



# ЧЕТОВЕК

6°2023



FL. BOETIO

# ЧЕЛОВЕК

2023. Том 34, номер 6

Научный журнал

Учредители: Российская академия наук, Институт философии Российской академии наук

Издатель: Российская академия наук

Журнал основан И.Т. Фроловым в 1990 году

Главный редактор Р.Г. Апресян\*

Редакционная коллегия

С.С. Аванесов (Великий Новгород), К.В. Анохин (Москва), Т.В. Артемьева (Санкт-Петербург),  
И.Е. Гарбер (США), Ф.И. Гиренок (Москва), А.С. Десницкий (Москва), В.В. Знаков (Москва),  
А.Б. Каменский (Москва), О.А. Кривцун (Москва), Е. Намли (Швеция),  
З.В. Островская (отв. секретарь, Москва), Н.Е. Покровский (Москва),  
Н.С. Розов (Новосибирск), Ю.В. Синеокая (Москва), М.В. Фаликман (Москва),  
А.Н. Фатенков (Нижний Новгород), О.В. Федорова (Москва),  
П. Чичовачки (США), М.М. Шахнович (Санкт-Петербург)

Редакционный совет

А.А. Гусейнов (Москва), Д.Э. Гаспарян (Москва), В.С. Диев (Новосибирск),  
Г.В. Каковкин (Москва), А.П. Козырев (Москва), О.В. Попова (Москва),  
А.В. Смирнов (Москва), А.П. Скрипник (Саров),  
Т.В. Черниговская (Санкт-Петербург), Г.Б. Юдин (Москва)

Периодичность: 6 раз в год

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

\*Включен Министерством юстиции РФ в реестр иностранных агентов.



© Российская академия наук, 2023  
© Институт философии РАН, 2023  
© Редколлегия журнала «Человек»  
(составитель), 2023

# CHELOVEK

The Human Being

2023. Volume 34, Number 6

---

Scholarly journal

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

Publisher: Russian Academy of Sciences

Journal founded by Ivan T. Frolov in 1990

Editor-in-chief — Ruben Апресян

## Editorial Board

Anokhin K. (Kurchatov Institute, Moscow), Artemyeva T. (Herzen State Pedagogical University of Russia, Saint Petersburg), Avanesov S. (Yaroslav-the-Wise State University, Velikiy Novgorod), Cicovacki P. (College of the Holy Cross, USA), Desnitsky A. (Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow), Falikman M. (Higher School of Economics, Moscow), Fatenkov A. (Nizhny Novgorod State University, Nizhny Novgorod), Fedorova O. (Lomonosov Moscow State University, Moscow), Garber I. (Saratov State University; Harvard University, USA), Girenok F. (Lomonosov Moscow State University, Moscow), Kamensky A. (Higher School of Economics; Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities, Moscow), Krivtsun O. (Research Institute of Theory and History of Fine Arts, Russian Academy of Arts, Moscow), Namlı E. (Uppsala University, Sweden), Ostrovskaya G. (Executive Secretary, *journal Chelovek/The Human Being*, Moscow), Pokrovsky N. (Higher School of Economics; Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences, Moscow), Rozov N. (Novosibirsk State University, Novosibirsk), Shakhnovich M. (St. Petersburg State University, Saint Petersburg), Sineokaya Yu. (Russian Academy of Sciences, Moscow), Znakov V. (Institute of Psychology, Russian Academy of Sciences, Moscow)

## Editorial Council

Guseynov A. (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), Gasparyan D. (Higher School of Economics, Moscow), Diev V. (Novosibirsk State University, Novosibirsk), Kakovkin G. (Independent Researcher, Moscow), Kozyrev A. (Lomonosov Moscow State University, Moscow), Popova O. (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), Smirnov A. (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), Skripnik A. (National Research Nuclear University MEPhI; Sarov Institute of Physics and Technology, Sarov), Chernigovskaya T. (St. Petersburg State University, Saint Petersburg), Yudin G. (The Moscow School of Social and Economic Sciences)

Frequency: Bi-monthly

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

© Russian Academy of Sciences, 2023

© Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 2023

© Chelovek/The Human Being Editorial Board (compilation), 2023

# СОДЕРЖАНИЕ

## ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

*А.В. Гасилин*

**Включать или исключать? Проблема наблюдателя  
в культурной и аналитической антропологии ..... 7**

*Р.С. Платонов*

**Антропологический поворот этики добродетели:  
реактуализация этики Аристотеля  
во второй половине XX века ..... 28**

*Т.Г. Шейнов*

**Философские категории Античности в дискуссиях  
о реабилитации политики:  
антропологический смысл гражданской дружбы ..... 48**

## СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

*Е.В. Введенская*

**Трансформация взаимоотношений врача и пациента:  
от биоэтики к робоэтике ..... 65**

*А.А. Воронин*

**Коммуникативная природа спорта ..... 84**

*Д.С. Быльева*

**Виртуализация беременности: игра и реальность ..... 100**

## ВРЕМЕНА. ПРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

*К.В. Бандуровский*

**«Вспомни, что ты — человек»: о становлении категории  
«личность» в трудах Мосса и Боэция ..... 120**

## ВСПОМИНАЯ ОБ УШЕДШЕМ

*Л.А. Резниченко*

**К 80-летию Б.Г. Юдина ..... 142**

*Г.Б. Степанова*

**Разработка основ гуманитарной экспертизы в России:  
история и методология ..... 148**

## **СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ**

*О.А. Коваль, Е.Б. Крюкова*

**Кризис общности и перспективы его преодоления.**

**Уроки Арендт и Камю ..... 161**

*А.Р. Апресян*

**Искусственный интеллект и экспертиза**

**художественных произведений: математическая точность**

**против искусствоведческого опыта ..... 178**

**Указатель статей, опубликованных в 2023 году ..... 184**

**Информация для авторов ..... 186**

# CONTENTS

## THE PHILOSOPHY OF THE HUMAN BEING

*A.V. Gasilin*

**To Include or to Exclude? The Problem of the Observer  
in Cultural and Analytical Anthropology ..... 7**

*R.S. Platonov*

**The Virtue Ethics Anthropological Turn: Reactualization  
of Aristotle's Ethics in the Second Half of the 20<sup>th</sup> Century ..... 28**

*T.G. Sheynov*

**Philosophical Categories of Antiquity in Debates  
on the Rehabilitation of Politics:  
The Anthropological Meaning of Civic Friendship ..... 48**

## SOCIAL PRACTICES

*E.V. Vvedenskaya*

**Transformation of the Physician-patient Relationship:  
From Bioethics to Roboethics ..... 65**

*A.A. Voronin*

**The Communicative Nature of Sports ..... 84**

*D.S. Bylieva*

**Virtualization of Pregnancy: Game and Reality ..... 100**

## TIMES. MORALS. CHARACTERS

*K.V. Bandurovskiy*

**“Remember that You are a Human Being”:  
On the Formation of the Category of the Personality  
in the Works of Mauss and Boethius ..... 120**

## REMEMBERING THE PAST

*L.A. Reznichenko*

**To the 80<sup>th</sup> Anniversary of Boris Yudin ..... 142**

*G.B. Stepanova*

**Development of the Foundations of Humanitarian  
Expertise in Russia: History and Methodology ..... 148**

---

## **SYMBOLS. VALUES. IDEALS**

*O.A. Koval, E.B. Kriukova*

**The Crisis of Community and the Chances for Recovery.  
What Arendt and Camus Can Teach Us ..... 161**

*A.R. Apresyan*

**Artificial Intelligence in the Field of Expertise Against Art  
History Experience ..... 178**

**Articles Published in 2023 ..... 184**

**Information for Authors ..... 184**

---

# ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

---

DOI: 10.31857/S023620070029302-9

©2023 А.В. ГАСИЛИН

## ВКЛЮЧАТЬ ИЛИ ИСКЛЮЧАТЬ? ПРОБЛЕМА НАБЛЮДАТЕЛЯ В КУЛЬТУРНОЙ И АНАЛИТИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ



**Гасилин Андрей Викторович** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт научной информации по общественным наукам РАН. Российская Федерация, 117418 Москва, Нахимовский проспект, 51/21.  
ORCID: 0000-0003-2271-0399  
gasilin@inion.ru

*Аннотация.* В статье проводится сравнительный анализ основных методов полевой и аналитической антропологии в контексте проблемы наблюдателя. С одной стороны, выявляются основные теоретические установки и цели включенного наблюдения как основного метода полевой антропологии, выявляется общая логика его эволюции. Предпосылки формирования метода включенного наблюдения рассматриваются на материале полевых дневников Бронислава Малиновского. Констатируется значительное влияние западной литературной традиции на позицию «включенного наблюдателя», а также принципиальная «исключенность» антрополога из социокультурного контекста на ранней стадии развития метода ввиду имплицитного наличия в перспективе исследователя колониальной установки. Подчеркивается, что по мере развития метода включенного наблюдения коммуникативная составляющая увеличивается, что приводит к полноценному «включению» исследователя в целевую социокультурную среду. Далее устанавливается роль метода «исключенного наблюдения» в рамках аналитической антропологии.



С этой целью анализируется противопоставление включенного и исключающего типов наблюдения в аналитической антропологии Валерия Подороги, подчеркивается значительное влияние на последнюю феноменологической традиции. Проводится анализ примеров, приведенных в методологической работе «Антропограммы» (2017). В заключительной части рассматриваются как декларативные различия обоих методов, так и сущностные сходства, в частности весомая литературная составляющая обоих подходов, не позволяющая рассматривать их в качестве строго научных, номотетических, но дающая возможность причислить их к роду идеографических методов. В качестве существенной характеристики антропологического опыта в обоих случаях выявляется наличие значительной социокультурной дистанции между исследователем и предметом исследования. Намечаются возможности синтеза обоих подходов путем разведения фаз антропологического исследования: полевого исследования и архивной работы. Выявляется эвристический потенциал метода исключающего наблюдения при выявлении структурных особенностей рассматриваемых общностей путем феноменологического анализа.

*Ключевые слова:* Малиновский Б., Подорога В.А., социальная антропология, философская антропология, аналитическая антропология, наблюдение, методология, художественная литература, феноменология, сравнительный анализ.

**Ссылка для цитирования:** Гасилин А.В. Включать или исключать? Проблема наблюдателя в культурной и аналитической антропологии // Человек. 2023. Т. 34, № 6. С. 7–27. DOI: 10.31857/S023620070029302-9

**Б**удучи одним из фундаментальных методов исследования, известным еще с Античности, *наблюдение* получает новое прочтение в качестве именно *научного* метода по мере выделения этнологии и антропологии в качестве отдельных научных дисциплин. Так, если в классическом естествознании фигура наблюдателя традиционно была свободна от социокультурной нагруженности, — до XIX века этническая, религиозная, политическая принадлежность ученого, как правило, не рассматривались как факторы, оказывающие влияние на результаты его исследования, — уже в рамках колониальной этнографии национальная и культурная принадлежность исследователей стали играть ключевую роль, во многом определяя методы, задачи и, как следствие, плоды исследовательской работы.

Так, антрополог конца XIX — начала XX века, как правило, воспринимавшийся аборигенами в качестве представителя колониальной администрации, явно или неявно утверждающий превосходство европейской культуры и универсальную значимость

категориального аппарата своей дисциплины, иначе интерпретировал местные обычаи и культурные артефакты, нежели это делает современный неевропейский антрополог, имеющий в своем арсенале множество междисциплинарных методов и описывающий рассматриваемые культурные реалии с использованием довольно экзотических по традиционным меркам категориальных систем<sup>1</sup>.

Это новое расширение классической проблемы наблюдателя, введение ее в социальный, культурный и политический контекст, значительно усложняет положение современного антрополога, заставляя его рефлексировать не только о мере своей беспристрастности и способности выделить специфику рассматриваемых культурных реалий, но и о собственной политической позиции и социальном статусе, а также о том влиянии, которое оказывает его исследование на жизнь рассматриваемых исследуемых общностей. Таким образом, в постнеклассической (В.С. Степин) антропологии наблюдение лишается исходной картезианской «ясности», в корне меняя свой смысл в зависимости от культурного контекста, эпистемологической рамки и не в последнюю очередь политической установки исследователя.

Кроме того, существует антагонизм между классической этнографией, мыслящей себя культурологическим ответвлением исторических наук, с одной стороны, и крупным кластером современных антропологических теорий, строящихся на понятийном аппарате акторно-сетевой теории (Б. Латур, Дж. Ло), использующих наработки структурной лингвистики (К. Леви-Стросс, Ж. Лакан) и уравнивающих онтологический статус субъекта и объекта исследования, с другой. В основе данного антагонизма, на наш взгляд, лежит принципиально разный подход к фигуре наблюдателя. Если классическая этнография в принципе не склонна проблематизировать его статус, предпочитая опираться на стандарты естественных наук, где пресловутую «научную объективность» не принято завычивать, а эпистемологическая дистанция между субъектом и объектом выступает базовым условием научного исследования, то в рамках «новых антропологий», выросших на почве постгуманизма, традиционная эпистемологическая диспозиция оказывается отнюдь не такой бесспорной: постулируемая в рамках этих течений возможность *мыслить иное из перспективы иного* лишает

А.В. Гасилин  
Включать или  
исключать? Про-  
блема наблю-  
дателя в куль-  
турной и ана-  
литической  
антропологии

<sup>1</sup> Вспомним, например, призыв современного бразильского антрополога Эдуарду Вивейруша де Кастру отказаться от претендующих на универсальность европейских онтологий в пользу онтологий индигенных народностей, высказанный им в программной работе «Каннибальские метафизики» [Viveiros de Castro, 2009].

наблюдателя субстантивной основы, превращая в посредника-балансера, одновременно включенного во множество разнотипных сред и гетерогенных сетей обмена: языковых, политических, социальных, экономических, межвидовых и пр.

Наиболее ярко, на наш взгляд, обозначенный антагонизм проявляется в противопоставлении двух антропологических методов: классического метода включенного наблюдения, сформулированного Брониславом Малиновским в рамках полевой антропологии еще в начале XX века, и философского метода исключенного наблюдения, разработанного Валерием Подорогой в рамках его проекта аналитической антропологии. Оппозиционность этих исследовательских установок проявляется уже в их названии, где исключение и включение ассоциируются с базовыми логическими операциями, причем объектом этих операций выступает не совокупность некоторых элементов, а сам субъект познания.

Заметим, что задуманный нами сравнительный анализ методов включенного и исключенного наблюдения, призванный выявить базовые посылки и возможные пути разрешения указанного антагонизма, с самого начала сталкивается с рядом сложностей.

Первая сложность заключается в значительной временной дистанции, которая разделяет Малиновского и Подорогу: если рассматриваемые работы Малиновского относятся к первым десятилетиям XX века, то методологические работы Подороги были написаны почти на столетие позже. Чтобы частично компенсировать этот разрыв, мы рассмотрим метод включенного наблюдения не сам по себе, а как некую исследовательскую установку, претерпевшую к нашему времени значительную трансформацию.

Вторая сложность заключается в фактическом отсутствии функционального определения метода исключенного наблюдения даже в работах Подороги, претендующих на статус методологических. Вопреки явной дидактической риторике «Антропограмм», Подорога избегает четких формулировок или введения строгих правил исследовательской работы. Это обстоятельство вынуждает нас заняться реконструкцией данного метода, с одной стороны, опираясь на тексты самого Подороги, посвященные проблеме исключенного наблюдения, а с другой — используя в качестве антипода метод включенного наблюдения.

Третья сложность заключается в видимой «несоразмерности» рассматриваемых подходов, так как исследовательские методы Малиновского традиционно принадлежат «ведомству» социальной и культурной антропологии, а методы Подороги — антропологии философской. Подобный междисциплинарный переход всегда рискован, так как решившийся на него исследователь рискует оказаться под огнем критики сразу с обеих сторон. Это

обстоятельство заставляет нас твердо держаться довольно узкого фарватера, в котором исследовательские проекты Малиновского и Подороги обнаруживают явное пересечение — это область полевых заметок. Исследователям творчества Валерия Подороги хорошо известна его страсть к различного рода биографическим материалам, на основе которых он составляет свои «антропограммы», а историки культурной антропологии отмечают страсть Малиновского к ведению дневников. Это «совпадение» подвигло нас выбрать дневники Малиновского в качестве «места встречи» обоих методов.

Используя популярный психологический лексикон в качестве метафоры, можно сказать, что в нашем исследовании исключенный наблюдатель представляется своеобразным «альтер-эго» включенного наблюдателя, и особенности последнего выявляются через специфику первого. Эта «методологическая диалектика», в рамках которой один метод проясняется и уточняется посредством своей альтернативы, а последняя проблематизируется в ходе этого противопоставления, лишаясь исходной ясности и обнаруживая новые возможности для собственного применения, может быть, как нам кажется, весьма продуктивной.

## Эволюция «включенного наблюдения»

Родоначальником и популяризатором «включенного наблюдения» в качестве научного метода принято считать Бронислава Малиновского, этнолога-новатора, противопоставившего свой коммуникативный подход господствовавшим в конце XIX — начале XX веков методам исследования локальных культур, известным под зонтичным термином «верандной этнографии»<sup>2</sup>. Последняя отличалась предвзятым отношением исследователей к изучаемым культурам: типичный «верандный этнограф» был скорее представителем колониальной администрации, нежели ученым в строгом смысле слова. Наблюдая за местным населением с безопасного расстояния, из тени собственной веранды, он имел лишь самое поверхностное представление о нравах и обычаях изучаемых народов, смысл многих наблюдаемых феноменов либо полностью ускользал от него, либо получал поверхностную, предвзятую трактовку. Бронислав Малиновский был одним

А.В. Гасилин  
Включать или  
исключать? Про-  
блема наблю-  
дателя в куль-  
турной и ана-  
литической  
антропологии

<sup>2</sup> Термин «верандная этнография» или «диванное теоретизирование» является отсылкой к известному призыву Б. Малиновского к антропологам «выйти из тени веранды», чтобы наблюдать повседневную жизнь своих респондентов, выйти из своих кабинетов к людям.



Бронислав Малиновский (1884–1942)

из первых профессиональных антропологов, поставивших перед собой амбициозную задачу — преодолеть эту культурную и эпистемологическую дистанцию, войдя в тесный контакт со своими респондентами. Метод «включенного наблюдения», предложенный Малиновским в качестве альтернативы господствовавшим в то время приемам этнографического исследования, предполагал максимальную интеграцию исследователя в изучаемую культурную среду: под «включением» предполагалось прежде всего предотвращение фрагментации и деконтекстуализации полученных материалов, сохранение их «органической целостности» и культурной специфики, повышение детализации и адекватная передача исходных смыслов.

Этот «революционный» призыв Малиновского в свое время вдохновил не одно поколение антропологов, превратив некогда кабинетную специальность в полную приключений и опасностей научную профессию, соперничающую по степени экстремальности с профессией журналиста или исследователя морских глубин. Впрочем, после публикации в 1967 году полевых дневников самого Малиновского, переизданных в 1988 году под названием «A diary in the strict sense of the term», его авторитет в качестве канонического «включенного наблюдателя» заметно снизился.

Из дневников стало ясно, что, будучи апостолом коммуникативного подхода, нацеленным на активное взаимодействие с представителями исследуемых культур, Малиновский испытывал значительные трудности в реализации этой установки на практике. В частности, в дневниках мы обнаруживаем многочисленные свидетельства разочарования, раздражения и обиды на респондентов, которых исследователь ловит на лицемерии и лжи.

