообразным исследовательским подходам. Наиболее ярким примером междисциплинарной логики является знаменитая «Археология знания» М. Фуко. Фуко занимается анализом эпистем или исторического бессознательного – многослойных дискурсивных массивов, структурировавших, с его точки зрения, бытие различных эпох, что требует от него обращения к историографическому, языковедческому и политологическому инструментарию. Современный философ науки Б. Латур и вовсе отвергает понятие теории в любом его виде, указывая на то, что исследование может быть сведено к релевантным описаниям сетевых взаимодействий. Но не ведет ли междисциплинарность к возрождению теории под маской критического дискурса?

Конечно, всегда можно усмотреть в последнем теоретические аспекты, но необходимо учитывать, что в отличие от больших теорий, которые выстраиваются вокруг фиксированного метода, междисциплинарные теории скорее представляет собой практический дискурс (по выражению Фуко, «шкатулку с инструментами»), который всегда остается имманентным материалу. Это не теории, но скорее *не-теории*, если использовать термин Лиотара [Lyotard 1988, XIV].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Лиотар 2008 – *Лиотар Ж-Ф.* Постмодерн в изложении для детей. – М.: РГГУ, 2008.

Lyotard 1988 – *Lyotard J-F.* The Differend Phrases in Dispute. – Manchester: Manchester University Press, 1988.

REFERENCES

Lyotard J-F. (1988) *The Differend Phrases in Dispute.* New York, Manchester, Manchester university press.

Lyotard J-F. (1993) *Le Postmoderne expliquй aux enfants* (Russian translation: Moscow, Russian State University for the Humanities, 2008).

Под знаком конечности: социальная философия как эмпирическая философия

А.А. Писарев

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-139-143

Материал семинара

Аннотация

В статье дается краткая характеристика одного из подходов социальной философии, который можно назвать эмпирической философией. Каждый философский акт локализован и выполняется конкретным автором в конкретном контексте и повестке. Эту обусловленность предлагается понимать через двойную структуру конечности, опираясь на идеи Канта, Хайдеггера, Фуко и др. С одной стороны, исследователь в своем конечном существовании

произведен комплексом инстанций, обладающих собственным существованием и историчностью – языком, социальными паттернами, гендером и т.д. Его всегда-уже произведенность миром и вписанность в него означают, что мышление потенциально инфицировано смыслами, обусловленными этими инстанциями. С другой стороны, конечно его познание, что означает неустрашимое расхождение между социальной реальностью и любимым дискурсом о нем. Следствиями этих структурных моментов позиции социального исследователя становятся черты социально-философского подхода, предлагаемого в статье. Это рефлексивность, инструментализация концептов, отделение метода от онтологии, эмпиризм, пластичность границ социального и его историчность. В конце статьи приводятся примеры исследований, соответствующих такому подходу.

Ключевые слова: социальная философия, конечность, эмпиризм.

Писарев Александр Александрович – младший научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН, Москва, Россия.

alex-pisarev@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4261-1275>

Цитирование: *Писарев А.А.* (2018) Под знаком конечности: социальная философия как эмпирическая философия // *Философские науки*. 2018. № 6. С. 139–143.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-139-143

Under the Sign of Finitude: Social Philosophy as Empirical Philosophy

A.A. Pisarev

Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-139-143

Conference paper

Summary

This article outlines an approach to social philosophy as empirical philosophy. Each philosophical act is localized and performed by a particular author in a particular context and agenda. Based on ideas of Kant, Heidegger, Foucault, it is suggested to understand this fact through double structure of finitude. On the one hand, social scientist within his finite existence is produced by the complex of instances, each bearing particular existence and historicity, such as language, social patterns, gender, etc. The fact that he is always-already produced by the world and entangled in it implies that his thinking is potentially contaminated by meanings imposed by these instances. On the other hand, his knowledge is finite that means inherent divide between social reality and discourse about it. This position of a social scientist implies the features of social philosophy approach, such as instrumentalization of concepts, separation of method from ontology, empiricism, plasticity of borders of the social and its historicity. In conclusion several examples of the approach are provided.

Keywords: social philosophy, finitude, empiricism, historicity, knowledge theory.

Alexander Pisarev – Junior Research Fellow at the Social Philosophy Department, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, Moscow, Russia.

alex-pisarev@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4261-1275>

Citation: Pisarev A.A. (2018) Under the Sign of Finitude: Social Philosophy as Empirical Philosophy. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 6, pp. 139-143.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-139-143

Социальная философия социальна дважды: в аспекте проблематики и в аспекте своего (и любой философии) воплощения. Она осуществляется не в безвоздушном пространстве, свободном от социальных, политических и иных детерминаций. Эту обусловленность можно понять через концепт конечности [Кант 1993; Хайдеггер 2006]. Конечным может быть познание или существование – эти два типа конечности связаны в двухчастной структуре.

Конечность существования означает, что исследователь всегда уже вплетен в мир и пронизан его тканями, т.е. инстанциями, обладающими собственным существованием и историчностью. Например, это язык, с которым ему дана онтология мира и способность означивания; социальные паттерны и в том числе гендер, встраивающие его ум и тело в социальную циркуляцию; принадлежность социальной группе, занимающей определенное место в распределении различных видов капитала. Они размечают личную траекторию и субъектность исследователя на сознательном и на досознательном уровне – не внешние влияния, отклоняющие разум в его стремлении к истине, а производящие и заблуждение, и истину инстанции [Блур 2002]. Они производят не только его форму жизни, но и способ познания социального. Давая к нему доступ, они одновременно ограничивают и детерминируют его. Поэтому выявление тех смыслов, что контрабандой попадают в мышление и исследовательские практики как родовые знаки происхождения исследователя – его задача.

Онтологическая произведенность тем, что наполняет мир, соединяется с эпистемологической отчужденностью от него – конечностью познания. Вещи даны только в конечной перспективе, в том или ином аспекте и только в опыте, требуя дискурсивной развертки. Между реальностью и познанием существует не предустановленная гармония, а неустранимое расхождение. «Мы получаем доступ к структуре реальности через машинерию познания, вычленяющую интеллигибельные указатели из мира, который не был создан интеллигибельным и исходно не был наделен смыслом» [Брасье 2017, 228].

Из двойной конечности исследователя вытекает ряд следствий, определяющих облик данного подхода в социальной философии. Вот некоторые из них.