Неустранимую дистанцию между Малиновским и «аборигенами» задают и его принадлежность к британской колониальной администрации, и специфический «богемный» образ жизни, в котором общение с респондентами занимает лишь сравнительно небольшое время, и целый букет телесных и психических недомоганий, затрудняющих полноценное участие исследователя в жизни интересующих его общин. Американский антрополог Раймон Фёрс отмечает, что дневники Малиновского можно рассматривать в качестве свидетельства особого рода одиночества антрополога: *«...в окружении людей, которые вам нравятся и которые охотно вас терпят, но при этом не имеют ни малейшего представления о том, кто вы <...> есть только один человек, который может начать понимать, что вы чувствуете, и это вы сами»* [Malinowski, 1989: XXVI]. Действительно, чувство одиночества пронизывает полевые дневники Малиновского, заставляя задуматься о вынужденно маргинальном статусе полевого антрополога, исполненного чувством отчуждения и неукорененности, обнаруживающего в себе черты инаковости для обеих культур — и той, которая выступает предметом изучения, и своей собственной. Это промежуточное положение антрополога схоже с ситуацией вынужденных мигрантов, утративших связь со своей культурой, но не способных вполне интегрироваться в культуру принимающей стороны.

В то же время при чтении дневников Малиновского бросается в глаза одна любопытная особенность. Однообразные, откровенно скучные фрагменты с описанием ежедневной рутины чередуются у него с необычайно яркими, не лишенными художественной образности описаниями ландшафтов. Приведем типичную зарисовку: *«На западе — алые пятна на темном затуманенном небе, странно мрачном, словно румянец на болезненном лице, отмеченном смертью»* [Malinowski, 1989: 39]. Или в другом месте: *«Тихая бухта обрамлена изогнутыми ветвями мангровых деревьев, которые отражаются в зеркале воды. Пурпурное зарево на западе проникло в пальмовую рощу, окрасив выжженную траву своим пламенем, мягко скользя по темному сапфиру воды»* [ibid.: 10]. В этих художественных зарисовках чувствуется сильное влияние приключенческой литературы того времени, для которой было

А.В. Гасилин  
Включать или  
исключать? Про-  
блема наблю-  
дателя в куль-  
турной и ана-  
литической  
антропологии

характерно сочетание остросюжетной драмы с вычурными описаниями ярких экзотических пейзажей, пленяющих воображение европейского читателя. Из дневника узнаем, что, помимо сугубо профессиональной литературы, Малиновский во время экспедиции зачитывается «Простыми рассказами с гор» Р. Кипплинга [Malinowski, 1989: 90]. Произведения Кипплинга, несомненно, оказали сильное влияние на стиль письма Малиновского, в котором сохраняются все колониальные дихотомии (вроде «цивилизованный человек — дикарь», «обыденность — экзотика», «развитая западная культура — восточное традиционное общество», «научное знание — религиозная вера»).

На ярком, подчеркнуто литературном фоне довольно блекло выглядят заметки, непосредственно касающиеся исследовательской работы. Акты взаимодействия с представителями коренных народов описываются скупым языком, часто в негативном ключе. В одном месте автор пишет: *«Я пожалел, что не взял с собой табак и конфеты, это затрудняло общение с местными»* [Malinowski, 1989: 12]. Налицо очевидное свидетельство полного отсутствия доверия между исследователем и респондентами: любая информация выступает предметом купли-продажи. В другом признается: *«Я (1) довольно мало общаюсь с дикарями на месте и наблюдаю их недостаточно, и (2) я не говорю на их языке. Эту последнюю преграду будет весьма трудно преодолеть, хотя я пытаюсь выучить моту»* [ibid.: 13]. Даже фрагменты, в которых автор делится впечатлениями о жизни изучаемых племен, выглядят гораздо сдержанней и суше, чем многочисленные описания пейзажей: *«В понедельник я пошел в деревню и пытался поработать, было нелегко. Вечером присутствовал на собрании старейшин в Миссионерском доме (Mission House). Во вторник вечером смотрел танцы. Очень впечатлен. Темная безлунная ночь. При свете костров толпа дикарей, некоторые из которых в перьях и с белыми нарукавниками, — все в ритмичном движении»* [ibid.: 27]. В целом обращает на себя внимание общая поверхностность взгляда исследователя, его неспособность по-настоящему включиться в контекст ввиду плохого знания языка и существенной культурной дистанции. Даже описанные в дневнике эпизоды общения производят впечатление затрудненной коммуникации, как будто исследователю каждый раз приходится с трудом продирааться не только через языковой барьер и естественную недоверчивость «аборигенов» по отношению к белому человеку, но и собственное отвращение к «примитивным» чертам исследуемых народностей и нелицеприятным особенностям их культуры.

Зафиксируем два важных вывода из вышеизложенного. Во-первых, дневники Малиновского свидетельствуют о значительной

дистанции между декларируемой коммуникативной установкой исследователя, с одной стороны, и реальным опытом коммуникации, с другой. Провозглашенный «уход из тени веранды» в его случае так и не случился, или, по крайней мере, не был реализован в полной мере. Во-вторых, сам ракурс наблюдения во многом задавался мировосприятием, сложившимся в рамках колониальной литературы того времени, как научной, так и художественной. Взгляд Малиновского нацелен на поиск «экзотики», причем сама дихотомия обыденность/экзотика сложилась под сильным влиянием приключенческой литературы. Как следствие, исследователь упускает из виду огромный пласт сугубо обыденных явлений, в значительной степени проясняющих смысл происходящего. Его наблюдение — это все еще наблюдение колонизатора, рассматривающего свой предмет как источник ресурсов, падкого до «редкостей» и пренебрегающего тем, что он считает следствием нехватки цивилизованности.

Колониальная установка пронизывает отнюдь не только дневники Малиновского — просто здесь она проявляется наиболее ярко. Даже обращаясь к сугубо методологическим работам этого исследователя, например к обширной статье «Научные принципы и методы исследования культурного изменения», в которой Малиновский излагает основы функционального анализа, мы обнаруживаем те же самые дихотомии: «белые и черные», «европейцы и аборигены», «прогрессивное и реактивное». Причем все «прогрессивное» неизменно оказывается на стороне европейцев, а все «реактивное» — на стороне исследуемых племен. Колониальный снобизм пронизывает весь этот текст, несмотря на видимую нейтральность заявленных целей: детально изучить традиционные институты трайбов и устранить возможные конфликты между интересами белого и черного человека. Похоже, Малиновский сам не замечает, что, закладывая в основу своих методологических построений упомянутые выше бинарные оппозиции, он неизменно играет на стороне белого завоевателя, использующего знаменитое бэконовское «Знание — сила» в качестве инструмента колонизации.

Противоречивость позиции Малиновского особенно заметна в контексте дальнейшей эволюции метода «включенного наблюдения», претерпевшего значительную трансформацию в последующие десятилетия. Констатируя неудачу упомянутого исследователя в реализации принципа «включения», мы не можем тем не менее говорить о неэффективности самого метода. История антропологии знает ряд успешных проектов, эффективно реализовавших этот принцип и плодотворно его дополнивших. В качестве примера можно привести метод «насыщенного описания»

А.В. Гасилин  
Включать или исключать? Проблема наблюдателя в культурной и аналитической антропологии



(thick description), предложенный американским антропологом Клиффордом Гирцем (1926–2006). Согласно Гирцу, насыщенное описание предполагает глубокое понимание взаимоотношений и смыслов, которые закладываются в те или иные действия и отношения внутри исследуемой группы. Насыщенное описание — это герменевтика культурных текстов (причем действия респондентов также рассматриваются в рамках нарративного подхода), в ходе которой смысл реконструируется в многочисленных контекстах — экономических, политических, религиозных, семейных и т.п. Важнейшим условием подобной деконструкции является глубокое погружение антрополога в языковую среду исследуемой общности, детальное изучение существующих в нем иерархических, экономических, политических и прочих социальных отношений, налаживание межличностных связей и апроприация определенных социальных функций. Другой, менее конвенциональный пример успешного «включенного наблюдения» — проект гонзо-журналистики известного американского писателя Хантера Томпсона (1937–2005). В частности, его исследование локальной субкультуры американских байкеров, описанное в бестселлере «Ангелы ада» (1967), является, на наш взгляд, ярким примером успешно реализованного включенного наблюдения. В ней исследователь не только демонстрирует глубокое знакомство с системой ценностей, политической позицией, сленгом и повседневными практиками рассматриваемой группы, но и выступает активным ее участником, фактически нивелируя дистанцию между субъектом и объектом исследования. И хотя Хантер Томпсон не был профессиональным антропологом и был далек от академической среды, его исследование, несомненно, внесло огромный вклад в изучение американской контркультуры.

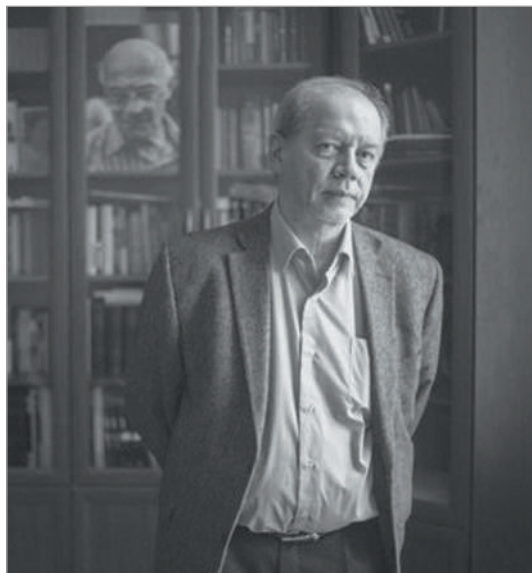
Конечно, это не единственные примеры успешной реализации метода включенного наблюдения, но уже их достаточно, чтобы выделить важную его особенность. Включенное наблюдение — это не столько теоретическая рамка, сколько социальная и этическая установка исследователя, предполагающая крайне внимательное и уважительное отношение к исследуемым общностям. Основные характеристики этого метода — максимальная «включенность» наблюдателя в рассматриваемую культуру, выбор в пользу коммуникативного подхода, отказ от сугубо описательного, отказ от некой эпистемологической целостности исследовательской позиции в пользу нарративной децентрализации. Результаты применения этого метода практически никогда не могут быть сведены к некоторым объективным закономерностям, всегда сохраняя специфику конкретных полевых ситуаций и индивидуальный почерк исследователя. В этом плане включенное наблюдение выступает

образцовым идеографическим методом, если использовать старую неокантианскую классификацию.

## Феноменология исключенного наблюдения Валерия Подороги

Первые упоминания метода «исключенного наблюдения» появляются в работах Валерия Подороги в ходе осмысления теоретических оснований его авторского проекта аналитической антропологии. Значительное влияние на формирование данного подхода оказали, с одной стороны, представители французской постструктуралистской традиции (Ж. Деррида, М. Фуко, Р. Барт, Ж.-Ф. Лиотар) с их особым вниманием к дискурсивным аспектам, с другой — метод феноменологической редукции Эдмунда Гуссерля. Именно феноменологическое «эпохе» и сопутствующую ему критику «естественной установки» Подорога использует в качестве основы для своего «исключенного наблюдения». Очарованный глобальностью гуссерлевской исследовательской программы Подорога интерпретирует феноменологическую редукцию в духе, свойственном представителям экзистенциальной традиции (Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер), зачастую гипостазируя результаты собственных наблюдений, облакая их в яркие литературные формы. Конструирование фигуры «исключенного наблюдателя» осуществляется на пограничной земле между философией и литературой прежде всего через осмысление практик письма и чтения. Подорога-читатель использует сугубо личный телесный опыт для построения феноменологии чтения, различая его режимы, — быстрое, сверхбыстрое, сверхмедленное [Подорога, 2017а: 21–24]. Подорога-писатель обнажает чужие авторские приемы, следуя принципам формальной школы, изобретая свои собственные — направленные на захват читательского внимания, ускорение или замедление ритма чтения, генерацию различного рода пауз и разрывов, в которых собственно и возникает эффект «исключения» [Гасилин, 2021: 99]. На пересечении двух дискурсивных планов — плана письма и плана чтения — возникает особый биографический субъект. Исключенный наблюдатель обрывает дискурсивной плотью и, не будучи полноценным субъектом повествования, тем не менее оказывается необходимым условием его производства. Впечатляющие философско-литературные портреты Федора Достоевского [Подорога, 2006], Андрея Белого [Подорога, 2011], Франца Кафки [Подорога, 2020b], Фридриха Ницше [Подорога, 2021b], созданные Подорогой, — выступают одновременно и элементами его собственного Произведения — исключительно

А.В. Гасилин  
Включать или  
исключать? Про-  
блема наблю-  
дателя в куль-  
турной и ана-  
литической  
антропологии



Валерий Подорога (1946–2020)

авторского исследовательского проекта, вместе с тем претендующего на междисциплинарную теоретическую значимость.

В отличие от Малиновского, литературоцентричность проекта Подороги — сознательная исследовательская установка. Впрочем, сам термин «литература» Подорога трактует крайне широко. В его определении литература предстает как *«...определенным образом организованный язык, чья функция всегда одна — гарантировать нам переживание СМЫСЛА (жизни), не отражать или производить, а именно создавать, конструировать, “творить”»* [Подорога, 2017а: 12]. Литературоцентричность метода Подороги, с одной стороны, задает специфику его подхода, с другой — накладывает на него серьезные ограничения. Ведь если жизненный опыт рассматривается исключительно в контексте литературы, то познание действительности в конце концов превращается в литературоведение, исходный феноменологический пафос «исключенного наблюдения» утрачивается, так как в феноменологии существует довербальный слой переживания, который выходит за рамки языкового выражения. Более того, существуют формы языковой активности, которые при всем желании нельзя включить в сферу литературы. В качестве примера можно привести машинные языки, которые служат для «создания, конструирования, творения» реальности (в случае так называемой «виртуальной реальности» — в буквальном смысле), но при этом не имеют никакого отношения к литературе в ее классическом понимании. Таким образом, сфера так называемого «первобытного мышления»

(Л. Леви-Брюль) и сфера мышления сугубо «машинного» остаются за рамками исследовательского проекта Подороги. И несмотря на многочисленные отсылки Подороги к архаичному миру примитивных культур, с одной стороны, и нечеловеческому миру машин, с другой, его собственный нарратив остается преимущественно европо- и антропоцентричным.

Проявив общий контекст, обратимся непосредственно к понятию «исключенного наблюдения». В качестве отправной точки может служить уже упомянутая оппозиция включения/исключения, которая у Подороги присутствует совершенно явным образом. Приведем объемный фрагмент из «Антропограмм»:

*«Возжу два наблюдения: включенное и исключаящее. Первое, наблюдение включенное, достаточно широко используется антропологической (этнологической), социологической литературе (например, у К. Леви-Стросса и П. Бурдьё) и особенно в феноменологическом конструировании объектов (реального) (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Н. Гартман, Р. Ингарден, М. Дюфен). Второе, наблюдение исключаящее, — это такое наблюдение, которое освобождается от всякой миметической достоверности и переходит к наблюдению/исследованию, которое более не служит ничему тому, чем так богаты литературные памятники (мифы и мораль), ритуалы, “рассказы” и идеология, имперская политика и другая культурная или революционная политика). Я бы определил ход такого наблюдения как миметическое эпохэ, что-то похожее на операцию феноменологической редукции, правда, строится она иначе. Мы не ставим целью “заключить в скобки” весь мир, чтобы потом посмотреть, как его структурирует “чистое сознание”, и после этого вернуть все на свои места. Исключаящее наблюдение вводит такие различия, которые не предполагают наличия сознания (ни “чистого”, ни “само-сознающего”). Это наблюдение, которое не наблюдает себя, а есть то, что оно наблюдает, но так, что не имеет к нему никакого отношения» [Подорога, 2017а: 113].*

Последнее замечание способно привести в замешательство даже человека, хорошо знакомого с западной метафизической традицией, а сторонника логического позитивизма — и вовсе усомниться в осмысленности предложенной формулы. Странное субстанционирование «наблюдения» в качестве отдельного актора, превращение его в полноценного субъекта действия и последующая манипуляция с активным и пассивным залогом этого фиктивного грамматического субъекта кажутся простой игрой слов, вроде известной шутки из «Алисы в Стране Чудес», в которой местоимение «это» из фразы «...архиепископ Кентерберийский

А.В. Гасилин  
Включать или исключать? Проблема наблюдателя в культурной и аналитической антропологии

*нашел это весьма разумным» [Кэрролл, 1990: 26] внезапно превращается в слово-загадку.*

Впрочем, если отказаться от наивного прочтения и интерпретировать эту формулу в контексте феноменологического принципа интенциональности, согласно которому ключевым свойством человеческого сознания является его направленность на свой объект, осмысленность высказывания становится очевидной. Явным образом дистанцируясь от метафизических коннотаций понятия «сознание», Подорога предпочитает говорить о более универсальном «наблюдении», констатируя, что наблюдение может быть описано через свой предмет, в то же время с предметом не совпадая. Мнимое отсутствие отношения, которое изрядно сбивает читателя с толку, так как речь, очевидно, идет как раз об отношении, следует интерпретировать как констатацию наличия дистанции между наблюдением как актом чистого восприятия и наблюдением как предметом феноменологического интереса.

Чтобы разобраться в нюансах указанной дихотомии, обратимся к примерам «исключающего наблюдения», которые Подорога приводит в тех же «Антропограммах». Речь идет о «Московском дневнике» Вальтера Беньямина, «Империи знаков» Ролана Барта и «Америке» Жана Бодрийера. Подорога обнаруживает определенное родство в эпистемологической установке всех трех упомянутых исследователей, позволяющее говорить об их «исключенности» в отношении предмета исследования: *«Чего каждый из наших “антропологов” был лишен, так это возможности понимания изнанки семиотического процесса, собственно человеческого присутствия в чужой культуре. Другими словами, они наблюдали не то, что есть другая культура, а то, как она может быть переведена в универсальные знаковые системы Запада, которые могут интерпретироваться наблюдателем» [Подорога, 2017а: 20].*

Заметим, что представленную здесь характеристику с тем же успехом можно было бы применить к описанному выше опыту Бронислава Малиновского. Принципиальная неспособность пионера полевой антропологии *«понять изнанку семиотического процесса и интегрироваться в чужую культуру»* делает его скорее исключенным наблюдателем, нежели включенным, вопреки его собственному желанию. Более того, Подорога констатирует внутреннюю противоречивость самой исследовательской установки включенного наблюдателя, замечая, что *«...наблюдатель, так и остается чужаком — чужим тому, что он видит, испытывает, понимает, т.е. не имеет “места” в том, что наблюдает. Дистанцируясь от того сообщества, которое он наблюдает, этнолог вместе с тем пытается понять принципы его организации*

*изнутри, оставаясь между тем всегда во внешней позиции: его стратегия понимать, но не вмешиваться»* [Подорога, 2017а: 119].

Вернемся к трем примерам, приведенным Подорогой. В каждом из рассмотренных случаев отмечается отсутствие даже стремления условных «антропологов» реконструировать собственные правила семиозиса в пространстве чужой культуры. Вместо этого создается сугубо авторский образ рассматриваемых культурных реалий, «литературная онтология». В случае В. Беньямина — это образ зимней нэпмановской Москвы, подчеркнута лубочной, заполненной какими-то странными персонажами, немного безумными, напоминающими диковинные русские **игрушки**: «*Беньямин не видит людей, он наблюдает их через призму их обезличенности, кукольности и игрушечности*» [там же: 121]. В случае Р. Барта — это сознательный поиск в культурных артефактах Японии изначальной дзен-буддийской **пустоты**: «*Антропологический взгляд Барта, брошенный на остатки древне-японских культов, открывает зияние*» [там же: 121]. В случае Ж. Бодрийяра — речь об изначальной американской **пустыне**, которую исследователь обнаруживает в самом центре необычайно пестрой американской культуры: «*Пустыня, которая разрослась до всепроникающего и разрушительного символа американской культуры, стала завершающим аккордом цивилизации будущего*» [там же: 123]. И так, в каждом рассмотренном примере Подорога выделяет некий системообразующий образ-гештальт, вписывающий все «антропологические» наблюдения в рамки особой онтологии. Заметим, что речь идет не об общезначимом способе представления чужой культуры в общенаучных понятиях, а именно об авторской, преимущественно литературной интерпретации, несколько не претендующей на объективность, но не менее ценной, чем конвенциональное этнографическое исследование.

Что же, с точки зрения Подороги, наделяет стратегию исключения ценностью? В чем преимущество данного метода над традиционными методами антропологической работы? Прежде чем привести собственный ответ автора, заметим, что речь здесь идет о специфическом понимании антропологии — антропологии как способа прочтения текстов, или «литературной антропологии». «*Литературный антрополог — прежде всего читатель, самоотверженный и цепкий, и только потом наблюдатель-аналитик. Поэтому первый исключаящий шаг — это проверка самого акта вовлеченности в чтение/переживание. Можно ли его разобрать на отдельные чувственные детали, элементы, линии? Что могло оказать такое сильное воздействие и так долго поддерживать нашу вовлеченность в чтение? Это достаточно тонкая работа по отбору из массы “деталей” тех, что произвели наиболее*

А.В. Гасилин  
Включать или исключать? Проблема наблюдателя в культурной и аналитической антропологии

*сильное впечатление, именно тех, которые миметически пережило и “впитало” в себя наше читающее тело»* [Подорога, 2017а: 124].

Итак, перед нами программа феноменологии чтения, озабоченная не столько событиями, агентами, артефактами, институтами чужой культуры, сколько собственными реакциями читателя-антрополога на взаимодействие с ландшафтом текста. Как и в случае с «включенным наблюдением», здесь нет каких-то строгих правил анализа или устоявшихся методик, есть лишь общая цель — обнаружить за совокупностью образов, сюжетных и риторических ходов некий суммирующий гештальт, семиотическую матрицу, родственную тому, что в отечественной философии науки принято называть «концептуальными структурами» [Концептуальные структуры, 2010].

### **Включать или исключать?**

Напомним, что противопоставление методов Малиновского и Подороги изначально было задумано нами с целью выявить эпистемологические предпосылки антагонизма между классической этнографией и современными подходами к антропологии, в которых объект и субъект исследования уравниваются в своем онтологическом статусе. Заявленный методологический антагонизм был преимущественно техническим: мы развели указанные методы в качестве объектов противопоставления, ориентируясь в основном на внешние характеристики. Но даже поверхностное изучение обоих подходов (а мы отнюдь не претендуем на детальный методологический анализ) обнаружило гораздо больше сходств, нежели различий.

В качестве основного сходства стоит отметить литературоцентричность обоих подходов, их глубокую связь и, как следствие, эпистемологическую зависимость от европейской литературной традиции, в особенности от такой ее формы, как роман. И в случае Малиновского, и в случае Подороги над наблюдателем тяготеет могущественная фигура Автора, задающая строгие правила дискурсивного производства, заставляющая учитывать господствующие в литературной среде тренды, одновременно требуя эпистемологической дистанции и проникновения в суть наблюдаемых явлений, ревниво оберегающая свое языковое и мифологическое доминирование, обеспокоенная лишь корректным переводом наблюдаемых явлений в собственные языковые реалии, и всячески сопротивляющаяся трансформации собственного языка под напором чужих онтологий. Вопреки заявленной «открытости» к специфике чужих культурных реалий, подход

Малиновского обнаруживает ряд общих черт с «кабинетным» подходом Подороги. Несмотря на значительную теоретическую дистанцию, в практическом плане «включение» и «исключение» мало чем различаются: и в том и в другом случае исследователь избегает прямой коммуникации, не выстраивает устойчивых социальных связей, остается в роли «постороннего», скользящего по кромке исследуемой культуры, но не способного проникнуть в смысл происходящего. Единственное существенное различие — степень рефлексии: если у Подороги исключение является вполне сознательной стратегией, то у Малиновского то же самое «исключение» происходит помимо его желания, входя в явное противоречие с декларируемой установкой. Подорога активно «исключает», а Малиновский претерпевает «исключение».

В то же время обратим внимание на некоторую противоречивость позиции самого Подороги. Изначально он рассматривает дихотомию «включение/исключение» преимущественно в социально-коммуникативном ключе, и его критика стратегии «включения», подвергающая сомнению принципиальную способность классического этнолога интегрироваться в исследуемое сообщество и, таким образом, корректно реконструировать все присущие ему социально-культурные связи, выглядит вполне справедливой. Но позже ту же самую дихотомию он использует уже для описания сугубо эпистемологических процедур: «исключение» у него оказывается вариантом феноменологической редукции и рассматривается уже исключительно в рамках феноменологии чтения. Таким образом, всего за пару страниц «Антропограмм» совершается резкий переход из сферы полевой этнографии в сферу теоретического литературоведения. Автор продолжает упорно смешивать эти, в общем-то, совершенно разные области, произвольно меняя смысл понятия «исключающее наблюдение» в зависимости от контекста.

В конечном счете этот воображаемый спор Малиновского и Подороги, который был организован нами в качестве средства перепроверки их собственных методологических установок, привел нас к необходимости более точного разграничения сфер применения и эвристического потенциала обоих методов. Фактически речь идет о двух принципиально разных режимах антропологической работы. В первом случае речь идет о сугубо полевой работе, нацеленной на максимальную интеграцию с рассматриваемой общностью, посредством погружения в языковую среду, установления социальных связей, принятия на себя конкретных социальных ролей, — работе, хоть и предполагающей определенную долю исследовательской рефлексии (например, в формате полевых дневников), но не ставящую эту рефлексия во главу угла. Во втором случае речь идет о преимущественно архивной работе, нацеленной

А.В. Гасилин  
Включать или  
исключать? Про-  
блема наблю-  
дателя в куль-  
турной и ана-  
литической  
антропологии





исследование на тему эволюции метода включенного наблюдения в полевой антропологии, Елизавету Симерханову, обратившую мое внимание на исключительную ценность работ Хантера Томпсона с точки зрения культурной антропологии, а также Марию Щербак, любезно согласившуюся выступить в роли редактора.

## To Include or to Exclude? The Problem of the Observer in Cultural and Analytical Anthropology

**Andrey V. Gasilin**

PhD in Philosophy, Senior Researcher.

Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences.

51/21, Nakhimovsky prospect, Moscow 117418, Russian Federation.

ORCID: 0000-0003-2271-0399

gasilin@inion.ru

*Abstract.* The article is dedicated to the study of the role of non-participant observation in the analytical anthropology of Valery Podoroga. Non-participant observation is considered in comparison with the classic method of field anthropology — participant observation. Theoretical objectives and goals of participant observation are formulated, and the general logic of its evolution is identified. The analysis of Malinovsky's field diaries allows determining significant influence of Western literary tradition on the position of a "participant observer" as well as the fundamental "exclusion" of the anthropologist from the sociocultural context at an early stage of the method development due to the implicit presence of a colonial attitude in the researcher's outlook. It is emphasized that as the method of participant observation develops, the communicative element increases, which leads to a complete "inclusion" of the researcher in the target sociocultural environment. After that, the role of the method of "participant observation" in Valery Podoroga's philosophical project is identified, his own opposition between the participant and non-participant types of observation is analyzed, and considerable influence of the phenomenological tradition on the latter is highlighted. The examples provided by Valery Podoroga in his methodological work "Anthropogrammes" (2017) are analyzed. In conclusion, declarative differences as well as similarities of both methods are studied, including the important literary element of both approaches which does not allow considering them as strictly scientific and nomothetic ones but allowing to classify them as ideographic methods. In both cases, the presence of a considerable sociocultural distance between the researcher and the subject of research is identified as a significant characteristic of anthropological experience. Possibilities of a synthesis of both approaches are outlined through separation of the phases of an anthropological study: field study and archive work. The heuristic potential of non-participant observation is identified when determining structural features of the studied commonalities using phenomenological analysis.

А.В. Гасилин  
Включать или  
исключать? Про-  
блема наблю-  
дателя в куль-  
турной и ана-  
литической  
антропологии



Podoroga V.A. *Mimesis. Materialy po analiticheskoy antropologii literatury T. 2. Chast' I. Ideya proizvedeniya. Experimentum crucis v literature XX veka*. A. Belyy, A. Platonov, gruppa Oberiu [Mimesis. Materials on the analytical anthropology of literature. Vol. 2. Part I. The idea of the work. Experimentum crucis in literature of 20<sup>th</sup> century. A. Bely, A. Platonov, Oberiu group]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2011.

Подорога В.А. Антропограммы. Опыт самокритики: с приложением дискуссии. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2017а.

Podoroga V.A. *Antropogrammy. Opyt samokritiki: s prilozheniyem diskussii* [Anthropograms. Self-criticism experience: with discussion attachment]. St. Petersburg: Izd-vo Evropeiskogo un-ta v Sankt-Peterburge Publ., 2017a.

Подорога В.А. Второй экран. Сергей Эйзенштейн и кинематограф насилия. Т. 1. Зеркальная подпорка. Материалы к психобиографии. М.: BREUS, 2017б.

Podoroga V.A. *Vtoroy ekran. Sergej Ejzenshtejn i kinematograf nasiliya. T. 1. Zerkal'naya podporka. Materialy k psihobiografii* [Second screen. Sergei Eisenstein and the cinema of violence. Vol. 1. Mirror stand. Materials for psychobiography]. Moscow: BREUS Publ., 2017b.

Подорога В.А. Второй экран. Сергей Эйзенштейн и кинематограф насилия. Т. 2. Прототело. Фрагменты визуальной антропологии. М.: BREUS, 2020а.

Podoroga V.A. *Vtoroy ekran. Sergey Eyzenshteyn i kinematograf nasiliya. T. 2. Prototelo. Fragmenty vizual'noy antropologii* [Second screen. Sergei Eisenstein and the cinema of violence. Vol. 2. Protobody. Fragments of visual anthropology]. Moscow: BREUS Publ., 2020a.

Подорога В.А. Парабола. Франц Кафка и конструкция сновидения. Аналитическая антропология литературы. М.: Культурная революция, 2020б.

Podoroga V.A. *Parabola. Frants Kafka i konstruktsiya snovideniya. Analiticheskaya antropologiya literatury* [Parabola. Franz Kafka and the construction of the dream. Analytical anthropology of literature]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2020b.

Подорога В.А. Время чтения. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2021а.

Podoroga V.A. *Vremya chteniya* [The time of reading]. Moscow: Kanon+, ROOI «Reabilitaciya» Publ., 2021a.

Подорога В.А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2021б.

Podoroga V.A. *Metafizika landshafta. Kommunikativnyye strategii v filosofskoy kul'ture XIX–XX vekov* [Landscape metaphysics. Communication strategies in the philosophical culture of the XIX–XX centuries]. Moscow: Kanon+, ROOI «Reabilitaciya» Publ., 2021b.

Foucault M. *L'Herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard, 2001.

Malinowski B. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London: The Athlone Press, 1989.

Thompson Hunter S. *Hell's Angels: The Strange and Terrible Saga of the Outlaw Motorcycle Gangs*. New York: Random House, 1999.

Viveiros De Castro E. *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

А.В. Гасилин  
Включать или  
исключать? Про-  
блема наблю-  
дателя в куль-  
турной и ана-  
литической  
антропологии

---

DOI: 10.31857/S023620070029303-0

©2023 Р.С. ПЛАТОНОВ

## АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ ЭТИКИ ДОБРОДЕТЕЛИ: РЕАКТУАЛИЗАЦИЯ ЭТИКИ АРИСТОТЕЛЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА



**Платонов Роман Сергеевич** — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора этики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.  
ORCID: 0000-0003-2762-1328  
roman-vsegda@mail.ru

*Аннотация.* В статье рассматривается специфика этики добродетели как антропологического поворота в моральной философии XX века, основанного на идеях этики Аристотеля. Цель статьи — показать, что характер заимствования этих идей определил направление тематического развития этики добродетели в концептуализации моральной оценки человеческой деятельности, но также стал причиной главного концептуального затруднения — проблематизации природы человека, которое так и не было преодолено. Для этого проводится аналитический обзор основных работ наиболее значимых представителей этики добродетели, систематизируются проводимые в них отсылки к философии Аристотеля. Показывается, что обращение к философии Аристотеля в первую очередь происходит при разработке способа определения морального содержания действия в конкретной ситуации, где применение универсального правила должно быть дополнено множеством условий данной ситуации, а также при попытках вернуть мотив и личностные качества человека в описание таких условий. Последнее также влечет за собой

концептуализацию личностных качеств как морального состояния человека, соотнесенного с его развитием (возможном — по природе и реальном — во взаимодействии с другими людьми). Делается вывод, что обращение этики добродетели к идеям Аристотеля в целом оказалось фрагментарным, лишенным глубокого анализа его философии, в результате чего так и не была решена задача концептуализации человеческой природы, которая позволила бы прийти к моральным оценкам поступка без их редукции к расчетам последствий, а также без обращения к трансцендентальному законодателю или абстракции долга. Наработки этики добродетели показывают: 1) нельзя выборочно вернуть в моральную философию отдельные концепции из прошлого, а необходимо комплексное описание феномена морали в деятельности человека; 2) возвращение старых концепции влечет за собой и возвращение проблем прежних моральных теорий (в случае с добродетелью это проблема совершения выбора и формирование нрава).

*Ключевые слова:* этика, мораль, добродетель, коммуникация, антропологический поворот, этика добродетели, коммуникативная этика, Аристотель, Энском, Фут, Макинтайр, Нуссбаум, Хабермас.

**Ссылка для цитирования:** Платонов Р.С. Антропологический поворот этики добродетели: реактуализация этики Аристотеля во второй половине XX века // Человек. 2023. Т. 34, № 6. С. 28–47. DOI: 10.31857/S023620070029303-0

Во второй половине XX века в философии морали оформляется новое направление — этика добродетели, которое началось с критики господствовавших на тот период моральных теорий. Эмотивистское «разоблачение» морали, изгнание из нее всякой рациональности вели к обесцениванию моральной оценки человеческой деятельности. Утилитаризм, а далее прагматизм оставили за границей моральной философии проблематику мотива и развития личности как нравственного совершенствования, при этом расчеты последствий поступка (ради которых, можно сказать, и во имя которых эти теории разрабатывались как альтернатива якобы абстрактным и надуманным теориям морали) оказались ограниченными не менее надуманным, плохо проясненным понятием всеобщего блага и в целом не обрели ясности математической процедуры. Аналитическая этика, чья популярность составила конкуренцию прагматизму, оказалась слишком умозрительной — построенная на логических конструкциях мысленных экспериментов, она еще больше отстранилась от конкретного человеческого поступка, от человека, в котором есть не только разум, но и страсти, и желания, и скрытые мотивы. Неудовлетворительным казался и подход к морали на основании понятия долга, которое оставалось

*Р.С. Платонов*  
Антропологический поворот этики добродетели: реактуализация этики Аристотеля во второй половине XX века

не менее туманной абстракцией, чем всеобщее благо, к тому же уводящей в область трансцендентного, равно как и обоснование морали посредством отсылки к трансцендентному законодателю. Все это нагромождение редукций (к лишенным морального содержания эмоциям, к рациональности, к трансцендентному) стало поводом для поиска других подходов к пониманию морали. Произошло то, что можно назвать антропологическим поворотом — уход от любого редукционизма к рассмотрению в рамках моральной философии всей полноты человеческой деятельности (без обесценивания морального решения эмоциями, без выделения в ней исключительно рационального процесса и без объяснения выходящими за ее границы абстракциями). Возвращение концепции добродетели должно было дать максимально емкое описание морального поступка, с одной стороны, выразив именно характеристику морального развития личности во всей ее сложности (мотивов, эмоций, привычек и проч.), то есть без редукции к рациональности, с другой — дополнив описание ситуации морального выбора, то есть без редукции морального выбора к расчетам последствий или исполнению долга.

Концептуальный фундамент для такого — ориентированного на подробное раскрытие человеческой природы — поворота в исследовании морали представители нового направления нашли именно в философии Аристотеля. В истории философии нет периода, когда бы этическое учение Аристотеля было известно, но неактуально, ему всегда уделялось большое внимание. Однако именно особое отношение к этому учению в этике добродетели позволяет говорить о его реактуализации, так как оно становится не только мировоззренчески, но и методологически значимым. Как это ни удивительно, но первыми к Аристотелевскому анализу качественной определенности человеческой деятельности обратились две исследовательницы, которые значительно повлияли именно на развитие аналитической этики: Г.Э.М. Энском и Ф. Фут. Поэтому начать историю реактуализации этики Стагирита следует именно с них. Мы также не будем делать акцент на рефлексии самих исследователей по поводу того, к какому направлению они относят сами себя и своих коллег, так как это давно превратилось в отдельную дискуссию. Например, М. Нуссбаум возразила бы такой локализации ее идей, так как, с ее точки зрения, уместнее «говорить о неогуманизме и неоаристотелеанстве, об антиутилитаризме и антикантианстве», но и то по крайней необходимости, так как всяческие размежевания работают только на ограничение мышления и стереотипизацию [Nussbaum, 1999]. Похожей позиции придерживается и Р. Крисп, говоря о размытости границ каких-либо этических теорий сегодня [Crisp, 1996]. Но нас интересует в первую очередь востребованность идей Аристотеля и их

роль в том, что можно назвать антропологическим поворотом в современной этике и возрождением концепции добродетели. В этом случае обобщение «этика добродетели» вполне рабочее, тогда как «неоаристотелеанство» требует большего тематического охвата.

Энском в своей статье «Современная моральная философия» подвергла критике теорию морали, ориентированную на понятия долга и морального закона. Главным образом Энском анализировала влияние утилитаризма Г. Сиджвика. В дальнейшем, развивая ее идеи, А. Макинтайр в своей работе «После добродетели» более обстоятельно представит ситуацию, сложившуюся в моральной философии к середине XX века. В результате этой критики, как пишет О.В. Артемьева, этика добродетели развивалась «как оппозиция преобладающим в этике деонтологическому (кантианскому) и консеквенциалистскому (в том числе утилитаристскому) этическим подходам» [Артемьева, 2009: 433]. Полагая моральный закон (правило) содержательно пустым без воли трансцендентного законодателя, Энском констатирует вырождение моральной теории именно в результате ее неспособности схватить в общих понятиях конкретное содержание поступка, следствием чего становится переход к анализу одних только последствий поступка. Поэтому такой подход Энском назвала консеквенциализмом, а также «мелкой философией» за нечувствительность к «пограничным случаям» [Anscombe, 1958: 12], то есть случаям, где моральность содержания действия определяется с учетом тех или иных нюансов ситуации его совершения, включая мотивацию субъекта действия (в данном случае справедливость критики Энском не так важна, как ее влияние на появление нового направления в этике).