1. Рефлексивность в отношении социальности самой социальной философии. Это требует систематического подозрения мышления в обусловленности обстоятельствами формирования и существования исследователя, демонстрации процедур познания, а также удерживания того факта, что его позиция не может претендовать на общезначимость.

2. Социальное не дано как нечто само собой разумеющееся – например, как упорядоченное и выстроенное вокруг человеческой активности [Ло 2015]. Возможно переопределение социальности и того, чему приписывать социальное действие. Например, общественные институты и отношения осуществляются при участии множества акторов, которые могут не относиться к тому, что принято называть «человеческим» (1). Примеры (но не образцы) концептуального оформления такого переопределения – акторно-сетевые и объектно-ориентированные подходы [Писарев, Астахов, Гавриленко 2017].

3. Невозможность доступа к какой-либо «реальности» за пределами дискурсивных рамок может вести к инструментализации философских концептов: метод разводится с онтологией, онтологические претензии ограничиваются. Арсенал философских методов и понятий становится «ящиком с инструментами», и каждый раз подбирается набор таких инструментов, которые подходят и адаптируемы для данного исследовательского случая (2).

4. Эмпирическая разрешимость используемых понятий. Иными словами, желательна возможность показать, как то или иное понятие буквально реализуется в конкретных социальных процессах и материальных практиках. Социальная философия не замыкается в дисциплинарных границах философии и может разрабатываться на территориях социальных наук и истории.

Эти черты складываются в образ эмпирической философии, сохраняющей философскую проблематику, но обращающейся к эмпирическому многообразию мира как области поиска их решения. Эмпиризм означает невозможность тотализации познания, его локальный, гипотетический и незавершенный характер. В качестве примера такого типа социальной философии можно назвать авторов, принадлежащих к разным дисциплинам (социология, антропология, исследования науки и технологий, история науки): Б. Латур, Д. Ло, А. Мол, Х. Томпсон, П. Галисон, Л. Дастон. Свои исследования они зачастую называют упражнениями в «эмпирической философии» или «эмпирической метафизике». Соединяя философские концепты с эмпирическими методами, они показывают, как философские проблемы могут решаться через многообразие различного эмпирического материала (в поле, в архивах). Ярким примером такого рода исследования является эмпирическое исследование Мол [Мол 2017], посвященное медицинским практикам в конкретном голландском госпитале, осуществляющем лечение атеросклероза нижних конечностей. Анализируя эти практики, Мол ставит под вопрос ряд философских догм, например, фундаментальное различие природного и культурного, и переопределяет предпосылку о единстве тела.

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) См., например: [Хархордин, Альпуго, Бычкова (ред.) 2013]. О перераспределении социального действия в контексте включения нечеловеческих акторов в предметное поле исследования см.: [Вахштайн 2017]

(2) См., например, обсуждение фигуры бриколера у Леви-Стросса в контексте гуманитарных наук: [Деррида 2007].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Блур 2002 – *Блур Д.* Сильная программа социологии знания // Логос. 2002. № 5–6.

Брассье 2017 – *Брассье Р.* Понятия и объекты // Логос. 2017. Том 27. № 3.

Вахштайн 2017 – *Вахштайн В.С.* Пересборка повседневности: беспилотники, лифты и проект ПкМ-1 // Логос. 2017. Том 27. № 2.

Деррида 2007 – *Деррида Ж.* Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Письмо и различие. – М.: Академический проект, 2007.

Кант 1993 – *Кант И.* Критика чистого разума. – СПб.: Тайм-аут, 1993.

Ло 2015 – *Ло Д.* После метода: беспорядок и социальная наука. – М.: Издательство института Гайдара, 2015.

Мол 2017 – *Мол А.* Множественное тело: онтология медицинской практики. – Пермь: HylePress, 2017.

Писарев, Астахов, Гавриленко 2017 – *Писарев А., Астахов С., Гавриленко С.* Акторно-сетевая теория: незавершенная сборка // Логос. 2017. Том 27. № 1.

Хайдеггер 2006 – *Хайдеггер М.* Бытие и время. – СПб.: Наука, 2006.

Хархордин, Альпуρο, Бычкова (ред.) 2013 – *Инфраструктура свободы: общие вещи и Res Publica / под ред. О. Хархордина, Р. Альпуρο, О. Бычковой.* – СПб.: Издательство Европейского университета, 2013.

REFERENCES

Derrida J. (1978) *Writing and Difference* (Russian translation: Moscow, Akademicheskiiy Proekt, 2007).

Narhordin O., Alpuro R., Bychkova O., eds. (2013) *Infrastructure of Freedom: Common Things and Res Publica*. Saint Petersburg, European University Publ. (in Russian).

Vakhshtain V. (2017) Reassembling the Everyday: Drones, Elevators, and the MT-1 Project. *Logos*. 2017 Vol. 27. No 2, pp. 1–48 (in Russian).

Предмет социальной философии в контексте современных вызовов

В.П. Веряскина

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-143-147

Материал семинара

Аннотация

В статье рассматривается трансформация содержания предмета социальной философии в контексте современных вызовов общественного развития. Автор обосновывает актуальную идею о том, что современная социальная философия, сохраняя свою традиционную предметную область исследования, в силу быстрых социальных изменений подвергается трансформации.

По мнению автора, она обусловлена несколькими вызовами: изменением статуса проблемы человека в предметном поле социальной философии, влиянием теоретического социологического знания, эволюцией структур знания и методологическими подходами, в том числе и социальным конструктивизмом, а также вызовами геополитики и современного цивилизационного развития. Современная социальная философия, показывая картину происходящих в обществе изменений, акцентирует переход от трактовки истории как преобразования внешнего мира человека к пониманию ее как процесса саморазвития человека, его самоизменения и самореализации. Именно поэтому современное постиндустриальное общество, ориентирующееся на инновационное развитие, актуализирует проблематику развития человеческого потенциала и человеческого капитала. Автор приходит к выводу, что предмет социальной философии изменяется в содержательном плане, а его проблемы рассматриваются в новом ракурсе.

Ключевые слова: предмет, социальная философия, человек, вызовы, трансформация, воспроизводство социальности, социальный конструктивизм.

Веряскина Валентина Петровна – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник сектора социальной философии, Институт философии РАН, Москва, Россия.

vpveryaskina@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-2817-294X>

Цитирование: *Веряскина В.П.* Предмет социальной философии в контексте современных вызовов // Философские науки. 2018. № 6. С. 143–147.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-143-147

The Subject of Social Philosophy in the Context of Contemporary Challenges

V.P. Veryaskina

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-143-147

Conference paper

Summary

The article considers the transformation of social philosophy object in the context of modern social development challenges. The author proves the actual idea that contemporary social philosophy, retaining its traditional object scope, is transformed due to fast social changes. According to the author, it is caused by following challenges: change of person problem status in social philosophy object field, theoretical sociological knowledge influence, knowledge structures evolution, new methodological approaches, including social constructivism, and geopolitical and modern civilization development challenges. Contemporary social philosophy, describing the picture of social transformations, underlines the transition from the

В.П. ВЕРЯСКИНА. Предмет социальной философии в контексте современных...

interpretation of historical process as a change of external world to its interpretation as a process of human self-development, his self-change and self-realization. That is why contemporary post-industrial society, orientated on an innovation development, actualizes problematic of human potential and human capital development. The author concludes that the object of social philosophy undergoes substantial changes, and its problems are considered from a new perspective.

Keywords: subject, social philosophy, person, calls, transformation, reproduction of sociality, social constructivism.

Valentina Veryaskina – Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow at the Social Philosophy Department, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

vpveryaskina@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-2817-294X>

Citation: Veryaskina V.P. (2018) The Subject of Social Philosophy in the Context of Contemporary Challenges. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 6, pp. 143-147.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-143-147

Определяя предмет социальной философии, Новая философская энциклопедия указывает, что социальная философия – это автономная область философии, анализирующая общество, историю и человека как субъекта деятельности и социокультурных взаимодействий. Отмечается, что есть два типа социальной философии, по-разному понимающих свои цели и задачи: ценностная социальная философия отвечает на вопрос о смыслах человеческого существования в обществе и истории, о желаемых формах общественного устройства, а рефлексивная социальная философия исследует эти же вопросы с позиции анализа сущностей и существования социальной реальности как подсистемы целостного мира. основополагающие вопросы социальной философии, наряду с концепциями ее основоположников – Э. Дюргейма, М. Вебера, К. Маркса и других выдающихся мыслителей – продолжают оставаться в ее исследовательском поле. Вместе с тем современные тенденции понимания содержания предмета социальной философии, исследование социальной реальности связаны с его процессуальностью и историчностью. Историчность и процессуальность предмета социальной философии связаны, на наш взгляд, с контекстом общественного развития и научных исследований, где формируются вызовы, вопросы, на которые социальная философия и обществознание в целом должны давать ответы. Обозначим некоторые из них: является ли социальная философия философией человека, какое влияние оказывают на нее новые социологические теории, какое воздействие оказывают на нее эпистемологический поворот, эволюция структур знания, существуют ли вызовы будущего, характерные для всего обществознания, каковы вызовы геополитики и цивилизационного развития в условиях глобального мира и глобализации, о также каковы перспективы капитализма. Это далеко не полный, открытый перечень вызовов – проблем, которые требуют осмысления в рамках предмета социальной философии.

Обратимся к первому из них: является ли социальная философия философией человека? Этот вопрос важен и ответ на него положительный. Можно привести следующие аргументы. Современная социальная философия показывает картину происходящих в обществе изменений, оперируя понятиями «социальный процесс», в котором акцентируется воспроизводимость социального бытия, и «социальная эволюция», в котором подчеркивается самоизменение общества, его историческое развитие. Это фактически означает переход от трактовки истории как преобразования внешнего мира человеком, к пониманию ее как *самоизменения, саморазвития человека, его самореализации*. Речь идет о личностном аспекте социального бытия, при котором особое значение приобретают формы индивидуального бытия и проявление индивидуальности человека в качестве субъекта творческой деятельности. Таким образом, вопрос о человеке, его личности, творческих потенциях по производству и обновлению социальности перемещается с периферии в центр социального мировоззрения и методологии.

На рубеже XX–XXI вв. в постиндустриальном обществе перспектива развития связывается с проблемой личности, так как в этом обществе идут не только процессы массовизации и стандартизации, восстания масс, но и позитивные процессы персонификации масс, групп, наблюдается востребованность такого типа личности, который способен изменять структурные и организационные основы жизни общества, определять зависимость общества от перспектив личностного развития людей. Поэтому становятся особенно актуальными вопросы развития человеческого потенциала, различных видов человеческого капитала, направленность социальной трансформации человека и использование его культурных ресурсов.

Обозначим лишь пунктирно другие вызовы, на которые должна реагировать социальная философия, в частности, ее взаимоотношения с социологией. Социологические теории нового типа, в отличие от классических, дают дополнительный материал и аргументацию скорее в пользу воспроизведения социальности как процесса и роли в нем отдельного индивида и его индивидуальности. Имена «пространства новых социологий» представлены работами П. Бергера, П. Бурдьё, Л. Болтански, Э. Гидденса, И. Гофмана, Т. Лукмана, Н. Элиаса, работающих в рамках социального конструктивизма [Коркюф 2002]. Социальный конструктивизм пытается выйти за оппозиции – объективное/субъективное, коллективное/индивидуальное и интерпретировать социальную реальность не как данность, а как результат конструирования. Например, концепция М. Элиаса рассматривает общество и индивида не как внешние образования по отношению друг к другу, а индивидов как взаимозависимых, производящих социальность. Вызов в том, в каких методологических и содержательных формах подобные социальные теории могут быть инкорпорированы в социальную философию.