Чтобы учитывать всю сложность ситуации морального поступка, согласно Энском, необходимо говорить о норме, но не как об универсальном правиле, а только как о добродетельности человека — обладании всеми возможными для него добродетелями. Это уже не стандарт отдельного поступка, а стандарт развития человека вообще. То есть Энском рисует образ мудреца, каким его представляла античная философия, в частности Аристотель, но делает она это в специфическом сравнении — «полный набор добродетелей» как «полный набор зубов» составляет некую видовую норму. Добродетели суть характеристики человека как такового в отношении его «деятельности мышления и выбора» [Anscombe, 1958: 14]. В этом она видит возможность уйти от формализма пустых понятий — «отказаться от понятия “морально должно” (morally ought)» [там же]. Артемьева так разъясняет это решение перейти от понятия закона к понятию добродетели: «преимущество данного подхода Энском видит в том, что здесь понятие нормы никак не ассоциируется с должным, правильным

*Р.С. Платонов*  
 Антропологический поворот этики добродетели: реактуализация этики Аристотеля во второй половине XX века



и пр. бессодержательными понятиями, в нем преодолевается формальность и абстрактность — нормы наполняются конкретным содержанием, тем самым этика добродетели восстанавливает содержательное понимание морали, утраченное в Новое время» [Артемьева, 2015: 104]. Соответственно, появляется возможность достичь умения «принимать ответственные решения и поступать в соответствии с ними в конкретных, уникальных и потому не подводимых ни под какие правила, принципы и законы ситуациях» [там же: 105].

Признав такую альтернативу как путь к лучшему пониманию содержания поступка, Энском тут же наталкивается на все те проблемы, которые разбирались Аристотелем, — инклюзивность благ, определение границ добродетельного поступка в его отличии от порока и главное (что, как называет это Энском, составляет «огромный пробел» в философии) — необходимость «объяснения человеческой природы» [Anscombe, 1958: 18]. Но, упоминая эти проблемы, она, кажется, закрывает глаза на то, что именно их нерешенность, жесткая привязка концептуализации таких понятий, как «добродетель» и «природа», к мировоззренческим (особенно религиозным или весьма своеобразным философским) установкам в свое время и привела к поиску новых — более универсальных, менее валюативных — путей в понимании моральной оценки. Сложность воскрешенных проблем станет основой для критики уже в адрес этики добродетелей. Неудивительно, что сама Энском будет поддерживать католическую церковь в запрете абортов и контрацепции, обратившись таким образом к трансцендентальному законодателю [Эдмондс, 2016: 45–50]. В итоге протестный поворот Энском к всестороннему рассмотрению человеческой деятельности, оттолкнувшись от Аристотеля, положил начало новому направлению в этике, но возрожденные старые проблемы вернули ее саму в религию.

Вслед за Энском проблематику добродетели стала разрабатывать ее коллега и подруга Фут, также в первую очередь опираясь на Аристотеля. В своей статье «Добродетели и пороки» она фактически следует анализу Аристотеля, говоря о добродетелях как характеристиках, определяемых 1) доброй волей и знанием, 2) умением управлять страстями, 3) целью поступка. Стагирита она дополняет Фомой Аквинским, говоря, что «можно многому научиться у Аквинского, что нельзя получить от Аристотеля»: в первую очередь это его дальнейшая проработка добродетелей — веры, надежды и милосердия [Foot, 2002: 1–2]. Фут фокусирует внимание на нравственных добродетелях, отделяя иные смысловые аспекты понятия «ἀρετή» (добродетель), и называет справедливость и милосердие «кардинальными добродетелями». В

реализации этих добродетелей возникает одна из самых сложных этических проблем (соотношение блага своего и чужого). С одной стороны, отсутствие справедливости и милосердия в первую очередь делает людей несчастными. Причем всех людей: Фут говорит о «жалких местах для жизни (to be wretched places to live)», такие как «сталинская Россия» и «мафиозная Сицилия». С другой стороны, возникает вопрос: если добродетель — это благо, то кто получает благо, «человек, который имеет добродетель, или, скорее, тот, кто имеет отношение к этому человеку»? [Foot, 2002: 3–4]. Фут так же предсказуемо, как и Энском, но не напрямую, а через вопрос ценностей сталкивается с проблемой фундаментальных критериев, то есть концептуализации природы человека. Почему «одни занятия более ценны, чем другие» (как таковые, а не в реализации чьих-либо интересов)? «Я никогда не могла увидеть или придумать истинного разъяснения этой проблемы (true account of this matter)», — признается Фут [Foot, 2002: 6]. Но для нее так же ясно, что Аристотелем это проблема для каждого отдельного человека в его личном опыте должна была решаться с помощью добродетели рассудительности. Она находит интересное объяснение концепции середины (меры) как различения добродетели и порока чрез метафору яда — в зависимости от дозировки и цели применения яд может быть полезен [ibid.: 16]. Этот пример весьма удачный (хотя Фут его дальше и не развивает), так как показывает, что сам по себе человек в его потенциальности морально нейтрален (не определен), он не плохой и не хороший. По сути, одно и то же действие может становиться и плохим, и хорошим в зависимости от цели и степени (меры) его реализации. В этом смысле концепция добродетели Аристотеля демонстрирует неопределенность действия самого по себе.

Концептуализация добродетели — очевидно, одна из ключевых задач этики добродетели. Поэтому здесь не лишним будет указать сложность определения правильного/нравственного в поступке, на чем фокусирует внимание Аристотель, но с чем так и не справилась этика добродетели. Наиболее эвристичным здесь является внимательный взгляд другого реактуализатора философии Аристотеля — Г.В.Ф. Гегеля.

Отталкиваясь от того, что добродетель — «это единство, в котором разум является господствующим», но не исключительным элементом, он указывает, что такое единство «содержит в себе алогический момент» (то есть чувственность), поэтому «принципом добродетели» и называется середина (мера) — так Аристотель, согласно Гегелю, концептуализирует баланс, избегание чрезмерности, которая присуща чувственности. В результате определение добродетели через середину «не представляет собою

*Р.С. Платонов*  
 Антропологический поворот этики добродетели: реактуализация этики Аристотеля во второй половине XX века

определенной дефиниции, и она превращается в чисто количественное определение именно потому, что детерминирующим является здесь не только одно лишь понятие, а имеется также и эмпирическая сторона». Добродетель таким образом получает «неопределенное определение». Далее Гегель дает очень точное, на наш взгляд, описание самой сути этической проблематики (и как ее разрабатывал Аристотель, и каковой она является поныне, что и способствовало появлению этики добродетели уже в XX веке): «Согласно нашему способу рассмотрения (то есть в философской традиции после Канта. — *Р.П.*) долг есть нечто абсолютно в самом себе сущее, а не середина между сущими крайностями, благодаря которым он получает определение; но и это всеобщее, таким образом, пусто или вернее неопределенно, между тем как всякое определенное содержание есть некий момент бытия, который нас сразу запутывает в коллизию обязанностей. В практической области человек ищет в человеке, как единичном человеке, необходимости и стремится формулировать эту необходимость; но последняя либо формальна, либо, будучи частной добродетелью, представляет собою некое определенное содержание, которое именно потому, что оно является определенным содержанием, как раз попадает в зависимость от эмпирии» [Гегель, 1932: 300–301]. Гегель противопоставляет пустоту «в самом себе сущего» долга и «неопределенную определенность» добродетели, порождаемую ее зависимостью «от эмпирии».

Аристотель не говорит о долге, но в его противопоставлении эпистемического и практического знаний проговаривается та же проблема — соотношения общего и частного, той эпистемической невыразимости «момента бытия», в котором «единичный человек» реализует себя через свой конкретный единичный поступок. Как подвести человека к такому реализующему поступку, а точнее, к поступку правильному? Как определить правильность всегда единичного поступка? Как в этой правильности утвердиться? Понимание природы добродетели Аристотелем должно было способствовать ответам на эти вопросы. Иначе зачем вообще нужно было бы разрабатывать этическую проблематику со столь неэффективным ключевым понятием? Соответственно, Аристотель либо должен был отказаться от понятия «добродетель», либо он все-таки видел в нем нечто большее, чем «неопределенное определение» середины. Хотя Гегель считает это «различие по степени» соответствующим «природе вещей», более адекватно предположить, что шаткость концепции середины есть следствие ее вспомогательной роли, вторичной функциональности, что она — скорее указание пути, чем руководство к действию. Взгляд Гегеля здесь настолько зоркий, что он фактически предвидит как

аналитику сторонников этики добродетели, а также и критику самой этики добродетелей. Однако, странным образом, ни Энском, ни Фут, ни все последующие представители этики добродетели, даже полемизируя со своими оппонентами, не обращают на него внимания.

Одной из главных задач как для Энском, так для Фут, а также и другого не менее известного философа, обращающегося к этике Аристотеля, Макинтайра становится возвращение в этику проблематики внутренней жизни — мотива. Как и в случае с определением морального содержания конкретного единичного поступка, в центре внимания оказываются рассудительность и совершение человеком выбора.

Макинтайр, как и Энском, говорит о том, что мы имеем сегодня «симулякр морали (simulacra of morality)», утратив «как теоретическое, так и практическое понимания морали» [Macintyre, 2007: 2]. Но произошло это в контексте развития европейской культуры (точнее, «академической истории», развития идей), когда начиная с эпохи Просвещения философы осуществляли попытку рационального обоснования морали, содержательно состоящей из норм, имплицитно перенятых ими от христианской традиции. Тем самым породили «концептуально несоизмеримые предпосылки конкурирующих аргументов» [ibid.: 10], обращаясь с моральными понятиями прошлых эпох, не понимая их происхождения и культурно-исторической специфики. Главной же проблемой стал отказ от телеологизма классической этики. Т.А. Дмитриев поясняет это так: причина в том, что «согласно концепции, которой с теми или иными нюансами придерживались все ведущие философы Просвещения, разум представляет собой средство для достижения субъективно положенных человеком целей, при этом он не способен раскрывать подлинную структуру духовной и материальной действительности» [Дмитриев, 2005: 122]. Такое рациональное ограничение воплощается, согласно Макинтайру, в «гильотине Юма», которую он со ссылкой на А. Прайота корректирует следующим образом: «любой аргумент с посылками, утверждающими выполнимость соответствующих критериев, и заключением, утверждающим “такое-то является хорошим”, где “такое-то” указывает вещь, специфицированную функциональным понятием, будет значимым аргументом с фактическими посылками и оценочным заключением». Так как именно понятие «человек» является в классической традиции «центральным функциональным понятием», на котором базируются все моральные суждения, таким образом, ее краеугольным камнем становится принцип «человек» — это “хороший человек»» [Macintyre, 2007: 58].

Р.С. Платонов  
Антропологический поворот этики добродетели: реактуализация этики Аристотеля во второй половине XX века

Согласно Макинтайру, именно этическое учение Аристотеля лежит в основе классической этики — он ее «центральная фигура», как и концептуализация природы человека лежит в основе телеологизма [Macintyre, 2007: 120]. Классическая этика описывает способ перехода от потенциальности, неопределенности человека в его наличном состоянии к состоянию его максимальной реализации. Сжатую и ясную формулировку также дает Дмитриев — «телеологическая схема строится на основе фундаментального противопоставления человека, каким он является, человеку, каким он мог бы стать, если бы реализовал свою существенную природу» [Дмитриев, 2005: 111]. Нельзя не признать, что А. Макинтайр выразил саму суть этики Аристотеля — это наука о том, как человеку стать человеком. Без такой цели сам вопрос о том, как стать добродетельным, не имел бы смысла и всякий мог бы с недоумением спросить: а зачем быть добродетельным?

Однако полагая, что чисто философская концептуализация природы человека сегодня невозможна, Макинтайр стремится реставрировать классическую традицию, отказавшись от «метафизической биологии» (в том числе и поэтому для Макинтайра классическая традиция не исчерпывается учением Аристотеля, он лишь часть ее [Macintyre, 2007: 147]). Этим обусловлен и его уход к содержательному определению того, что значит быть человеком, через выполнение человеком ряда социальных ролей — «член семьи, гражданин, солдат, философ, слуга Господа» [ibid.: 59]. Видимо, ему такой шаг кажется удачным, хотя тем самым он выводит понятие «природы человека» за рамки собственно этической проблематики. На этом примере лучше всего видно, что обращение теоретиков этики добродетели к Аристотелю представляет собой именно философскую трактовку, которую можно назвать селективной. Так, Макинтайра интересуют только те аспекты практического знания Стагирита, которые кажутся ему актуальными, он отдает предпочтение концептуализации добродетели как эффективному приему в разработке этической проблематики. Но, например, рассуждения Аристотеля о полисе как идеальной организации жизни никак не соотносятся им с добродетелью, а на фоне создаваемой Александром Македонским империи вообще оцениваются как «отсутствие понимания историчности (no understanding of historicity)» [ibid.: 159]. Он также игнорирует суть «функционального аргумента» в рассуждениях Аристотеля, то есть вопрос о том, в чем заключается «дело» (ἔργον, функция) человека. У Аристотеля речь идет о человеке как таковом, то есть о его экзистенциальной функции, когда «бездельник (ἀργός)» — это не просто ничего не делающий человек, а человек существующий бесцельно. В такой определенности человека самим его

бытием он уже не может мыслиться иначе чем индивид, но при этом в рамках философии Аристотеля он остается, говоря словами Макинтайра, «функциональным понятием». Это выражается не непосредственно в социальных ролях, а именно в добродетелях, которые уже опосредуют и социальные роли, они своего рода экзистенциальный буфер между индивидом и социумом, то есть родом, представленным в виде конкретного, современного индивиду общества. Здесь работает тот самый принцип — «человек» — это «хороший человек» (который на языке Аристотеля можно сформулировать так — «быть человеком — значит быть добродетельным»), и добродетели реализуются в том числе и в выполнении социальных ролей (хотя не все), но при этом они сами суть обращение человека к своей природе, а не к социуму (социальность человека лишь часть его природы). Добродетельный человек, тем более добродетельный в полной мере — «нравственно прекрасный (καλὸς κἀγαθός)», — это именно индивид, его функция (быть человеком) не тождественна социальным ролям. Однако обсуждение странности того факта, что Макинтайр не разглядел эту особенность «метафизической биологии» Аристотеля, выходит за рамки данной статьи. Важно, что он эксплицировал методологическую установку, которая направляет в первую очередь этику Аристотеля: правильность поступка следует из функциональной определенности человека.

Если Макинтайр обращает внимание прежде всего на антропологию, то Нуссбаум (наверное, самый яркий представитель этики добродетели), начиная свой анализ этики Аристотеля, выделяет именно гносеологическую составляющую — теоретическое знание «не всегда напрямую связано с практическими вопросами», однако «создает необходимую основу» для их решения [Nussbaum, 2000: 237]. Гносеологический аспект для нее ключевой и в антропологии, а именно в том, что осуществление человеком своей природы является процессом сознательным, но не рационализируемым полностью, а его рациональная особенность — необходимой, но не исключительной. Она выделяет понятие «стремление (ὄρεξις)» как одно из ключевых для понимания этики Стагирита [Nussbaum, 2000: 273–282]. Хотя и в этом случае первый эту особенность увидел Гегель: «не разум <...> есть принцип добродетели, а таким принципом является скорее разумное влечение к благому, и влечение и разум, следовательно, являются необходимыми моментами добродетели» [Гегель, 1932: 300].

Нуссбаум подчеркивает уникальность каждого поступка, которая определяется множеством факторов, в том числе и свободой самого человека. Люди не детерминируются полностью своей историей и биологией, у них есть способности воображения и

размышления, которые освобождают их от полной детерминации. В каждом поступке результируется такое множество факторов, включая и своеобразие характера, и любовь, и все возможные «случайности (uncontrolled happenings)», что они выводят поступок из-под любой универсализирующей трактовки [Nussbaum, 1990б: 64]. В этом пафос противостояния Нуссбаум нормативистской этике, предъявляющей абсолютные и универсальные нормы без учета всех этих нюансов. Однако в этом нет никакого релятивизма. Хотя всякая норма в определенном смысле «пуста» [ibid.: 93], но наше понимание конкретной ситуации поступка представляет собой своего рода «разговор между <...> общими концепциями и уникальными случаями». Нуссбаум использует здесь метафору речи — «общее темно и необщительно (uncommunicative), если не реализовано в конкретном образе, но конкретное описание было бы нечленораздельным и безумным, если бы не содержало общих понятий» [ibid.: 95]. «Прогресс (личностного / нравственного развития. — Р.П.) приходит не от обучения абстрактному закону, а от руководства другом, или ребенком, или любимым человеком (словом, рассказом, изображением), чтобы увидеть какой-то новый аспект конкретного случая» [Nussbaum, 1990а: 160].

Поэтому, учитывая всю сложность и многогранность жизни, романы и биографии, с точки зрения Нуссбаум, имеют большую пользу для нравственного развития, чем философские трактаты, которые суть «повествования об опыте людей причастных ценностям (beings committed to value)» [ibid.: 149], — романы также «говорят с нами» [Nussbaum, 1990б: 95]. Нуссбаум создает образ коммуникации (как внутренней — аутокоммуникации, так и в широком смысле слова взаимодействие с окружающим миром), в котором выражается нравственное развитие — человек находится в постоянной беседе с самим собой и миром/жизнью, проговаривая себя, уточняя себя, в конечном счете обретая себя в гармоничном единстве. Но концептуально она не вводит коммуникацию в этику в целом и аристотелевскую этику в частности, сосредоточивая свое внимание на понятии «счастье (εὐδαιμονία)», в котором результируется «стремление человеческого разума подчинить и овладеть судьбой через искусство или науку» и вместе с тем раскрывается, «что значит быть человеком (human animal), существом, которое пытается контролировать природу, но на которого также влияет и действует природа» [Nussbaum, 2000: 237–238]. Учитывая, что под «судьбой» здесь подразумевается «τύχη» (судьба как случайность, превратность), а не «ἀνάγκη» (необходимость, предопределение), то «овладение судьбой» — это практика противостояния случаю, использования случая, становление в соответствии со своей природой при любом случае. Именно об этом

самая читаемая ее работа «Хрупкость добра». «Добро (goodness)», согласно примечанию самой Нуссбаум, здесь надо понимать как счастье, то есть эвдемонию [Nussbaum, 2000: i]. Специфика счастья в том, что оно достигается добродетельным поступком, более того, именно в нем счастье и заключается, в нем реализуется. Посредством добродетельного поступка человек получает единственно доступную ему стабильность, в мире постоянных изменений. Случайность (τύχη) может препятствовать блаженству (яркий пример — судьба Приама, на которую указывает Аристотель), но, даже в той или иной степени препятствуя реализации добродетели, случайность не может полностью управлять человеком, если тот добродетелен [ibid.: 418], и его развитие раскрывается в своей нравственной устойчивости как «хорошее функционирование (good human functioning)» [ibid.: 95]. Выход к такому функционированию Нуссбаум видит в том числе и в общении. Обращая внимание на слова Аристотеля о том, что «лишенная суждения часть души в каком-то смысле подчиняется суждению, нам дают понять вразумление и всякого рода обвинения и поощрения» [Аристотель, 1984: 1102 b 30 – 1103 a], она указывает, что даже в случае с ребенком привыкание нельзя понимать как «бихевиористские манипуляции», что «похвала и осуждение — это с самого начала не просто толчки, а соответствующие способы общения с разумным существом» [Nussbaum, 2000: 286].