В связи с обсуждением наследия социологии и будущего обществознания И. Валлерстайн формулирует шесть вызовов [Валлерстайн 2004]. Это вызов З. Фрейда против самого понятия рациональности, которое проявляется только на фоне иррациональности; вызов, связанный с проблемой европоцентризма; вызов множественности сущности времени и социальной конструкции времени; вызов теории неравновесных систем,

Г.Ю. КАНАРИШ. Социальная философия как проблемно-ориентированное знание

ключевые понятия которых – «стрела времени» и «конец неопределенности»; вызов феминизма; неожиданный и наименее обсуждаемый вызов, сформулированный Б. Латуром – «эпоха модернити» в действительности никогда не существовала». Эти вызовы – побуждения к размышлению не только социологии, но и социальной философии, содержательное обсуждение которых требует иного формата. В работе «Эволюция структур знания в миросистемной перспективе» И. Валлерстайном поднимается важная проблема методологии социальных и гуманитарных наук в сравнении с естественными и обосновывается ряд важных выводов, характерных для второй половины XX в.: размывание границ между дисциплинами, возникновение междисциплинарных отраслей знания. Под влиянием теории сложных неравновесных систем возникают идеи о том, что все процессы в сложных системах, например в обществе, подвергаются постоянной трансформации и развиваются по «стреле времени», и, что особенно важно для социальной философии, что значение временной последовательности и пространственной локализации становится центральной темой социальных исследований. В конечном счете речь идет о тенденции к интеграции методологических подходов в различных сферах знания. Кроме обозначенных вызовов, особое значение для социальной философии в настоящее время приобретают вызовы геополитики и особенности цивилизационного развития в условиях глобального мира и процесса глобализации. Можно сделать вывод: содержание предмета социальной философии трансформируется, так как интенсивно изменяется социальная реальность, идут поиски методологии, способной исследовать эти процессы. Человеческий индивид и его индивидуальность становятся условиями перспективного социального развития.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Валлерстайн 2004 – Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социология XXI века. – М.: Логос, 2004.

Коркюф 2002 – Коркюф Ф. Новые социологии. – СПб.: Алетейя, 2002.

REFERENCES

Corcuff Ph. (1995) *Les nouvelles sociologies* (Russian Translation: Saint Petersburg: Aleteya, 2002).

Wallerstein I. (1999) *The End of the World as We Know It: Social Science for the 21st century* (Russian Translation: Moscow: Logos, 2004).

**Социальная философия как
проблемно-ориентированное знание**

Г.Ю. Канарш

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-147-151

Материал семинара

Аннотация

В статье рассматриваются основные значения понятия «социальная философия». Автор выделяет три таких значения. Первое: социальная философия – это взгляды на общество и его природу того или иного социального мыслителя (от древности до наших дней). Второе: социальная философия – это изучение наиболее общих закономерностей развития природы и общества (научная философия). И третье: социальная философия как ценностно-мировоззренческий анализ наиболее актуальных и сложных проблем общественного развития, включающий философскую (мировоззренческую) критику господствующих в данном обществе представлений и поиск конструктивных ценностных альтернатив. Сам автор придерживается третьего подхода к пониманию значения социальной философии. В качестве примера социально-философской работы приведены: 1) анализ проблемы труда в России в контексте господства теории догоняющей модернизации; 2) анализ проблемы демократии в контексте господствующих представлений о неизбежности политического авторитаризма как магистрального пути развития российской цивилизации.

Ключевые слова: социальная философия, социальные концепции, исторический материализм, социальная проблема, социальная критика, проблема труда, догоняющая модернизация, демократия, авторитаризм.

Канарш Григорий Юрьевич – кандидат политических наук, старший научный сотрудник сектора социальной философии, Институт философии РАН, Москва, Россия.

grigkanarsh@ya.ru

<http://orcid.org/0000-0003-4723-9820>

Цитирование: *Канарш Г.Ю.* (2018) Социальная философия как проблемно-ориентированное знание // *Философские науки.* 2018. № 6. С. 147–151.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-147-151

Social Philosophy as Problem-Oriented Knowledge

G.Yu. Kanarsh

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-147-151

Conference paper

Summary

The article examines the main meanings of the concept of “social philosophy” and reveals three such meanings. First, social philosophy presents the views of a particular thinker (from antiquity to the present day) on society and its nature. Second, social philosophy is the study of the most general laws of development of nature and society (scientific philosophy). Third, social philosophy is a value-worldview analysis of the most urgent and complex problems of social development, including philosophical (worldview) criticism of the prevailing ideas in this

society and the search for constructive value alternatives. The author adheres to the third approach to understanding the meaning of social philosophy and gives two examples of socio-philosophical work: 1) analysis of the problem of labor in Russia in the context of the dominance of the theory of ‘catching up’ modernization; 2) analysis of the problem of democracy in the context of prevailing ideas about the inevitability of political authoritarianism as the main path of development of Russian civilization.

Keywords: social philosophy, social concepts, historical materialism, social problem, social criticism, problem of labor, catching up modernization, democracy, authoritarianism.

Grigory Kanarsh – PhD in Political Sciences, Senior Research Fellow at the Department of Social Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

grigkanarsh@ya.ru

<http://orcid.org/0000-0003-4723-9820>

Citation: Kanarsh G.Yu. (2018) Social Philosophy as Problem-Oriented Knowledge. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 6, pp. 147-151.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-147-151

Понимание социальной философии, которого я придерживаюсь, является в значительной мере интуитивным. Мне представляется, что, когда те или иные специалисты говорят о социальной философии, они могут вкладывать в это понятие различные значения. Таковых можно выделить, по крайней мере, три. *Первое значение* – это наиболее общие, фундаментальные взгляды на общество и его природу того или иного социального мыслителя. В этом смысле говорят о социальной философии Платона, Гоббса или К. Маркса. *Социальная философия во втором значении* – это исследование фундаментальных закономерностей общественного развития, таких, например, как смена общественно-экономических формаций, или, скажем, специфика отношений между различными сферами общественной жизни, социально-философский анализ происхождения труда, морали и т.д. Такое понимание идет от исторического материализма. И, наконец, *третье значение* социальной философии, сближающее ее с социологией и социальной теорией, – это ценностно-мировоззренческий анализ наиболее сложных и актуальных проблем общественного развития с опорой как на эмпирический материал (например, на данные социологических исследований), так и на широкий спектр различных концепций (социологических, политологических, исторических и др.).

Итак, что же такое социальная философия в этом, третьем (и наиболее близком мне как исследователю) значении? Думаю, что здесь не обойтись без примеров, которые я постараюсь привести, одновременно подчеркивая, что же, на мой взгляд, здесь «социально-философского». Так, в качестве первого примера я могу привести проблему отношения к труду в современной России, в сравнении, например, с другими странами, прежде всего, Запада и Восточной Азии [Канарш 2015b].