Что касается рассмотрения этики Аристотеля именно через проблематику общения, то можно отметить, что общение в этическом контексте в философии Стагирита исследовалось мало. Такие работы, как «Проблема Другого в философии Аристотеля» Р.Г. Апресяна, где анализируется специфика межличностного общения, представляют собой исключения [Апресян, 2014. Признан иноагентом Министерством юстиции Российской Федерации]. Хотя тремя основными понятиями, выражающими общение, у Аристотеля являются κοινωνία, ὀμιλία, φίλια, но в зарубежной и отечественной литературе главным образом рассматривается κοινωνία, при этом только опосредованно — как семья и государство, таким образом, анализ проводился только в контексте отдельно взятого политического учения Аристотеля [Newman, 1887: 24–50; Swanson, 2009: пояснения к кн. 1 и далее; Гуторов, 1989: 175–199]. Это стандартное рассмотрение в рамках исследования «Политики», поэтому здесь можно было бы привести всю литературу, касающуюся «Политики». Единственная статья, опубликованная на русском языке, где общение было заявлено как общее понятие, имеет, к сожалению, реферативный характер [Агальцев, 2007].

Р.С. Платонов  
Антропологический поворот этики добродетели: реактуализация этики Аристотеля во второй половине XX века



Если от исследования «Политики» не совсем справедливо ожидать этических экспликаций, а в этике добродетелей проблематика общения ушла на задний план и практически осталась лишь интуицией Нуссбаум, то внимание к концептуализации общения Аристотелем как одного из ключевых факторов нравственного развития и определения природы человека стоило бы ожидать от этики дискурса (коммуникативной этики). Однако главный архитектор этого направления — Ю. Хабермас — даже не упоминает Аристотеля в основной своей работе «Моральное сознание и коммуникативное действие», при том что сближение коммуникативной этики и этики Аристотеля очевидно. Например: 1) сходство межличностного общения с «коммуникативными интеракциями», где согласие «измеряется intersубъективным признанием притязаний на значимость <...> тремя способами» — ссылкой на «объективный мир», «социальный мир» и «субъективный мир» [Хабермас, 2001: 91], или 2) сходство некоторых аспектов полисного общения с проведением «полной интернализации <...> абстрактных и всеобщих принципов», формирующих «постконвенциональные структуры Сверх-Я» [там же: 277]. Однако эти сходства, как и любые другие возможные тематические и концептуальные сближения, могут восприниматься как залог успеха будущего компаративистского исследования как сугубо историко-философского направления, так и нацеленного на современную этическую проблематику, в которой Аристотель, очевидно, становится все больше востребованным. Тем более что одно из аристотелевских определений человека весьма импонирует Хабермасу и понимается им гораздо глубже в выражении природы человека, чем набор социальных ролей Макинтайра. Речь о знаменитом высказывании «человек — общественное существо (πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον / полисное человек животное)» [Аристотель, 1984: 1169 b 15–20]. Хабермас дает такое его разъяснение: «Человека отличают отнюдь не формы общительно-совместной жизни (die Formen geselligen Zusammenlebens). Чтобы распознать особенное в социальной природе человека, знаменитую формулировку Аристотеля, согласно которой человек есть *zoon politikon*, мы должны перевести буквально: человек — это политическое, то есть существующее в публичном пространстве, животное. Точнее это могло бы означать следующее: человек — это животное, которое лишь благодаря изначальной вплетенности в публичную сеть социальных отношений развивает компетенции, превращающие его в личность». Последнюю фразу удачнее было бы перевести «которые делают его личностью (die ihn zur Person machen)», что еще явнее сблизило бы данное разъяснение с «функциональным аргументом» [Хабермас, 2011: 17].

С учетом того, что публичность (*Öffentlichkeit*), согласно Хабермасу, есть «пространство разумного коммуникативного межчеловеческого обхождения (*Umgang*)» [*ibid.*: 16], получается, что прилагательное «политическое» выражает свойство человека — быть сделанным/сформированным посредством «разумного коммуникативного межчеловеческого обхождения». Дополнительно можно обратить внимание на то, что в переводе на немецкий язык слово «*Umgang*» используется для перевода в текстах Аристотеля именно «*ὁμιλία*» как межличностного общения; конечно, хотя в целом слово «обхождение» подходит и для «*ὁμιλία*» (примеры такого перевода встречаются в «*Политике*»), необходимо обоснование для утверждения каких-либо концептуальных параллелей. Однако в этом «обхождении с Другим (*Umgangs mit Anderen*)» не совсем ясно, что является носителем «коммуникативного обхождения». Является ли им тот самый Другой? К сожалению, сам Хабермас не рассматривает это в рамках философии Аристотеля. Когда же мы выделяем наряду с межличностным еще и полисное общение, мы тем самым фиксируем особый статус этого особенного Другого и называем Его «полис». Полис есть то пространство (историческое, культурное пространство), которое представляет собой существование человека на уровне рода. Термин «полисное животное» как раз указывает на встроенность индивида в родовое развитие, тем самым его природа, «метафизическая биология» становится более ясной и совсем не надуманной, не фантазийной, и обретает не умозрительные, а вполне реальные черты. Однако ни коммуникативная этика, ни этика добродетели не востребовали этот концептуальный ход для философского, этического определения природы человека.

Одна из самых последних работ, на которую стоит обратить внимание, — работа М. Винтера «Переосмысление этики добродетели». В ней он, радикализируя установку Макинтайра (при этом на Макинтайра он ни разу не ссылается, что весьма странно) на упразднение «гильотины Юма», разрабатывает проект дедуктивной этики Аристотеля (хотя в таком случае «этику Аристотеля» лучше «взять в скобки», как это делал М. Хайдеггер). По его мнению, «из более общих знаний о людях, их предрасположенностях и особенностях их действий» можно выводить «направляющие поступок моральные принципы», создавая тем самым своего рода «дедуктивные рамки» в этике [Winter, 2012: 82–83]. По сути, речь идет об определении границ добродетельного поступка, о чем говорит и Аристотель. Правда, дедуктивный ход Винтера для Аристотеля невозможен по определению. Винтер также стремится показать неразрывность добродетели и знания в оппозиции к называемым «добродетелям невежества (*virtues of ignorance*)»

Р.С. Платонов  
Антропологический поворот этики добродетели: реактуализация этики Аристотеля во второй половине XX века

и т.д. (например, можно ли скромность назвать добродетелью или это просто некая психологическая характеристика — застенчивость?). Это, в свою очередь, важно для создания «идеальной этической теории», которая «обеспечивала бы достаточную гибкость (enough flexibility) для учета сложностей и непредвиденных обстоятельств нравственной жизни, но содержала бы достаточную стабильность (enough stability), чтобы обеспечить объективность моральных суждений» [Winter, 2012: 1]. Другой представитель этики добродетели, Р. Ауди, в этом случае идет по более рациональному пути: он вводит уточненное определение добродетели — «особенность характера, которая имеет определяющее влияние на поведение и снабжает своего обладателя как нормативной причиной, указывающей, какие вещи должны быть сделаны в широком диапазоне контекстов, так и мотивацией делать такие вещи по соответствующей причине» [Audi, 2001: 82–83]. Тогда определяющим остается внутреннее (интеллектуально-моральное) состояние субъекта, его «когнитивные и мотивационные составляющие», а значит, «стандарт поведения» может быть идеальным — ориентированным на «образец для подражания (role model)», но «не исходящим из правила или принципа». Ауди также подчеркивает отличие природы такой мотивации от интернализации моральных принципов, без чего этика добродетели, по сути, превращается в деонтологическую [ibid.].

Подобные мыслительные ходы показывают, что в этике добродетели не была решена главная теоретическая задача — не создана и не введена в моральную философию целостная концепция природы человека. Даже такие развернутые интерпретации, какие проводят Нуссбаум или Винтер, не выходят за рамки анализа отдельных тем (добродетели, счастья). Винтер даже пытается свести телеологизм Аристотеля с учением Ч. Дарвина [Winter, 2012: 32–38]. Макинтайр указывает на функциональную значимость концептуализации природы человека, но, говоря о ней исключительно как о наборе социальных ролей, подставляет этику добродетели под критику социологов, таких как Дж. Дорис, с которым полемирует Винтер [ibid.: 13–19]. Соответственно, оказалось невозможно дать ясный ответ и на вопрос «что такое добродетель?» именно по существу — в выражении деятельности человека, а это значит, что она становится не менее туманной абстракцией, чем долг и всеобщее благо. У Аристотеля ответ на этот вопрос определяет довольно сложный конструкт понятий (дело, цель, привычка, нрав, сознательный выбор, рассудительность, око души, счастье), за которым стоит не только его антропология, но и онтология, и гносеология. Так, без концепции мышления невозможно понять сознательный выбор, без гилеморфизма

— цель и счастье. Однако в этике добродетели практически ничего не сделано для фундаментального обоснования понятия добродетели. Как следствие, в ее рамках невозможно ничего ответить таким критикам, как С. Бакл, который заявляет, что «нет отдельной, альтернативной деонтологии или консеквенциализму, так называемой “этики добродетелей”»; скорее, существует теория морального права и вспомогательные вопросы нравственной психологии и нравственного воспитания» [Buckle, 2002: 566]. Неудивительно, что антропологический поворот в значительной степени оказался затушеван дискуссией о различии концептуальных направлений в моральной философии. В результате, с одной стороны, этика добродетели испытала давление современной — сциентисткой — картины мира и, можно сказать, не посмела серьезно заняться темой природы человека, осталась «ждать милости» от теорий сторонних дисциплин (социологии, психологии, нейрофизиологии и т.п.), с другой — найденные возможные решения (раскрытие становления человека через коммуникацию) так и не были проработаны, хотя дискурсивное поле этики добродетели значительно сблизилось с коммуникативной этикой. Это дает основание думать, что успех антропологического поворота в моральной философии заключен как раз в слиянии этих двух направлений, каждое из которых в отдельности имеет свои ограничения как в концептуализации феномена морали, так и в экспликации моральных оснований деятельности человека.

Не углубляясь в критику этики добродетелей, скажем, что вся она уходит в те проблемы и сложности, которые уже увидел и обозначил в своих сочинениях Аристотель и которые он уже попытался решить. Специфика обращения представителей этики добродетели к его философии показывает, что с возвращением прежних концепций возвращаются и прежние проблемы, именно они и ограничили развитие нового направления. Одной из причин тому стало сугубо теоретическое переосмысление (по сути, очередная философская трактовка) идей Стагирита, без должной их историко-философской реконструкции как целостной, связанной философской системы, что иной раз приобретает очень причудливые формы (например, Винтер усиливает утверждения Т. Роче о том, что метод построения этического знания у Аристотеля диалектический [Roche, 1988], и все это лишь для защиты от критиков его интерпретации). В результате концепции аристотелевской этики были восприняты как античные предвестники прогрессивной этики добродетели, были фрагментарно выхвачены из контекста. Однако, так как антропологический поворот основан на идеях Аристотеля, очевидно, что без полноценного понимания его этики он не может быть успешно завершен, его перспективы связаны

*Р.С. Платонов*  
 Антропологический поворот этики добродетели: реактуализация этики Аристотеля во второй половине XX века

с раскрытием внутренней логики аристотелевского «практического знания», с описанием его морального учения как полноценной системы, а не аналитики отдельных проблем. Необходимо обоснованное возвращение понятия «человеческая природа» в этику, что может быть реализовано концептуализацией нрава (и добродетели как его параметра) посредством коммуникации, когда человек предстает и как реализующий себя, и как обретающий/осознающий себя в общении с другим и собой. Если искать для этого помощи в философии Стагирита, то также необходимо сначала провести реконструкцию связи в его философии теоретического знания, к которому относится и концептуализация того, что есть человек, с практическим знанием — о том, как совершать правильный поступок. Только в такой связи имеет смысл рассматривать понятия «нрав» и «добродетель» как дополняющие рациональность морального выбора. Необходимо также реконструировать структуру общения (его начала, виды, формы) в описаниях Аристотеля. Как бы это странно ни звучало, но такую масштабную программу исследования никогда не пытались реализовать. Вероятно потому, что из логики историко-философского подхода она просто не могла появиться, а в моральной философии ее необходимость еще не осознана.

## **The Virtue Ethics Anthropological Turn: Reactualization of Aristotle's Ethics in the 2<sup>nd</sup> Half of the 20<sup>th</sup> Century**

**Roman S. Platonov**

Research Fellow of the Department of Ethics.

RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya Str., 109240 Moscow, Russian Federation.

ORCID: 0000-0003-2762-1328

roman-vsegda@mail.ru

*Abstract.* The article examines the specifics of the virtue ethics as an anthropological turn in the moral philosophy of the 20<sup>th</sup> century based on Aristotle's ethics ideas. The article sets a goal to show the specificity of borrowing these ideas determined the virtue ethics thematic development direction in conceptualizing the moral assessment of human activity, but it also became the cause of the main conceptual difficulty (problematization of human nature), it has not been overcome. The article provides an analytical review of the main works of the most significant representatives of the virtue ethics, reconstructs the approaches developed in the works to the conceptualization of moral evaluation of human activity and establishes the role of Aristotle's ideas in the approaches. It is shown the appeal to Aristotle's philosophy primarily occurs when developing a method for determining the

moral content of an action in a specific situation, where the application of a universal rule should be supplemented by many conditions of this situation, as well as when trying to return the motive and personal qualities to the description of the conditions. The latter also entails the conceptualization of personal qualities as a moral state of a person, correlated with his development (in possibility — by nature, in reality — in interaction with other people). It is concluded that the virtue ethics borrowed Aristotle's ideas in fragments and without a deep analysis of his philosophy. As a result, the problem of conceptualizing human nature was not solved, which would allow us to come to moral assessments of an act without appeal to a transcendental legislator or abstraction of duty. The achievements of ethics of virtue show: 1) it is impossible to selectively return individual concepts from the past to moral philosophy, but a comprehensive description of the phenomenon of morality in human activity is necessary; 2) the return of old concepts also brings back old problems of former moral theories (in the case of virtue, this is the problem of making a choice and forming a disposition).

**Keywords:** ethics, morality, virtue, communication, anthropological turn, virtue ethics, discourse ethics, Aristotle, Anscombe, Foot, MacIntyre, Nussbaum, Habermas.

**For citation:** Platonov R.S. The Virtue Ethics Anthropological Turn: Reactualization of Aristotle's Ethics in the Second Half of the 20<sup>th</sup> Century // *Chelovek*. 2023. Vol. 34, N 6. P. 28–47. DOI: 10.31857/S023620070029303-0

## Литература/References

- Агальцев А.М. Аристотель о природе общения // Вестник Томского государственного университета. 2007. № 300(1). С. 39–42.  
Agaltsev A.M. Aristotel' o prirode obshcheniya [Aristotle on the nature of communication], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Tomsk State University]. 2007. N 300(1). P. 39–42.
- Апресян Р.Г.\* Проблема Другого в философии Аристотеля // Этическая мысль. 2014. № 14. С. 65–85. (признан иноагентом Министерством юстиции Российской Федерации).  
Apressyan R.G. Problema Drugogo v filosofii Aristotelya [The problem of the Other in Aristotle's philosophy]. *Eticheskaya mysl'* [Ethical thought]. 2014. N 14. P. 65–85.
- Аристотель. Никомахова этика / пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.  
Aristotle. Nikomakhova etika [Ethica Nicomachea], trans. by N. Braginskaya, *Sobranie sochinenii v 4 t.* [Collected Works in 4 Vols.]. Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984. P. 53–294.
- Артемьева О.В. Добродетель и ответственность // Проблемы этики. Философско-этический альманах. 2015. № 5. С. 95–108.  
Artemyeva O.V. Dobrodetel' i otvetstvennost' [Virtue and responsibility], *Problemy etiki. Filosofsko-eticheskii al'manakh* [Problems of ethics. Philosophical and Ethical Almanac]. 2015. N 5. P. 95–108.

Р.С. Платонов  
Антропологический поворот этики добродетели: реактуализация этики Аристотеля во второй половине XX века



- Audi R. Epistemic Virtue and Justified Belief. *Virtue epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 82–97.
- Buckle S. Aristotle's Republic or, Why Aristotle's Ethics Is Not Virtue Ethics. *Philosophy*. 2002. N 77. P. 565–595.
- Crisp R. Modern Moral Philosophy and the Virtues. *How One Should Live? Essays on the Virtues*. Oxford: Oxford University Press, 1996. N 9. P. 1–18.
- Foot Ph. Virtues and vices and other essays in moral philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 1–18.
- Habermas J. Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. Lebensgeschichtliche Wurzeln von zwei Gedankenmotiven. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009. S. 15–26.
- Macintyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- Newman W. L. The Politics of Aristotle. In 4 vol. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1887.
- Nussbaum M.C. “Finely Aware and Richly Responsible”: Literature and the Moral Imagination. *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and literature*. Oxford: Oxford University Press, 1990. P. 148–167.
- Nussbaum M.C. The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality. *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and literature*. Oxford: Oxford University Press, 1990. P. 54–105.
- Nussbaum M.C. The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000.
- Nussbaum M.C. Virtue Ethics: a Misleading Category? *The Journal of Ethics*. 1999. N 3. P. 163–201.
- Roche T.D. On the Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle's Ethics. *Ancient Philosophy*. 1988. Vol. 8(1). P. 49–62.
- Swanson Ju.A., David C.C. Aristotle's Politics. A Reader's Guide. London; New York: Continuum, 2009.
- Winter M. Rethinking Virtue Ethics. Heidelberg; London; New York: Springer, 2012. 183 p.

Р.С. Платонов  
Антропологический поворот этики добродетели: реактуализация этики Аристотеля во второй половине XX века



---

DOI: 10.31857/S023620070029304-1

©2023 Т.Г. ШЕЙНОВ

## ФИЛОСОФСКИЕ КАТЕГОРИИ АНТИЧНОСТИ В ДИСКУССИЯХ О РЕАБИЛИТАЦИИ ПОЛИТИКИ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ГРАЖДАНСКОЙ ДРУЖБЫ



**Шейнов Тихон Геннадьевич** — аспирант Школы философии и культурологии. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 115054 Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4с1.  
ORCID: 0000-0002-0727-8342  
tsheynov@hse.ru

*Аннотация.* Важнейшая проблема современной политической философии — утрата политикой независимости от других сфер человеческой деятельности. С начала прошлого века философы стремились обосновать уникальность политического бытия и обновить современный политико-философский словарь путем переопределения категорий античности (напр., τὸ αὔθρον, φίλια, παρρησία и др.). Статья посвящена подходу к реабилитации политической сферы, основанному на политико-философском опыте древних греков. Теоретической основой исследования выступает предложенное Х. Арендт решение вопроса о деполитизации в контексте ее реминисценций античного наследия. Автор обращается к понятию гражданской дружбы, которое во многом определяет вклад Арендт в дискуссии о реабилитации политики и выступает в качестве практики, наделяющей сообщество политическим потенциалом. На основе интерпретации Арендт политической философии Сократа, Платона

и Аристотеля автор обосновывает обращение к указанному понятию и показывает связь гражданской дружбы с другими категориями античной мысли (истина, мнение, майевтика). Проведенный анализ позволил обнаружить, что заимствованное у Сократа требование к устранению истины из сферы человеческих дел ставит философию Арндт в оппозицию традиции политической мысли, а использование политико-философских категорий для описания жизненного мира человека позволяет рассматривать ее как версию герменевтики субъекта. Автор делает вывод, что оправдание политики средствами античной мысли имеет оригинальное антропологическое измерение. Оно заключается в признании значимости политического действия для ориентации человека в мире и утверждения его самости в сообществе.