Известно, что труд и отношение к труду – ключевые явления социальной жизни, без которых невозможно динамичное развитие (модернизация). Известно также, что трудовые мотивации на Западе (Западная Европа и Северная Америка) и в регионе Восточной и Юго-Восточной Азии являются несопоставимо более высокими по сравнению с аналогичными мотивациями, например, в России. Не случайно поэтому, российские экономисты обращаются к данной проблеме (проблеме чрезвычайно низких трудовых мотиваций), предлагая различные способы их повышения, например, через культивирование в обществе особого отношения к труду (подобного протестантским трудовым добродетелям). Понятно, что поиски конкретных механизмов повышения мотивации к труду – это «домен» представителя конкретной научной дисциплины (в данном случае, экономики). Что же может сказать в этом отношении философ? На мой взгляд, социальному философу, при анализе национальных особенностей отношения к труду, будет важно понять, в контексте какой парадигмы, какого мировоззрения, господствующего в данный момент в обществе, осуществляется та или иная оценка трудовой деятельности?

Таким образом, при дальнейшем и более углубленном рассмотрении проблемы может оказаться, что оценки, которые характеризуют «русский характер» в сравнении с «характерами» других народов (например, американцев или китайцев), имеют вполне конкретную ценностно-мировоззренческую, парадигмальную основу, а именно, концепцию догоняющей модернизации, в соответствии с которой все, что относится к специфически российскому опыту освоения природного и социального мира (особенности российской цивилизации, как сказали бы сейчас), – все это признается негодным по сравнению с опытом, например, западным. Иными словами, западный опыт признается передовым, образцовым, а опыт России – это всего лишь вариант социального «недоразвития». Естественно, в контексте такого восприятия отечественной социокультурной реальности, любое наше отставание от Запада будет восприниматься сугубо негативно (и в свою очередь провоцировать дальнейшее отставание).

Именно поэтому задача социального философа, как она мне представляется, может заключаться в том, чтобы найти более сбалансированные концепции социальной жизни, которые позволили бы иначе взглянуть на общество, в том числе и на проблему труда. При этом искомая концепция не обязательно должна быть сформулирована философом, она может быть заимствована, например, из исторических исследований. И дело здесь совсем не в том, чтобы просто заменить одно отношение на другое (негативное на позитивное), а в том, чтобы, признав факт определенного отставания (в силу тех или иных исторических и социокультурных факторов), тем не менее обратить внимание на то, что и русским на протяжении многовековой истории были присущи трудолюбие и способность к предпринимательству, хотя они и не достигли такого «размаха», как, например, в Северной Америке. И, что не менее важно, социокультурные (в частности, ценностные, моральные) мотивации труда здесь могут быть существенно отличными, что, естественно, должно зафиксировать социально-философское исследование. Думаю, что это верно как по от-

ношению к хозяйственной деятельности, так и по отношению, например, к политической жизни. Здесь, если опять-таки брать в качестве примера Россию, приходится искать важные ценностно-мировоззренческие альтернативы господствующему представлению о том, что ничто, кроме авторитаризма, не подходит нашей стране, и единственный вариант модернизации, который возможен – это авторитарная модернизация [Канарш 2015а]. И в этом случае задача социального философа, как она мне представляется, заключается в актуализации иной (демократической) ценностно-мировоззренческой альтернативы и поиски тех вариантов (моделей) общественно-политического участия, которые были бы адекватны сегодняшнему уровню развития страны.

Если попытаться сделать обобщение на основе приведенных нами примеров, можно утверждать, что особенностью социально-философского исследования, в отличие от исследования в рамках конкретных дисциплин (например, экономики или социологии) будет прежде всего анализ ценностно-мировоззренческой основы тех или иных господствующих представлений и практик, и затем, уже на основе данного критического анализа, попытка осуществить поиски некоторой ценностно-мировоззренческой альтернативы, в рамках которой предлагался бы иной, более конструктивный, взгляд на данную социокультурную реальность, предлагались бы пути ее усовершенствования и развития.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Канарш 2015а – Канарш Г.Ю. Справедливость и демократия. Российский контекст // *Философские науки*. 2015. № 12. С. 40–56.

Канарш 2015b – Канарш Г.Ю. Труд и экономическая культура в контексте российской модернизации // *Философские науки*. 2015. № 10. С. 9–22.

REFERENCES

Kanarsh G.Yu. (2015a) Justice and Democracy. Russian Context. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2015. No. 12, pp. 40-56 (in Russian).

Kanarsh G.Yu. (2015b) Labor and Economic Culture in the Context of Russian Modernization. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2015. No. 10, pp. 9-22 (in Russian).

От социальных наук к философии и обратно

А.И. Зыгмонт

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-151-155

Материал семинара

Аннотация

Статья посвящена проблеме демаркации социальных наук от социальной философии. Автор предлагает моделировать отношение между этими двумя

дисциплинами не как бинарную оппозицию, а как континуум, на котором те или иные авторы и концепции располагаются в зависимости от характера их утверждений (дескриптивных или прескриптивных и ценностных) и объемов привлекаемого эмпирического материала. К иллюстрации ряда положений и особенностей континуума привлекается понятие сакрального: возникнув в Новое время как культурная идея, на рубеже XIX–XX вв. в трудах французских социологов оно становится эмпирической моделью, описывающей как эффект социальной солидарности в целом, так и отдельные форматы религиозной жизни. Однако затем, в рамках Коллежа социологии и в трудах таких авторов, как Ж. Батай, Р. Кайуа и др., это понятие обрастает ценностными утверждениями и становится социально-философским. Отсутствие четкой границы между двумя форматами высказывания при этом предполагает как возможность «дрейфа» от одного к другому с течением времени (М. Элиаде), так и двусмысленность критики социальной науки с позиций социальной философии и наоборот. При этом историческая «нагруженность» этого понятия может быть отброшена ради его использования в рамках «чистой» социальной науки или философии.

Ключевые слова: социальная наука, социальная философия, французская социология, сакральное, амбивалентность сакрального.

Зыгмонт Алексей Игоревич – кандидат философских наук, младший научный сотрудник сектора социальной философии, Институт философии РАН, Москва, Россия.

az09@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-5822-9014>

Цитирование: *Зыгмонт А.И.* От социальных наук к философии и обратно // Философские науки. 2018. № 6. С. 151–155.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-151-155

From Social Sciences to Philosophy and Back Again

A.I. Zygmunt

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-151-155

Conference paper

Summary

The article is devoted to the problem of the demarcation of social sciences from social philosophy. The author proposes to model the relations between these two disciplines as a continuum instead of binary opposition – a continuum in which certain authors and concepts are located depending on the nature of their statements (descriptive or prescriptive/evaluative) and the amount of empirical data involved. To illustrate a number of this continuum's positions and features, the concept of the sacred is brought: emerging in Modern history as a cultural idea, in the turn of the 19th and 20th centuries in the works of French sociologists it becomes an empirical model that describes both the effect of social solidarity and the particular forms of religious exist-

tence. However, later, in the College of Sociology and in the works of such thinkers as G. Bataille, R. Caillois, etc., the concept acquires value meanings and becomes socio-philosophical. The absence of a clear boundary between the two statement formats, it makes possible both the “drifting” from one to another over time (M. Eliade) and the ambiguity of any critics of social science from social philosophy’s position and vice versa. At the same time, the historical “load” of the concept could be discarded in order to use it within the framework of “pure” social science or philosophy.

Keywords: social science, social philosophy, French sociology, sacred, ambivalence of the sacred.

Aleksei Zygmont – Ph.D. in Philosophy, Junior Research Fellow at the Social Philosophy Department, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

az09@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-5822-9014>

Citation: Zygmont A.I. (2018) From Social Sciences to Philosophy and Back Again. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 6, pp. 151-155.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-151-155

Как только заходит речь о социальной философии, сразу же возникает проблема ее демаркации: в самом деле, как отличить ее от так называемых гуманитарных, или социальных, наук, где заканчивается одно и начинается другое? Исторически эту проблему приходилось решать индивидуально, объявляя того или иного автора ученым или философом в зависимости от вкуса и мнения объявляющего. Однако часто случались и смешения: так, К. Маркс или О. Конт равно оказывались «дедушками» социологии и философами в чистом смысле этого слова. Хотя изначально социальная философия и породила науку, в XIX–XX вв. их роли поменялись: философия стала пользоваться научными данными в своих целях, прибавляя к денотативным утверждениям прескриптивные и ценностные. Поэтому вместо бинарной модели лучше обратиться к континуальной: отношение между социальной наукой и социальной философией можно представить в виде шкалы, располагая на ней конкретных мыслителей в зависимости от характера их заявлений.

Проиллюстрировать ряд позиций этого континуума, а также возможность движения в его рамках от левого края к правому в зависимости от тех или иных обстоятельств можно на примере понятия *сакрального*, на основе которого было выстроено множество как эмпирических моделей, так и философских концептов. Однако изначально оно возникло в западной культуре как идея некоего универсального религиозного содержания, чем-то отличным от христианского божественного. В таком качестве его изредка употребляют такие авторы, как Шарль де Бросс и Жозеф де Местр; в этом же виде оно встречается, скажем, в «Лекциях по этике» Канта. После почти что двух столетий забвения это понятие возрождается на рубеже XIX–XX вв. в социальной теории французской этнологии как эмпирическая модель, описывающая эффект социальной

солидарности (Э. Дюркгейм) или отдельные форматы религиозной жизни (А. Юбер и М. Мосс, Ж. Дюмезиль и др.)

Однако заложенный в этой идее философский и политический потенциал очень скоро дает о себе знать, и в 1937–1939 гг. трудами Ж. Батая, Р. Кайуа и М. Лейриса возникает Коллеж социологии – научный кружок с амбициями тайного общества, целью которого является изучение сакрального ради его возрождения в современном мире: говоря о «неизбежно заразительном и активистском характере представлений, которые эта работа выводит на свет», они обращают *социологию сакрального* в *сакральную социологию* [Hollier D. (ed.) 1995, 27]. Именно тут начинается «дрейф» от социальной науки к социальной философии.

Дальнейшие концепции этих авторов едва ли можно полагать научными, хотя они и стоят к науке достаточно близко. Батай представляет сакральное в гегелевском ключе – как снятие единичного в пользу всеобщего, и в мистическом – как аффект растворения в мировом целом, но его философская теория при этом опирается на вполне эмпирические данные как архаических обществ, так и ислама или буддизма. Кайуа во второй редакции «Человека и сакрального» (1950) и в работе «Беллоне, или Склонности к войне» (1962) сравнивал современную войну с праздником, объединяя эти два феномена в рамках понятия *социального пароксизма*; при этом вторая работа – блестяще фундированное исследование истории войны, но почти все ее импликации – чистейшей воды умозрение. Можно сказать, что в условном континууме социальная наука/социальная философия первая из них стоит правее, а вторая – левее.

Существует ряд случаев, когда «дрейф» от одного к другому совершал один автор: удачным примером здесь будет Мирча Элиаде, чьи работы разных лет сильно отличаются друг от друга. Так, в «Трактате по истории религий» (1948) он описывает сакральное еще относительно объективно и привлекает, в частности, концепт его амбивалентности: «Сакральное амбивалентно не только в психологическом смысле (поскольку оно привлекает и отталкивает), но и в плане аксиологии, ведь сакральное в то же самое время есть и “оскверненное”, или “несущее скверну”» [Элиаде 2015]. В более поздней работе «Сакральное и профанное» (1965) он отходит от описания в духе французской социологии в сторону некоего подобия платонизма и представляет сакральное как *подлинное бытие* и *предельную ценность*, сетуя при этом на его упадок в современном мире – и выдает себя как философ.

Исходя из этого, когда автор, стоящий на той или другой позиции континуума, апеллирует в пределах значительного расстояния от себя, возникают проблемы. Скажем, Джорджо Агамбен в первом томе «*Nomo sagere*» (1995) критикует концепт амбивалентности сакрального как «научную мифологему», но при этом опасную, подготовившую собой «биополитическую катастрофу» XX в. [Агамбен 2011, 97]. Очевидно, что здесь он критикует изначально научное понятие с философских позиций: он не только исследует, но и оценивает. Однако если у Агамбена еще есть хотя бы критическая, но референция к научной трактовке сакрального, то французские философы последней трети века – Ж. Бодрийяр, Ж. Делёз, Ж.

Деррида, Ю. Кристева, Ж.-Л. Нанси и др., – наследуют это понятие уже в абстрактно-философской, исключаяющей всякую референцию форме.