**Ключевые слова:** политика, политическое, Арндт, Сократ, Платон, Аристотель, гражданская дружба, майевтика.

**Ссылка для цитирования:** Шейнов Т.Г. Философские категории Античности в дискуссиях о реабилитации политики: антропологический смысл гражданской дружбы // Человек. 2023. Т. 34, № 6. С. 48–64. DOI: 10.31857/S023620070029304-1

Т.Г. Шейнов  
Философские категории Античности в дискуссиях о реабилитации политики: антропологический смысл гражданской дружбы

Один из значимых сюжетов современной политической теории — утрата политикой самостоятельности, то есть несводимости к прочим областям человеческой жизни<sup>1</sup>. Отправную точку в обсуждениях данной проблемы исследователи связывают с именем К. Шмитта [Мальцев и др., 2021; Фомин, 2020]. В работах 1920–1930-х годов философ обозначил теоретическую рамку дискуссий о деполитизации в двух отношениях. С одной стороны, Шмитт выделяет Политическое<sup>2</sup> как

<sup>1</sup> Главным образом — экономики, морали и права. Примеры экономического и морального «узурпирования» политики продемонстрировала Ш. Муфф. Философ выделяет две парадигмы современного либерализма: агрегативную и делиберативную. Первая считает целью политики «установление компромисса между различными конкурирующими силами общества» [Муфф, 2008: 92] и видит в индивиде рациональность и экономическое по своей сути стремление к максимизации выгоды. Вторая ставит на первый план сближение политики и морали и находит особую форму проявления последней в политических дебатах [там же]. Дискредитация политики сферой права обсуждается Дж. Греем. Философ критикует либерализм Дж. Ролза за «ограничение политики с помощью правовых и конституционных предписаний» [Грей, 2003: 153], что делает результаты политических дискуссий несущественными. Такую позицию Грей называет политическим легализмом.

<sup>2</sup> Здесь и далее субстантивированным прилагательным «Политическое» (с заглавной буквы) будет обозначаться понятие философии Шмитта, означающее «предметную область человеческого мышления и действия» [Шмитт, 2016: 301].



неустранимости политики из человеческого опыта, но объясняют ее по-разному. По мнению Арендт, необходимость политической ассоциации обусловлена не соображениями выгоды или безопасности, но потребностью человека в воплощении своей исходной экзистенциальной возможности — формирования и проявления своей самости в сообществе. Муфф отталкивается от антагонистической модели Шмитта, но дополняет ее принципом плюрализма. Для нее оппозиция «друга» и «врага» оказывается лишь частным случаем политического антагонизма. В широком смысле в его основе лежит различие «мы» и «они», выступающее условием формирования любой коллективной идентичности [Муфф, 2008: 95].

Не менее важная, но редко упоминаемая исследователями стратегия оправдания политики заключается в реабилитации античных политико-философских категорий, которые долгое время оставались маргинальными для политического мышления. Л. Штраус усматривает в «Государстве» Платона *characteristica universalis* политической философии — поиск истины о политических вещах для прояснения общего блага. Восстановление телеологии политики посредством возвращения категории блага связано с утратой современной политической мыслью ее исконной нормативности и ее сведению к наукообразным политологическим описаниям или «всесторонним размышлениям о политической ситуации» [Штраус, 2000: 12]. В поздних исследованиях М. Фуко центральное место занимает парресия — свободное и публичное высказывание истины, присутствующее в широком спектре древнегреческих источников — от драматургии Еврипида и «Истории» Фукидида до диалогов Платона и перформативных практик киников. Как и Штраус, Фуко нацелен на «прояснение предельных задач современной философии» [Акаев, Калашник, 2021: 25]. Многозначность парресии, выступающей как «ключевой составляющей философской речи» [там же], так и добродетелью политика, позволяет Фуко представить противостояние философа и полиса как универсальную метафилософскую проблему.

Такая стратегия представляет особый интерес. Обращение к категориям греческой философии предполагает их релевантность современной политической ситуации. Этот шаг требует неочевидных предпосылок, связанных с особым пониманием греками соотношения этики и политики, а также роли полиса в жизни человека. Это позволяет предположить, что оправдание политики средствами античной мысли имеет оригинальное антропологическое измерение. Из этого следует и то, что опасности деполитизации в рамках такого подхода могут не ограничиваться

Т.Г. Шейнов  
Философские категории Античности в дискуссиях о реабилитации политики: антропологический смысл гражданской дружбы

недостатками политических режимов и касаться более значимых сфер человеческого бытия.

В статье будут рассмотрены особенности подхода к реабилитации политики, основанного на политическом опыте древних греков. Теоретической базой исследования станет интерпретация античной мысли Х. Арендт — одного из важнейших представителей данного направления. Проведенный анализ позволит не только определить особенности арендтовского прочтения «классиков», но и выяснить, чем оправдана необходимость восстановления политики в правах и какие опасности для человека скрывает ее упадок.

### **Арендт как интерпретатор античности: актуальность гражданской дружбы**

Идеи Арендт оказали серьезное влияние на дискуссии о реабилитации политики. В частности, интерпретация «Никомаховой этики» привела ее к необходимости переопределения понятия дружбы как феномена политической жизни. Вместе со Шмиттом, Деррида, Муфф и др. Арендт дала толчок к формированию предметной области, нацеленной на новое прочтение классиков и возвращение дружбы в политический контекст современности [Mallory, 2012; Schall, 1996; Schollmeiner, 1994 и др.]. Общим местом этих исследований является амбивалентность их предмета: с одной стороны, будучи разновидностью частных, социальных либо «пролегающих между домашней и экономической сферами» [Singer, 2017: 93] отношений, дружба мыслится в политическом контексте с явно негативным оттенком — как коррупционная практика, направленная «на получение доступа к политической власти или ее удержанию» [Hayoz, 2016: 13]. С другой стороны, в условиях утраты оснований для коллективного действия гражданская дружба оказывается ценным инструментом для снижения социальной энтропии и политической мобилизации общества.

В политическом преломлении дружба покидает область этического и становится принципом кооперации, создающим основания для гражданского содействия. Можно предположить, что одной из причин смятения, которое двусмысленность дружбы может вызвать у современного читателя, являются сложности в сохранении ее исходного смысла при изъятии из узуса классической философии. Это видно на примере Аристотеля. Признавая непереваемость слова φίλια [Аристотель, 1983: 736], исследователи указывают на несоответствие современных коннотаций дружбы версии философа, значительно расширяющего ее область

применения. Более точным способом интерпретации представляется разделение узуса φίλια на три составляющие: коммуникативный навык (дружелюбие), реляционное отношение (собственно дружба) и общая характеристика причастных к добродетели практик общения (дружественность) [Платонов, 2016]. Обыденная, то есть личностная, составляющая дружбы будет содержаться лишь во втором контексте, причем частично. Родовыми признаками для данных употреблений остаются этико-политическая направленность, а также привязка к практикам коммуникации, которые дружба и призвана организовать. Полагаю, что для арендтовской версии дружбы эти черты в целом сохраняются, но акцент смещается к специфически понятому этическому нейтралитету, укорененному в сократовской эпистемологии.

В чем же заключается смысл гражданской дружбы в философии Арендт? Что подтолкнуло ее к включению данной категории в свой политико-философский проект? И какой вклад гражданская дружба способна внести в споры об оправдании политики? Чтобы ответить на эти вопросы, будет проанализирована лекция «Философия и политика», прочитанная Арендт в 1954 году. В ней Арендт впервые раскрывает политическое значение дружбы в философии древних греков и высказывает основные аргументы, касающиеся актуальности античного мышления для современности.

## Политический смысл майевтики

В «Философии и политике» Арендт пытается выяснить, какие открытия платоновского «Государства» дали начало политической философии Запада. По ее мнению, традиция политической мысли берет начало в «антисократовском выводе», сделанном Платоном, а именно, признании радикальной онтологической дистанции между истиной и мнением. Этот вывод основан на том, что стратегия, применяемая Сократом для оправдания в суде, оказалась бесплодной: ему не удалось не только защитить себя перед городом, но и убедить своих друзей в обоснованности отказа от побега из Афин. В обоих случаях этой стратегией было ведение равноправного диалога с собеседниками, в ходе которого Сократ выступал носителем мнения, δόξα, которое он и «отдал на откуп безответственным мнениям афинян» [Арендт, 2008: 154]. Этому подходу Платон противопоставил иной режим философствования — учительское наставление, подразумевающее, что философствующий занимает привилегированное положение в вопросе обладания истиной. Идеи приобретают у Платона политическое

Т.Г. Шейнов  
Философские категории Античности в дискуссиях о реабилитации политики: антропологический смысл гражданской дружбы

измерение, то есть используются как точка отсчета человеческих поступков.

Такая трансценденция бескомпромиссно обесценивает бытующие в полисе мнения, поскольку подразумевает существование единственной и универсальной истины. Главным мотивом Платона является стремление обезопасить философа перед лицом полиса. Казнь Сократа показала, что город опасен для его жизни не только фактически, но и экзистенциально — угрожая его «земному бессмертию», то есть возможности утвердить себя в сообществе. Философ этой возможности лишен. Его σοφία несовместима с публичной φρόνησις — пронизательностью, способствующей ориентации человека в публичном пространстве. В глазах граждан мудрец вынесен за пределы полиса в силу незнания как своего блага, так и блага политического. Он представляет опасность и для граждан, и для самого себя: в первом случае — по причине угрозы подмены любви к прекрасному любовью к благу, во втором — в силу политической слепоты. Философский аргумент Платона в оправдание правления философа продиктован именно политическим опытом. «Вооружение» философа идеями как принципами организации человеческих дел оправдано угрозой его смерти в условиях дезориентации в пещере под влиянием ослепляющего сияния блага.

Смертный приговор Сократу — результат непонимания гражданами позиции обвиняемого. Сократ никогда не претендовал на роль мудреца. В словах Дельфийского оракула он искренне усмотрел иронию, поскольку сам считал мудрость прерогативой богов, а не людей. На судебном процессе Сократ занял позицию равенства сторон и желал добиться оправдательного приговора не опорой на универсальную, «внечеловеческую» истину, но поиском истинности в самих мнениях оппонентов [Арендт, 2008: 160]. Они же видели в Сократе мудреца и ожидали от него признания в политической несостоятельности. Ошибкой Сократа оказалось то, что в своем обращении ко множеству он использовал диалектический метод ведения спора (διλεκτική), областью применения которого является диалог, в то время как адекватным (и ожидаемым гражданами от Сократа) способом оправдания в суде является искусство убеждения (ῥητορική). Сократ этого противопоставления не видит. Для него диалектика не противоречит убеждению, поскольку в обоих случаях речь простирается в пространстве мнений. В этом кроется несовместимость позиции Сократа как с философами, так и с гражданами.

Чем оправдано столь необычное для философии отношение Сократа к мнению? Согласно этимологии слова δόξα, оно происходит от глагола δοκεῖν — казаться. В моей δόξα, касающейся

мира в целом или его предметов в частности, высказывается то, как этот мир «кажет» себя с моей точки зрения. Если для Платона этого достаточно, чтобы заключить, что мнение радикальным образом несовместимо с истиной, для Сократа «кажимость» мира представляет собой наиболее объективную его черту. Она отражает факт того, что, несмотря на свою универсальность, мир преломляется в представлении каждого из нас по-разному. Началом диалога для Сократа всегда оказывается прояснение точки зрения собеседника. Его окончание никогда не оставляет нас в состоянии удовлетворения обретенной истиной. Дело не в том, что каждая попытка Сократа определить искомое понятие проваливается — философ на такое развитие событий попросту не претендует. Его роль — «не править городом, а быть его “оводом” и заставлять граждан быть более правдивыми» [Арендт, 2008: 160].

Не сводится ли диалектическое выявление частных  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  к релятивизму? Не бесполезно ли оно, если абсолютная истина признается нами недоступной смертным? Арендт указывает на то, что критерий прочерчивания границы между истинными и ложными мнениями существует и образуется из двух максим, которыми руководствуется Сократ. Первая из них — «Познай самого себя» — означает: лишь прояснив, каким образом мир «кажет» себя для меня самого, я смогу узнать то, что только и возможно считать человеческой истиной. Вторая установка высказана Сократом в диалоге «Горгий» (482c): «<...> пусть большинство людей со мной не соглашается и спорит, лишь бы только не вступить в разногласие и в спор с одним человеком — с собою самим» [Платон, 1994: 85]. Ее смысл раскрывается в диалогическом характере мышления. Сократ понимал мыслительный процесс как внутренний диалог с собой как с другим, в ходе которого может быть достигнуто как согласие, так и противоречие. Последнее и выступает критерием подлежащего выявлению ложного мнения.

Для Арендт начало политической философии мыслится как преодоление определенной формы субъектности, демонстрируемой Сократом. Для его места в оппозиции «философ–гражданин» характерно аномальное сочетание обеих ролей. Условием этого пограничного положения выступает недоверие Сократа к применимости истины в качестве телеологического максимума жизни в полисе. Майевтика служит ему для того, чтобы выявить мир в его неприкосновенности и открыть человеку возможности для ориентации в нем. С одной стороны, роль «овода» указывает на пассивный характер деятельности Сократа. Позитивная бесплодность диалога говорит о том, что философ ограничивается исключением из публичного пространства иллюзии истины и не просто отдает собеседнику инициативу, но обеспечивает ее

Т.Г. Шейнов  
Философские категории Ан-  
тичности в дис-  
куссиях о реа-  
билитации  
политики: ан-  
тропологиче-  
ский смысл  
гражданской  
дружбы



самими правилами игры. С другой стороны, испытывая собеседника на внутреннюю согласованность его мнений, мы не только помогаем ему артикулировать непротиворечивый взгляд на мир, но и расширяем собственный горизонт познания.

Пассивность Сократа не равна бездействию и позволяет нам говорить о майевтике как о специфической межчеловеческой активности. Однако, если мы зададимся вопросом о ее политических свойствах, мы столкнемся с трудностью. В «Коллективной ответственности» Арендт отводит Сократу место исключительной фигуры в философии античности. В то время как древние авторы «со времен “Никомаховой этики” до времен Цицерона» [Арендт, 2013: 209] представляли мораль неотделимой от политики, в индивидуализме Сократа мы встречаем эгоцентричность, свойственную скорее христианской «заботе о душе». Согласие с внутренним арбитром никак не относится к общему миру. То, что Сократ делал это согласие понятным для собеседника, не говорит о том, что его содействие необходимо. Испытание на истинность мнения всегда оказывается самоиспытанием, ведь в отсутствие трансцендентной истины у человека нет мотивации к выходу за пределы внутреннего диалога.

Итак, с одной стороны, мы увидели в майевтике признаки оригинальной коммуникативной способности. С другой стороны, ее отношение к политической сфере нуждается в обосновании, поскольку без универсальной истины субъекту не требуется соизмерять свои действия с миром. Выходит, что майевтика не только опасна для философа, но и избыточна для политического субъекта: она может послужить человеку лишь воспитанием самостоятельной ориентации в мире: «чтобы такое понимание (т.е. понимание мнений сограждан. — Т.Ш.) <...> могло происходить без помощи политика, каждому гражданину нужно было бы уметь ясно высказываться, уметь показать свое мнение в его истинности и понимать своих сограждан» [Арендт, 2008: 162].

## **Φίλια как политический принцип**

Хотя угроза релятивизма и устраняется самопроверкой, Арендт находит точку опоры еще раньше. Мир, который раскрывается для каждого из нас по-своему, не утрачивает своей «объективности». Во-первых, у всякого индивидуального раскрытия существует предмет, некоторое «что», которое и является для всех общим. Во-вторых — и это лишь уточняет первое высказывание — носители *δόξα*, несмотря на их различие, сохраняют свою субъектность, некоторое «кто»: «... несмотря на все различия между людьми и их

положением в мире и, соответственно, их δόξα (мнениями), “и ты, и я — люди”» [Арендт, 2008: 159].

На каком основании мы усматриваем в участниках публичного пространства что-то объективное, если их «кто» не утверждает-ся внешней инстанцией в виде истины и преломляется в их собственном, абсолютно уникальном раскрытии мира?

По мнению Арендт, наиболее релевантным фоном для рождения диалога является дружба. Для полиса она выполняет неясную функцию уравнивания, которое противоположно другому его виду, более очевидному и описанному Аристотелем. Изначально между гражданами существует неравенство разного рода — оно может касаться как способностей, так и общественного статуса или заслуг. Неравенство может быть количественным и затрагивать имущественный вопрос. Однако в обоих случаях принципом уравнивания выступает вовсе не дружба, а справедливость — «направительная», вступающая в силу при взаимном обмене, и «распределительная», в основе которой лежит не равенство граждан, а равенство отношений их должностей к воздаваемым им почестям.

Дружба также представляет собой уравнивание, но другого, неэкономического свойства. Названное Арендт политическим, оно не посягает на неравенство как естественного, так и количественного характера, но объединяет людей, делая их «равными партнерами в общем мире» [там же: 162]. По мере разворачивания диалога у друзей появляется возможность обнаружить δόξα своего собеседника, то есть понять то, как мир раскрывается в его уникальном «мне кажется». Видение общего мира таким, каким он раскрывается для другого, Арендт называет «политическим типом видения *par excellence*» [там же].

В объяснении дружбы конфликт между исключительностью мнений и их общим основанием разрешается в уравнивании с удержанием человеческих различий. Это делает мир друзей необходимым условием майевтики. Чтобы мнения собеседников подлежали раскрытию, они должны быть вовлечены в пространство диалога, которое оберегало бы эти мнения от любых попыток универсализации. Когда я вступаю в дружеский разговор, я не просто не нуждаюсь в том, чтобы соотносить мнение «оппонента» с универсальной истиной, но и обязуюсь этого не делать. Ведь, прежде чем оно будет проверено его внутренним арбитром, оно должно быть заведомо значимо для меня самого. А чтобы эта значимость была гарантирована, ее источником должно быть не общее для всех, но общее для нас. Универсальное «что», которое раскрывается в индивидуальных мнениях, не дается собеседникам извне,

Т.Г. Шейнов  
Философские категории Античности в дискуссиях о реабилитации политики: антропологический смысл гражданской дружбы

но задается ими самими — в их добровольном отказе от универсальной истины и общей отнесенности к миру.

Схожим образом Арендт объясняет и универсальное «кто», которое выступает носителем разнообразных δόξα. «Людское» в сообществе друзей формируется процессуально. Чтобы стать его частью, человек должен приобрести определенную степень «надежности», то есть самостоятельно пройти проверку на внутреннюю согласованность: «только тот, кто имел опыт разговора с самим собой, может быть другом, может обрести другое “я”. <...> он должен подумать в согласии с самим собой, поскольку человек, противоречащий сам себе, ненадежен» [Арендт, 2008: 164]. Получается, что дружеская забота о мире и осуществляющаяся в этом мире майевтика созависимы: первая создает нейтральную для раскрытия мнений среду, а вторая делает собеседника открытым к усмотрению другого «я». По мнению Арендт, дружба не просто привлекается рассудительными людьми на помощь, но присутствует в их мышлении изначально, поскольку внутренний арбитр — лишь обозначение для внутреннего друга: «поскольку я уже есть “двое-в-одном”, по крайней мере, когда я пытаюсь думать, я могу представить себя в образе друга» [там же].

## **Онтологизация политики у Арендт: теория и практика**

Прочтение Арендт Платона и Аристотеля подчинено глобальной задаче. «Философия и политика» — это попытка увидеть и критически осмыслить саму традицию западной политической мысли. В своей лекции Арендт не просто извлекает отдельные элементы греческой философии и встраивает их в современные дискуссии. Противопоставление Сократа и Платона означает для нее реабилитацию дискредитированной формы мышления о человеке и его действиях, которой не удалось воплотиться в альтернативной традиции.

В этом — одна из самых оригинальных черт арендтовского проекта и главное препятствие к его осмыслению. Если сократическая дружба требует исключения истины из сферы политики и если это исключение противоречит самой сущности политической философии (которая, согласно Арендт, есть не что иное, как политический платонизм), то всякая попытка оценить ее отдельные философские ходы будет сталкиваться с прерванной преемственностью подхода.

В свете арендтовского прочтения Платона проблему деполитизации можно описать следующим образом. Экономическая

рациональность, а также морально-правовые предписания предполагают знание о единственно верном образе человеческих действий. Так как достоверность такого знания опирается на внешние по отношению к человеческому мнению основания, последнее становится субъективной картиной мира, которая лишается значимости на фоне этого знания и может лишь совпадать или не совпадать с ним. А поскольку мнение, по мысли Арендт, составляет основу политического общения и формирует уникальность человеческого «Я», такое знание делает излишней всякую межчеловеческую активность, которая не была бы подчинена схемам, «навязанным» ей извне. Сообщество, руководимое знанием, — это множество «представителей вида», поведение которых подлежит пагубным для человеческой свободы процедурам измерения и оценки.

Политика для Арендт выступает областью, конститутивной для самоутверждения человека. В то же время политический смысл ее теории ускользает от нас, поскольку сам философ лишает нас инструментария для его оценки. Неискоренимость политики у Арендт обеспечена тем, что она использует политико-философские категории для описания жизненного мира человека. Арендтовский субъект — это субъект сопротивления. Его противник превосходит любые политические и моральные оппозиции. Цена его освобождения — дезориентация в мире, лишенном эпистемологических опор и непрерывно возобновляемом в динамике человеческих суждений. Поэтому в дискуссиях о реабилитации политической сферы слово Арендт радикально. Оно разрушает *sensus communis* в отношениях истины и политики. Это не делает ее решение неверным или не достигшим цели, однако единственный способ понять его — перевернуть привычный для политической философии способ мышления.

\* \* \*

Вытеснение политики экономической, моральной или правовой сферами едва ли можно считать ситуативным и легко устранимым «колебанием» современных демократий. Его теоретические основания сопровождают политическую философию с момента ее зарождения. Его основная опасность заключается в бессилии человека перед тираническим по природе воздействием истины, которая неправомерно применяется к миру человеческих дел. Начало преодоления этой угрозы следует искать там же, где и ее истоки, в умении ориентироваться в мире вещей и поступков и находить для них подходящие образы мышления. Возможно, именно

Т.Г. Шейнов  
Философские категории Античности в дискуссиях о реабилитации политики: антропологический смысл гражданской дружбы

в этом — один из главных навыков, которому греки могут научить нас сегодня.

Обращение к античной мысли как инструменту утверждения политического бытия связано с интересом философов к универсальным категориям мышления о политике, сформировавшимся в учениях классиков и утратившим свой изначальный смысл в перспективе истории мысли. Эти категории нельзя считать служебной терминологией античной «политической науки». Несвойственная современности связь между человеком и полисом ставит греческую онтологию политики в зависимость от исходной антропологической проблемы — познания себя. Поэтому усилия философов имеют множественный эффект — им удалось не только предложить новый язык для описания политического опыта, но и поставить вопрос о генеалогии современной политической мысли, а также предложить альтернативные способы организации субъекта.

В интерпретации Арндт философии античности майевтика и гражданская дружба представляют собой практики, которые наделяют сообщество политическим потенциалом. Дружеская сфера — это пространство коммуникации, созданное усилием политических субъектов и выступающее «естественной средой» для воплощения их экзистенциальных возможностей. Майевтика же — усилие в поддержании такого пространства, осуществляемое посредством своеобразной «когнитивной дисциплины», то есть устранения внешних в отношении дружеской сферы критериев истины.

В «Философии и политике» Арндт обращается к сократовской *φιλία* через деконструкцию оснований политического платонизма и поиск принципиально иного способа мышления о политике. В результате Арндт разработала оригинальную версию герменевтики субъекта, в которой объективность разделяемого им с сообществом мира не привносится в него извне, но открывается в ходе непрерывного диалога с собой как с другим.

У Арндт своеобразие политического бытия определяется эпистемологически. Это значит, что для нее главным критерием своеобразия политической сферы является независимость от универсальной истины. Данная черта сближает Арндт со Штраусом, чье прочтение Платона имеет противоположное намерение — восстановить истину в ее классической, ценностно нагруженной форме в качестве *harmonia praestabilita* политической жизни. На фоне прочих версий «возвращения к истокам» их теории можно определить как особое направление, представляющее истину и мнение ключевой политико-философской оппозицией. Для арндтовского субъекта эта оппозиция также определяет возможность свободы:

будучи примененной к миру межчеловеческих отношений, истина лишает сообщество политического потенциала, а значит, и подлинно человеческого качества.

Пример Арендт показал, что оправдание политики через привлечение античного политико-философского словаря не имеет цели предложить шаги по исправлению изъянов политических режимов. На первый план в таких теориях выходят антропологические проблемы деполитизации, а именно важность политического действия для самореализации человека в сообществе. Нацеленность Арендт на ревизию оснований политической мысли Запада ставит под вопрос ее принадлежность к либеральной, консервативной или иной области идеологического спектра. Присущее Арендт и схожим с ней философам «экстраординарное понимание политического бытия» [Глухов, 2018: 98] требует ухода из контекста политических идеологий в область человеческого «Я», политические свойства которого не привносятся миром как что-то внешнее, но предпосылаются фактом сопричастности с ним.

## Philosophical Categories of Antiquity in Debates on the Rehabilitation of Politics: The Anthropological Meaning of Civic Friendship

**Tikhon G. Sheynov**

Postgraduate Degree in Philosophy.

National Research University Higher School of Economics.

21/4 bldg. 1, Staraya Basmannaya Str., 115054 Moscow, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-0727-8342

tsheynov@hse.ru

*Abstract.* The most important problem of modern political philosophy is the loss of politics' independence from other spheres of human activity. Since the beginning of the last century, philosophers have sought to justify the uniqueness of political being and to update the modern political-philosophical vocabulary by redefining the categories of antiquity (e.g. τὸ ἄγᾶθόν, φιλία, παρρησία, etc.). The article is devoted to the approach to the rehabilitation of the political sphere based on the political-philosophical experience of the ancient Greeks. The theoretical basis of the study is H. Arendt's solution of the issue of depoliticization in the context of her reminiscences of the ancient heritage. The author turns to the notion of civic friendship, which largely determines Arendt's contribution to the discussions on the rehabilitation of politics and acts as a practice endowing the community with political potential. On the basis of Arendt's interpretation of the political philosophy of Socrates, Plato and Aristotle, the author justifies

Т.Г. Шейнов  
Философские категории Античности в дискуссиях о реабилитации политики: антропологический смысл гражданской дружбы

the appeal to this notion and shows the connection of civic friendship with other categories of ancient thought (truth, opinion, Maieutics). The analysis reveals that the requirement borrowed from Socrates to eliminate truth from the sphere of human affairs puts Arendt's philosophy in opposition to the tradition of political thought, and the use of political-philosophical categories to describe the human lifeworld allows us to consider it as a version of the hermeneutics of the subject. The author concludes that the justification of politics by means of ancient thought has an original anthropological dimension. It consists in the recognition of the significance of political action for the orientation of man in the world and the assertion of his identity in the community.

*Keywords:* politics, the political, Arendt, Socrates, Plato, Aristotle, civil friendship, maieutics.

**For citation:** Sheynov T.G. Philosophical categories of antiquity in debates on the rehabilitation of politics: the anthropological meaning of civic friendship // *Chelovek*. 2023. Vol. 34, N 6. P. 48–64. DOI: 10.31857/S023620070029304-1

### Литература/References

- Акаев С.А., Калашник П.В. Политические импликации философской парресии в поздних лекциях Мишеля Фуко: генеалогия критики и реальность философии // *Полития: Анализ. Хроника. Прогноз*. 2021. № 4. С. 24–42.
- Akaev S.A., Kalashnik P.V. *Politicheskie implikacii filofsfoyskoy parresii v pozd-nih lekciyah Mishelya Fuko* [Political Implications of Philosophical Parrhesia in Michel Foucault's Late Lectures: Genealogy of Critique and Reality of Philosophy]. *Politia: analiz, khronika, prognoz*. 2021. N. 4. P. 24–42.
- Анкерсмит Ф.Р. Эстетическая политика. Политическая философия по ту сторону факта и ценности / пер. с англ. Д. Кралечкина; под науч. ред. И. Борисовой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
- Ankersmit F.R. *Esteticheskaya politika: politicheskaya filosofiya po tu storonu fakta i tsennosti* [Aesthetic Politics: Political Philosophy beyond Fact and Value], transl. from Eng. by D. Kralechkin, ed. by I. Borisova. Moscow: Izd. dom Vyshey shkoly ekonomiki Publ., 2014.
- Арендт Х. Личная ответственность при диктатуре // *Ответственность и суждение* / пер. с англ. Д. Аронсона, С. Бардиной, Р. Гуляева. М.: Изд. Института Гайдара, 2013.
- Arendt H. *Lichnaya otvetstvinnost' pri diktature* [Personal Responsibility Under Dictatorship]. *Otvetstvinnost' i suzhdenie* [Responsibility and Judgment], transl. from Eng. by D. Aronson, S. Bardina, R. Gulyaev. Moscow: Izdatelstvo Instituta Gaydara Publ., 2013.
- Арендт Х. Философия и политика // *История философии*. № 13. М.: ИФ РАН, 2008.
- Arendt H. *Filosofiya i politika* [Philosophy and Politics]. *Istoriya filosofii*. N 13. Moscow: IF RAN Publ., 2008.
- Аристотель. Сочинения: в 4 т. / общ. ред. А.И. Доватура. Т. 4. М.: Мысль, 1983.

- Aristotle. *Sochineniya: v 4 t.* [Works: in 4 vol.], ed. by A.I. Dovatur. Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983.
- Афанасьев В.В. Карл Шмитт: из истории политической мысли // Социологические исследования. 2014. № 6. С. 69–76.
- Afanasiev V.V. Karl Shmitt: iz istorii politicheskoy mysli [Carl Schmitt: from the History of Political Thought]. *Sociologicheskie issledovaniya*. 2014. N 6. P. 69–76.
- Баев В.Г. Правовед Карл Шмитт в политике Веймарской Германии (1919–1933) // Российский журнал правовых исследований. 2016. № 3(8). С. 225–233.
- Baev V.G. Pravoved Karl Shmitt v politike Veimarskoy Germanii (1919–1933) [The legal scholar Carl Schmitt politics in Weimar Germany (1919–1933)]. *Rossiiskiy zhurnal pravovyykh issledovaniy*. 2016. N 3(8). P. 225–233.
- Глухов А.А. Философская ясность: Хайдеггер равно Гитлер // Логос. 2018. Т. 28, № 3. С. 91–120.
- Gloukhov A.A. Filsofskaya yasnost': Haidegger ravno Gitler [Philosophical Clarity: Heidegger equals Hitler]. *Logos*. 2018. Vol. 28, N 3. P. 91–120.
- Грей Дж. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности / пер. с англ. Л.Е. Переяславцевой, Е. Рудницкой, М.С. Фетисова и др.; под общ. ред. Г.В. Каменской. М.: Праксис, 2003.
- Gray J. *Pominki po Prosvesheniyu: Politika i kultura na zakate sovremennosti* [Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age], transl. from Eng. by L.E. Pereyaslavskaya, E. Rudnitskaya, M.S. Fetisov etc., ed. by G.V. Kamenskaya. Moscow: Praksis Publ., 2003.
- Кондуров В.Е. Политическая теология Карла Шмитта: дискурс и метод // Труды Института государства и права РАН. 2019. Т. 14, № 3. С. 49–78.
- Kondurov V.E. Politicheskaya teologiya Karla Shmitta: diskurs i metod [Political Theology of Karl Shmitt: Discourse and Method]. *Trudy Instituta gosudarstva i prava RAN*. 2019. Vol. 14, N 3. P. 49–78.
- Мальцев К.Г., Мальцева А.В., Ломако Л.Л. Политическая репрезентация в горизонте двух парадигм политического: «олицетворение» и «автоматизм правил» // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2021. № 2. С. 51–63.
- Mal'tsev K.G., Mal'tseva A.V., Lomako L.L. politicheskaya reprezentatsiya v gorizonte dvuh paradigim politicheskogo: "olitsitvorenie" i "avtomatizm pravil" [Political Representation in the Horizon of two Political Paradigms: "Personification" and "Automatism of Rules"]. *Vestnik Moskovskogo oblastnogo universiteta. Seria: Filsofskie nauki*. 2021. N 2. P. 51–63.
- Муфф Ш. Политика и политическое. Политико-философский ежегодник. Вып. 1. М.: ИФ РАН, 2008.
- Muff Sh. Politika i politicheskoe [Politics and the Political]. *Politiko-filosofskiy ezhegodnik*. N. 1. Moscow: IF RAN Publ., 2008.
- Платон. Горгий / пер. с древнегреч. С.П. Маркиша // Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994.
- Plato. Gorgii [Gorgias], transl. from ancient Greek by S. Markish, *Sobranie sochinenii: v 4 t.* [Works: in 4 vol.] Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1994.
- Платонов Р.С. Многозначность термина «φίλια» в этике Аристотеля // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2016. № 2. С. 26–43.

Т.Г. Шейнов  
Философские  
категории Античности в дискуссиях о реабилитации политики: антропологический смысл гражданской дружбы



Platonov R.S. Mogoznachnost' termina "φιλία" v etike Aristotelya [Polysemy of term "φιλία" in Aristotle's ethics]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seria 7. Filosofia*. 2016. N 2. P. 26–43.

Фомин К.В. Поворот к политическому как тенденция современной критической теории: проблема автономии политики // *Философия и общество*. 2020. № 1. С. 48–66.

Fomin K.V. Povорот k politicheskomu kak tendentsiya sovremennoy kriticheskoy teorii: problema avtonomii politiki [Turn to Political as a Trend in Modern Critical Theory: The The Problem of Autonomy of Politics]. *Filosofiya i obshestvo*. 2020. N 1. P. 48–66.

Шмитт К. Понятие политического / пер. с нем. Ю.Ю. Коринца, А.Ф. Филиппова, А.П. Шурбелева. СПб.: Наука, 2016.

Shmitt K. *Ponyatie politicheskogo* [Der Begriff des Politischen], transl. from Germ. be Yu.Yu. Korints, A.F. Filippov, A.P. Shurbelev. Saint-Petersburg: Nauka Publ., 2016.

Штраус Л. Введение в политическую философию / пер. с англ. М. Фетисова. М.: Логос, Праксис, 2000.

Strauss L. *Vvedenie v politicheskuiu filosofiu* [An Introduction to Political Philosophy], transl. from Eng. by M. Fetisov. Moscow: Logos, Praksis Publ., 2000.

Hayoz N. Political Friendship, Democracy and Modernity. *Russian Sociological Review*. 2016. Vol. 15, N 4. P. 13–29.

Mallory P. Political friendship in the era of “the social”: Theorizing personal relations with Alexis de Tocqueville. *Journal of Classical Sociology*. 2012. Vol. 1, N 2[1]. P. 22–42.

Marchart O. *Post-Foundational Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Schall J.V. Friendship and Political Philosophy. *The Review of Metaphysics*. 1996. Vol. 50, N 1. P. 121–141.

Schollmeiner P. *Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship*. New York: State University of New York Press, 1994.

Singer B.S.J. Thinking Friendship with and against Hannah Arendt. *Critical Horizons*. 2017. Vol. 18, N 2. P. 93–118.

# СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

---

DOI: 10.31857/S023620070029305-2

©2023 Е.В. ВВЕДЕНСКАЯ

## ТРАНСФОРМАЦИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ВРАЧА И ПАЦИЕНТА: ОТ БИОЭТИКИ К РОБОЭТИКЕ



**Введенская Елена Валерьевна** — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Центра научно-информационных исследований по науке, образованию и технологиям. Институт научной информации по общественным наукам (ИНИОН РАН).  
Российская Федерация, 117418 Москва, Нахимовский проспект, д. 51/21.  
ORCID 0000-0003-1100-0033  
vvedenskaya.elena@gmail.com

*Аннотация.* В условиях активного развития и внедрения систем искусственного интеллекта (СИИ) и робототехники в здравоохранение отношения врача и пациента претерпевают изменения. Рассматривается трансформация этих отношений, вызванная проблемами взаимосвязи основных биоэтических принципов и новых подходов к диагностике и лечению заболеваний. На конкретных примерах раскрыты новые возможности и риски, обусловленные широким применением автоматизации в медицине. Проанализированы конфликтные ситуации между человеческими нормами и алгоритмами. Рассмотрены вопросы ответственности за ошибки роботов, а также вопросы конфиденциальности и кибербезопасности. Отмечено, что к началу XXI века возникла потребность в этической оценке робототехники, поскольку технические решения, принимаемые при проектировании роботов, имеют потенциал непосредственного и существенного влияния на жизнь людей. В связи с этим возникла робоэтика. В статье анализируется понятие робоэтики, приведены законы робототехники, сформулированные А. Азимовым и Ф. Паскуале, при этом обращается внимание на то, что в области

## СОЦИ- АЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

здравоохранения следует развивать программы, которые делают ставку на силы человека. Подчеркнута необходимость поиска баланса между автоматизацией медицинской практики и поддержанием гуманистической сущности отношений врача и пациента. Проведен сравнительный анализ основополагающих принципов биоэтики и робоэтики. Несмотря на то что они имеют одинаковые цели и ценности, в робоэтике эти принципы характеризуются рядом особенностей. Принцип, относящийся только к робоэтике, — объяснимость — требует от разработчиков алгоритмов объяснения общего обоснования и методологии решения искусственного интеллекта (ИИ). В заключение сделан вывод, что медицинская робототехника и СИИ предоставляют большие перспективы для улучшения диагностики, лечения и общего уровня медицинской помощи, однако их применение вызывает важные этические вопросы, требующие решения. Должны быть сохранены основные принципы биоэтики, а робоэтика может помочь определить рамки и стандарты использования роботов в медицинской практике.