Интереснее же всего то, что то же самое может произойти и с обратной стороны, так что ученые берут сакральное как модель, не соотносясь с объемами отягчающей его философской рефлексии. В 80-е гг. Джеффри Александр обращается к Дюркгейму для анализа социальных представлений, однако уже в новом ключе, изучая «субъективное» позитивное либо негативное сакральное тех или иных групп в определенные периоды. Р. Скотт Эпплби в книге «Амбивалентность сакрального» (2000) использует одноименный концепт для исследования потенциала религии равно к утверждению войны или мира; Марк Юргенсмейер привлекает классическую дихотомию сакрального/профанного к описанию и религиозного насилия. Примеры можно приводить долго, но суть ясна.

Какой из всего этого можно сделать вывод? С одной стороны, этический: поскольку граница между социальной наукой и социальной философией размыта, исследователю каждый раз приходится выстраивать ее заново и, например, помещать Мирчу Элиаде в литературу или источники в зависимости от своего выбора. С другой – это положение дел оставляет и ученым, и философам немалую свободу для конструирования своих областей, и свобода эта не иссякает даже после десятков лет дебатов.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Агамбен 2011 – *Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь.* – М.: Европа, 2011.

Элиаде 2015 – *Элиаде М. Трактат по истории религий.* – СПб.: Академический проект, 2015.

Hollier D. (ed.) 1995 – *Le Collige de Sociologie. 1937–1939 / D. Holler (йд.).* – Paris: Gallimard, 1995.

REFERENCES

Agamben G. (1995) *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life* (Russian translation: Moscow: Europe, 2011).

Eliade M. (1949) *Treatise on the History of Religions* (Russian translation: Saint Petersburg: Akademicheskiiy Proekt, 2015).

Hollier D. (ed.) (1995) *Le Collige de Sociologie. 1937-1939.* Paris: Gallimard (in French).

Страх как предмет социальной философии

А.Е. Зырянов

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-155-159

Материал семинара

Аннотация

Социальная философия как дисциплина имеет в своем распоряжении ряд стандартных для нее тем исследований, таких как поиск наилучшей формы государственного правления, выявление закономерностей развития общества, проблема свободы воли и воли к власти и т.д., тогда как исследование феномена страха выбивается из этого ряда и не является прерогативой только социальной философии. Однако при ближайшем рассмотрении, проблема страха оказывается крайне актуальной для социальной философии, а некоторые ее аспекты могут быть верно интерпретированы только при использовании оптики и методологии этой области научного знания. В предлагаемой статье речь идет об особенностях феномена страха, оказывающего воздействие на конкретного индивида в частности и на общество в целом. Автор стремится вычлнить те особенности, которые выделяют страх из общего числа проблем, характерных для современных обществ и представить его как феномен, не поддающийся анализу лишь с помощью средств естественных наук. Определив эти особенности, мы проясним необходимость исследования феномена страха при изучении состояний современных обществ, а социальная философия предстанет как обладающая необходимым для этого анализа инструментарием.

Ключевые слова: социальная философия, страх, тревога, социальный порядок, современное общество, терроризм.

Зырянов Александр Евгеньевич – аспирант сектора социальной философии Института Философии РАН, Москва, Россия.

ae.zuryanov@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-2192-2982>

Цитирование: *Зырянов А.Е.* (2018) Страх как предмет социальной философии // *Философские науки.* 2018. № 6. С. 155–159.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-155-159

Fear as an Object of Social Philosophy

A.E. Zyryanov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-155-159

Conference paper

Summary

Social philosophy as a discipline has a number of standard research topics at its disposal, such as the search for the best form of government, the elucidation of the laws of the development of society, the problem of free will and will to power, etc., while the study of the phenomenon of fear is knocked out of this series and is not prerogative of social philosophy. However, upon closer examination, the problem of fear is extremely urgent for social philosophy, and some of its aspects can be

correctly interpreted only when using optics and the methodology of this field of scientific knowledge. In this article, we are talking about the peculiarities of the phenomenon of fear, which has an impact on a specific individual in particular and on society as a whole. The author strives to isolate those features that distinguish fear from the total number of problems of modern societies and to present fear as a phenomenon that can not be analyzed only with the help of the means of the natural sciences. Having these features determined, we will understand the need to examine the phenomenon of fear in studying the state of modern societies as well as social philosophy will possess the necessary tools for this analysis.

Keywords: social philosophy, fear, anxiety, social order, modern society, terrorism.

Alexander Zyryanov – post-graduate student at the Social Philosophy Department, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

ae.zyryanov@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-2192-2982>

Citation: Zyryanov A.E. (2018) Fear as an Object of Social Philosophy. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filososfskie nauki*. 2018. No. 6, pp. 155-159.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-155-159

Страх является одной из сильнейших человеческих эмоций. По мнению большинства психологов, она является врожденной и оказывает непосредственное воздействие на поступки людей. Когда страх захватывает человека, последний полностью теряет способность к рациональному мышлению и к адекватному принятию решений. Поведение человека в страхе было определено во всех культурах. В ходе истории общества страх обретает новые значения и смыслы, становится отправной базой для оценки и контроля поведения людей. Тема страха привлекала умы ученых на протяжении веков. В Античности ей интересовались такие философы, как Платон и Аристотель. Страх оказывается первой эмоцией, которую испытывает человек в Библии. В Средние века к теме страха обращались религиозные мыслители, а в Новое время о ней писали Монтень и Декарт. Не обошли ее вниманием и представители немецкой классики – Кант, Шеллинг, Фейербах. Особое место феномен страха занимает в экзистенциальной философии, где он рассматривается как источник «жизненных» смыслов индивида. Конечно же, большое внимание проблеме человеческого страха уделила психология XX в. Ее крупнейшие представители, такие как З. Фрейд и Э. Фромм, в своих трудах не раз освещали эту проблему.

Такое широкое наследие в исследовании темы страха обнаруживает его проблемный характер для социальной философии. С одной стороны, у социальной философии есть стандартный набор тем исследований – поиск наилучшей формы государственного правления, выявление закономерностей развития общества и т.д. С другой стороны, располагается феномен страха, к исследованию которого тяготеет целый ряд дисциплин, таких как психология, физиология, социология (в чистом виде) и др. Такое состояние дел обусловлено тем, что страх имеет довольно сложное устройство, со-

четающее в себе как биологические, так и социальные основания. Изучая тревоги и страхи, присущие конкретному обществу в определенный исторический период, мы можем выявлять закономерности, влияющие на социальный порядок внутри общества. Обыденное представление о том, что в государствах с тираническим устройством правления, страх более распространен в обществе и имеет больше форм репрезентации, по сравнению с государствами с демократическим устройством, на поверку оказывается несостоятельным [Кин 2004]. Такое противоречивое и подчас неоднозначное проявление страхов в современных обществах и обуславливает интерес к исследованию страха в призме социальной философии.

Актуальность исследования феномена страха определяется тем, что коренные изменения, произошедшие в обществе на рубеже XX и XXI вв., не смогли избавить его от давления страха. Страх приобретал новые формы и способы воздействия, но никогда не исчезал полностью, на смену одним страхам непременно приходили другие. Проблема страха породила необходимость переосмысления предназначения человека в новом, быстро меняющемся мире и поиска новых методов и способов управления сложными социальными процессами. Возникали новые объекты и формы страха, которые прежде не встречались в социальной практике. К таким новым объектам страха, мы можем отнести терроризм, возможность развития мировых конфликтов и глобальных войн (как следствие, боязнь применения ядерного оружия), климатические явления (боязнь глобального потепления) и т.д. Отсюда вытекают методологические особенности исследования страха в социально-философском измерении, отличающиеся от имеющихся в психологии или физиологии. Так, психологи стремятся помочь индивидам с их личными страхами, такими страх полетов или боязнь темноты, в то время как социальной философ занимается анализом политических страхов, которые возникают из конфликтов внутри и между обществами. Для социальной философии на первый план в исследовании феномена страха выходит не биологическое, а культурное сознание индивида и общества. Такой анализ позволяет проследить возникновение и развитие определенных форм страха, характерных для данного общества, вскрыть их цели и задачи, с которыми они призваны справляться и определить возможные пути избавления или минимизации давления страха и тревог на индивидов и общество в целом.

Таким образом, страхи и тревоги в массовом сознании являются отражением кризисного состояния общества. В начале XXI в., в особенности, после события 11 сентября, страх переходит из категории, используемой в анализе различных социальных проблем, в ключевую категорию осмысления современности. И хотя страхи оказываются политически и социально детерминированными, мы зачастую неправильно истолковываем это. Так, американский исследователь социально-политической философии, Кори Робин, утверждает, что «рассматривая политический страх как основу нашей общественной жизни, мы отказываемся видеть заложенные в ней противоречия и недовольство. Мы закрываем глаза на настоящие конфликты, которые превращают страх в инструмент

политического правления и прогресса, и отказываемся от тех средств, которые могли бы смягчить конфликты, в конечном счете оказываясь в плену страха... Но так как страх редко надолго приносит единство и энергию... нам, вероятно, следует искать эти необходимые блага где-то еще и подходить к страху как к тому, чем он и является, – симптому повсеместно проникающего конфликта и политических неудач» [Робин, 2007, 12].

Это и позволяет нам сформулировать и использовать свою собственную уникальную оптику для исследования феномена страха в социально-философском контексте. Потребность в этом обусловлена современным состоянием обществ (не только демократических или тоталитарных), которые, несмотря на усилия, так и не смогли выйти из-под гнета страха и тревог. Освобождаясь от одних, они приобретали новые. Таким образом, социальная философия, призвана хотя бы попытаться исправить это упущение, а потому разговор о страхе, как о предмете социальной философии вполне оправдан.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Кин 2004 – *Кин Дж.* Страх и демократия. – М.: Логос, 2004.

Робин 2007 – *Робин К.* Страх. История политической идеи. – М.: Территория будущего, 2007.

REFERENCES

Keane J. (2004) *Fear and Democracy* (Russian translation: Moscow: Logos, 2004).

Robin C. (2007) *Fear: The History of a Political Idea* (Russian Translation: Moscow: Territoria Buduschego, 2007).

CONTENTS

REALITY AND PROSPECTS OF RUSSIAN EDUCATION

Philosophy and Pedagogy:

Formation of Personality ■

<i>T.E. MARINOSYAN</i>	Subject-Object of the Educational Process in the Realities of Contemporaneity, or IP Aliases $\rightarrow \infty$	7
------------------------	---	---

COGNITIVE SPACE

Philosophy of Georationality ■

<i>A.V. SMIRNOV</i>	Is There a Universal Human Mind?	31
<i>M.T. STEPANYANTS</i>	Atlas of Rationality: Problems and Methods of Realization of the Project	44
<i>I.A. GERASIMOVA, V.V. MILKOV</i>	Genesis of the Rationality in the Old Russian Book: from the Sensual Image to the Abstract Concept	52
<i>M.R. BURGETE AYALA</i>	The Conquest of the New World: The Conflict of Civilizations – the Conflict of Rationalities?	63
<i>N.A. KANAIEVA</i>	Indian Tradition of Rationality	73

PHILOSOPHY OF THE ARTIFICIAL WORLD

Electronic Culture:

Problems and Prospects ■

<i>L.V. BAEVA</i>	The Development of E-Culture and Differentiation of the Modern Social Sciences and Humanities	83
<i>G.L. TULCHINSKII (Saint Petersburg)</i>	Digitalization and Socio-cultural Engineering	100

FOREIGN PHILOSOPHY. MODERN VIEW

Historical and Philosophical Excursion ■

<i>J.E. HACKETT (Savannah, USA)</i>	Continuities of Pragmatism, Settling Metaphysical Disputes and the Analytic-Continental Divide. Part II	109
-------------------------------------	---	-----

PHILOSOPHICAL DISCUSSION

<i>I.N. SIZEMSKAYA</i>	On the Subject of Social Philosophy	123
<i>V.G. FEDOTOVA</i>	Two Ways of Constructing Social Philosophy	129
<i>A.V. PAVLOV</i>	Social Philosophy and Interdisciplinarity	131
<i>B.V. PODOROGA</i>	Three Conditions of Contemporary Social Philosophy Criticism	135
<i>A.A. PISAREV</i>	Under the Sign of Finitude: Social Philosophy as Empirical Philosophy	140
<i>V.P. VERYASKINA</i>	The Subject of Social Philosophy in the Context of Contemporary Challenges	144
<i>G.Yu. KANARSH</i>	Social Philosophy as Problem-Oriented Knowledge	147
<i>A.I. ZYGMONT</i>	From Social Sciences to Philosophy and Back Again	151
<i>A.E. ZYRYANOV</i>	Fear as an Object of Social Philosophy	155

■

Contents	160
----------	-----