*Ключевые слова:* биоэтика, принципы биоэтики, робоэтика, принцип объяснимости, автономия, конфиденциальность, кибербезопасность, предубеждение, системы искусственного интеллекта, робототехника.

**Ссылка для цитирования:** Введенская Е.В. Трансформация взаимоотношений врача и пациента: от биоэтики к робоэтике // Человек. 2023. Т. 34, № 6. С. 65–83. DOI: 10.31857/S023620070029305-2

**Н**а протяжении всей истории медицины взаимоотношения врача и пациента играли важнейшую роль в лечении и реабилитации больных. Эти взаимоотношения отражали фундаментальные этические и моральные принципы в медицинской практике, базирующиеся на сострадании, уважении человеческого достоинства, доверии и непрерывной заботе о здоровье пациентов. Однако с развитием современных технологий, в том числе искусственного интеллекта (ИИ) и робототехники, возникают новые этические вопросы и вызовы, которые могут изменить эти взаимоотношения. Наблюдающийся более двадцати лет в медицине стремительный рост технологий ИИ и робототехники привел к автоматизации многих процессов и, как следствие, к трансформации традиционных отношений между врачом и пациентом в связи с появлением между ними все больше посредников в виде технических устройств, которые могут приобрести субъектность.

Наметившаяся со времен Гиппократа тенденция отношения врача к пациенту как к своему больному ребенку, ответственность за здоровье которого лежит на «опытном, всезнающем» родителе, известная как патернализм, в последние десятилетия утратила свою значимость. Так, по словам американского специалиста по биоэтике

Р. Витча [Veatch, 1972], эта традиционная модель взаимоотношений врача и пациента постепенно была заменена инженерной (технической) моделью, обусловленной биологической революцией. На смену образу заботливого «врача-родителя» в связи с развитием технологий явился образ беспристрастного врача-ученого, действующего на основе фактов и научных знаний, при этом стало игнорироваться личное сострадательное его отношение к больному. Пациент стал рассматриваться как машина, требующая ремонта.

ИИ, включающий технологию глубокого обучения, имеет огромный потенциал для кардинальных преобразований в системе здравоохранения, например для оказания помощи в постановке диагноза, улучшения ухода за пациентами и контроля за соблюдением ими медицинских рекомендаций. Системы искусственного интеллекта (СИИ), базирующиеся на сложных алгоритмах для обработки огромных массивов данных, превосходят обычного врача по скорости принятия решений. В связи с этим возникает феномен «цифрового патернализма», подразумевающий делегирование ИИ функции принятия решений о диагнозе и лечении, являющейся прерогативой врачей, что ограничивает их автономию в пользу предварительно заданных алгоритмов. Активное внедрение в клиническую практику СИИ чревато потерей компетенций и навыков врачей и в целом переоценкой роли клинического мышления. Доминирование «цифрового патернализма», как и технической модели, по моему мнению, содержит в себе угрозу деперсонализации пациента и устранения живого контакта между врачом и пациентом. Как следствие, большинство врачей может быть заменено СИИ и роботами.

Во всяком случае, взаимоотношения врача и пациента, очевидно, претерпят трансформацию, вызванную проблемами взаимосвязи традиционных биоэтических принципов и новых подходов к лечению, в связи со все более широким применением автоматизации в медицинской практике.

В данной статье рассматриваются вышеописанная трансформация и ее влияние на качество медицинской помощи, а также эмоциональные аспекты взаимодействия врача и пациента и неизбежные этические дилеммы.

## **Биоэтика: основы человеческого взаимодействия в медицине**

Рассматривая взаимоотношения врача и пациента, отражающие фундаментальные этические и моральные принципы, стоит заметить, что истоки биоэтики восходят к античной «Клятве

*Е.В. Введенская*  
Трансформация взаимоотношений врача и пациента: от биоэтики к робоэтике

Гиппократа», в которой впервые были сформулированы основные обязанности врача перед пациентом и введен главный принцип врачевания «Не навреди». В Средние века в созданной Парацельсом модели биоэтики главное значение приобретает патернализм, а в основе сформированной позднее деонтологической модели лежит принцип «соблюдения долга», предполагающий строгое выполнение предписаний морального порядка, соблюдение определенного набора правил, установленных медицинским сообществом.

В указанных моделях взаимоотношений врача и пациента содержались важные этические принципы, переосмысление которых происходило и во второй половине XX века, когда возникли сам термин «биоэтика» и новая междисциплинарная область исследований, академическая дисциплина и социальный институт этической экспертизы инновационных проектов в сфере биомедицины.

Создатель термина «биоэтика» американский онколог В.Р. Поттер понимал под ним новую науку выживания, о которой в 1970 году писал так: «Наука выживания должна быть не просто наукой, а новой мудростью, которая объединила бы два наиболее важных и крайне необходимых элемента — биологическое знание и общечеловеческие ценности» [Поттер, 2002: 5]. Однако впоследствии смысл этого термина претерпел изменения в связи с тем, что, по словам известного отечественного биоэтика П.Д. Тищенко, на первое место вышло междисциплинарное исследование антропологических, моральных, социальных и юридических проблем, вызванных развитием новейших биомедицинских технологий (генетических, репродуктивных, трансплантологических и др.) [Тищенко, 2005].

Таким образом, в настоящее время биоэтика представляет собой раздел этики, в котором рассматриваются этические проблемы и дилеммы, возникающие в медицине и биологии при дальнейшем научно-техническом прогрессе. При этом взаимоотношения врача и пациента, претерпевающие существенные изменения, несомненно, остаются в фокусе биоэтики.

Из известных четырех принципов биоэтики, сформулированных в 1989 году американскими философами Т. Бичампом и Дж. Чилдрессом [Beauchamp, Childress, 1989], а именно принципов «не навреди», «делай благо», уважения автономии пациента и принципа справедливости, только принцип уважения автономии пациента может быть поставлен в центр современной биоэтики. Трудно не согласиться со словами Бичампа, что этот принцип «укоренен в либеральной морали и политической традиции ценности свободы личности и ее выбора» [Beauchamp, 2008]. Данный принцип, реализующийся через правила добровольного

информированного согласия, правдивости, неприкосновенности частной жизни и конфиденциальности, на мой взгляд, является основополагающим, поскольку утверждает уникальность личности пациента, требующей уважения индивидуальной автономии и права на принятие собственных решений относительно своего здоровья и лечения.

Все указанные выше принципы биоэтики, направленные на благо пациента и достижение для него лучших результатов лечения, формируют этические рамки, в границах которых в статье будут анализироваться взаимоотношения врача и пациента в современных реалиях развивающейся технологической цивилизации.

## **ИИ и роботы в медицине: новые возможности и вызовы**

Чтобы определить тенденции и пути трансформации взаимоотношений врача и пациента, необходимо рассмотреть применение различных видов СИИ и роботов в медицине, выявив положительные и негативные стороны их использования, а также оценив возможные риски, связанные с их внедрением в медицинскую практику.

Эволюция от простых измерительных устройств до высокотехнологичных систем в медицине на основе ИИ, к которым относятся системы поддержки принятия врачебного решения, чат-боты, мобильные диагностические и терапевтические приложения и робототехника, показывает значительные возможности для улучшения эффективности лечения пациентов.

Автоматизация в медицине без ИИ преимущественно осуществляется через механизированные процессы, такие как, например, различные базы данных пациентов. В противоположность этому, интеграция ИИ в автоматизацию медицинских практик придает этим процессам уровень интеллектуализации, что позволяет системам анализировать множество данных, проводить диагностику, прогнозировать возможные заболевания и оптимизировать стратегии лечения с учетом обширной информационной базы. Таким образом, участие ИИ обогащает автоматизированные процессы в медицине элементами обработки данных и интеллектуального принятия решений.

Использование роботов в операционных залах позволяет хирургам работать с максимальной точностью, минимизируя риски для пациентов. Роботы могут выполнять монотонные и рутинные процедуры, освобождая медицинский персонал от повседневных задач и позволяя ему сосредоточиться на более сложных задачах.

*Е.В. Введенская*  
Трансформация взаимоотношений врача и пациента: от биоэтики к робоэтике

В реабилитации роботы способны предоставить структурированные программы физической терапии и поддержки пациентов, что может повысить скорость и улучшить результаты восстановления.

В связи со старением народонаселения в медицине становятся востребованными социальные роботы для эмоциональной поддержки пожилых пациентов, способные играть роль компаньонов. В больничных условиях социальные роботы оказывают пациентам помощь, подбадривая, разговаривая с теми, кто лишен регулярного человеческого контакта, и демонстрируя, как выполнять определенные двигательные действия, а также напоминая о необходимости приема лекарств.

Таким образом, развитие медицинской робототехники и СИИ имеет потенциал существенного положительного влияния на уровень медицинской помощи и ее доступности, предоставляя пациентам новые методы диагностики и лечения, а также ухода. Однако существуют и барьеры для широкого использования указанных технических достижений в медицинской практике, которые включают высокие затраты на их разработку и внедрение, сложности интеграции существующих систем и стандартов, а также вопросы этики и безопасности данных.

Рассмотрим три кейса, которые демонстрируют как новые возможности, так и риски инноваций в медицине.

В одной из недавних статей авторитетного медицинского журнал JAMA были описаны результаты исследования, проведенного с целью оценки способности чат-бота с ИИ (ChatGPT) предоставлять качественные ответы на вопросы пациентов [Ayers, Poliak, 2023]. Для этого было случайно выбрано 195 вопросов пациентов с публичного форума в социальных сетях, на которые ответили как профессиональные врачи, так и чат-бот. Ответы были оценены командой медицинских работников по их качеству и проявлению эмпатии.

Результаты показали, что ответы чат-ботов были предпочтительнее и оценены выше по качеству и эмпатии, чем ответы врачей. Авторы статьи пришли к выводу, что чат-бот с ИИ способен предоставлять качественные и чуткие ответы на вопросы пациентов, заданные на публичных форумах. Значение этих результатов свидетельствует о том, что чат-боты способны помочь в составлении ответов на вопросы пациентов, которые впоследствии могут быть доработаны врачами, а также способствовать снижению уровня выгорания медицинских работников.

Биоэтический и философский анализ данного кейса открывает несколько интересных аспектов. Во-первых, можно констатировать значимый прогресс в обеспечении доступа к информации и поддержке пациентов. Во-вторых, необходимо учитывать вопросы

конфиденциальности, точности диагнозов и рекомендаций, а также ответственности за их постановку (кто несет ответственность: врач, чат-бот, разработчики алгоритмов?). Важно, чтобы пациенты осознавали ограничения и риски использования чат-ботов, а также необходимость получения последующей консультации у профессионального врача. В-третьих, возникают вопросы о том, насколько такие технологии могут заменить врача и какова вообще сущность человеческой заботы и эмпатии в медицине. Может ли машина на самом деле понимать и отвечать на чувственные и эмоциональные потребности пациентов?

Во втором кейсе мы также сталкиваемся с вопросом о том, может ли машина имитировать человека. Так, Национальная ассоциация расстройств пищевого поведения (NEDA) попыталась заменить всех сотрудников горячей линии психологической поддержки пациентов с расстройством пищевого поведения (РПП) чат-ботом, однако выяснилось, что он приносит больше вреда, чем пользы [Picchi, 2023].

Чат-бот Тесса, изначально созданный как профилактический инструмент, предлагающий стратегии для предотвращения РПП, был запущен в феврале 2022 года. Впоследствии оказалось, что чат-бот давал сомнительные и даже вредные советы, которые могли ухудшить состояние пациентов. Например, он рекомендовал считать килокалории и снижать их до 1000 в день, измерять толщину жировых складок, чего, конечно, не посоветовал бы врач.

Таким образом, решение заменить «живых сотрудников» горячей линии чат-ботом имело негативные последствия из-за ограниченных возможностей бота в обеспечении квалифицированной, эффективной и эмпатичной поддержки людей с РПП, что подчеркивает важность человеческого взаимодействия и участия в таких случаях. С биоэтической точки зрения этот кейс поднимает вопросы о безопасности и эффективности чат-ботов, в частности, в области психологической помощи. Недостаток регулирования и контроля над тем, как чат-бот представляет советы и поддержку, может привести к потенциальному вреду для пациентов. Важно обеспечить соответствие технологических инноваций этическим нормам, особенно в области заботы о пациентах с психологическими расстройствами.

Группа ученых из США, Тайваня и Канады, опубликовавшая работу в журнале *The Lancet Digital Health*, обучила ИИ, используя сотни тысяч рентгеновских снимков, содержащих информацию о расе пациента, определять этническую принадлежность пациентов [Gichoya et al., 2022]. Ученые загрузили в ИИ тысячи снимков без указания расы пациентов и попросили машину определить расу каждого из них. Нейросеть угадывала расу человека

*Е.В. Введенская*  
Трансформация взаимоотношений врача и пациента: от биоэтики к робоэтике





Проникновение хакеров в медицинские системы может иметь серьезные последствия, включая доступ к личной медицинской информации, изменение решений роботов и даже возможность нанесения вреда пациентам. Этические аспекты безопасности данных и кибербезопасности становятся особенно актуальными при использовании роботов и автоматизированных систем в медицинской практике.

## Робоэтика: поиск баланса между автоматизацией и гуманизмом

Из материала предыдущего раздела ясно, что к началу XXI века возникла потребность в этической оценке робототехники, поскольку стало очевидно, что технические решения, принимаемые при проектировании роботов, имеют потенциал непосредственного и существенного влияния на жизнь людей. Появилась новая область знаний — робоэтика, которая изучает этические, социальные и правовые аспекты взаимодействия между роботами и людьми. В медицине робоэтика играет важную роль при разработке стандартов, которые обеспечивают этически и морально допустимое применение робототехники.

Термин «робоэтика» был предложен итальянским профессором Д. Веруджио (Школа робототехники Института электроники, информационной техники и телекоммуникаций) в 2002 году. В ходе Первого международного симпозиума по робототехнике в январе 2004 года в Сан-Ремо этот термин был введен официально [ЕВ].

Робоэтика входит в этику ИИ, иногда эти два понятия отождествляют, что и демонстрируется в данной статье. Робоэтика является прикладной этикой, ориентированной на разработку научных, культурных и технических решений, которые могут быть общими для различных социальных групп и людей разных убеждений. Эти решения должны быть направлены на стимулирование развития робототехники для улучшения жизни как отдельных индивидов, так и человеческого общества в целом, а также на предотвращение ее неэтичного и неправомерного использования против человека и человечества.

В 2006 году Веруджио была разработана дорожная карта робоэтики, в которой определены этические ценности людей [Verruggio, 2006]. Речь идет об уважении ценностей, связанных с достоинством и правами человека, о содействии равенству и справедливости в доступе к новым технологиям, защите культурного разнообразия людей и плюрализма, о предотвращении дискриминации и стигматизации. Основная задача робоэтики состоит в разработке

*Е.В. Введенская*  
Трансформация взаимоотношений врача и пациента: от биоэтики к робоэтике

социальных, моральных и юридических аспектов взаимодействия робота и человека.

В 2010 году Веруджио уточнил понятие робоэтики, пояснив, что это этика разработчиков, производителей и пользователей роботов: «Исследования в области робототехники и их применение все чаще вызывают этические последствия, связанные с более тесным взаимодействием между роботами и людьми, а также с наиболее тесным взаимодействием между самой робототехникой и биологической наукой» [Vertuggio, 2010: 105].

Истоки формирования терминологии робототехники лежат в научной фантастике. Так, писатель-фантаст Айзек Азимов, автор термина «робототехника», впервые проанализировал этические последствия ее использования. В рассказе 1942 года «Хоровод» Азимов сформулировал свои три знаменитых закона робототехники, свод обязательных правил, которые должны соблюдаться, чтобы не причинить вреда человеку. Напомню эти правила: «Первое: робот не может причинить вред человеку или своим бездействием допустить, чтобы человеку был причинен вред; Второе: робот должен повиноваться всем приказам, которые дает человек, если эти приказы не противоречат Первому Закону. И третье: робот должен заботиться о своей безопасности в той мере, в какой это не противоречит Первому или Второму Закону» [Азимов, 1963].

Эти законы были заложены в основу математической модели позитронного мозга робота, обладающего ИИ, на которой базировались сознание и инстинкты роботов.

Когда в рассказах Азимова роботы стали взаимодействовать не только с человеком, но и с цивилизациями, писатель ввел четвертый закон робототехники, называемый «нулевой закон», поскольку он является приоритетным по сравнению с предыдущими законами. Этот закон гласит, что робот не может причинить вред человечеству или своим бездействием допустить, чтобы человечеству был нанесен вред.

Первая критика законов робототехники принадлежит самому Азимову. Автор обращает внимание на то, что законы могут быть по-разному поняты роботами и они могут причинить вред человеку, как неумышленно, так и умышленно. Также законы могут быть трансформированы людьми в своих целях или нарушены из-за технической неисправности робота [Введенская, 2019].

Профессор Бруклинской школы права Ф. Паскуале отмечает, что законы Азимова, будучи этически корректными, нелегко согласуются между собой даже в теории, а учитывая реальную практику, их необходимо дополнить. Так, Паскуале предлагает четыре собственных закона робототехники, логически вытекающие как

из этических принципов, так и из практики работы людей с машинами [Паскуале, 2022].

Первый закон гласит: роботизированные системы и ИИ должны дополнять профессионалов, а не заменять их. Гуманная программа автоматизации должна отдавать приоритет инновациям, дополняющим работников на рабочих местах, чья работа должна быть полноценным призванием. Технология часто заменяет не профессионала целиком, а лишь некоторые конкретные его действия. «ИИ так и останется искусственным, поскольку он всегда будет плодом человеческого сотрудничества. Более того, большинство недавних достижений в ИИ нацелены на решение строго определенных задач, а не на выполнение работ как таковых или социальных ролей», — пишет Паскуале [там же: 16].

Этические вопросы в случае автоматизации медицины выглядят вторичными, поскольку первичными являются логика и семиотика диагноза, которые ориентированы на достижение объективности и точности в медицинской диагностике, способствуя минимизации ошибок, связанных с человеческим фактором. Этика же вступает в действие при принятии решений о том, как использовать полученные результаты диагностики в интересах заботы о пациенте. Здесь, на мой взгляд, важен именно человеческий фактор, который позволяет профессиональному врачу применить свои «мягкие навыки», неподвластные машинам. Машины становятся «умнее», а врачи должны становиться «человечнее».

Второй закон робототехники, сформулированный Паскуале, утверждает, что роботизированные системы и ИИ не должны притворяться людьми, поскольку существует принципиальное различие между гуманизацией технологии и подделкой исключительно человеческих качеств. Гонка за человекоподобием, по мнению Паскуале, может стать первым шагом на пути к замене человека. В связи с этим ведущие европейские специалисты по этике утверждают, что должны быть установлены правовые границы, определяющие, в какой мере людей можно заставлять верить в то, что они имеют дело с людьми, тогда как на самом деле они общаются с алгоритмами и умными машинами [European Group, 2018].

Обязанность уважать человеческое достоинство, возможно, потребует определенных ограничений функций и способностей ИИ, сузив их возможность заменять людей, человеческие функции и/или «центральную мыслительную деятельность человека», примерами которой являются суждение, рассуждение и оценка... [IEEE, 2019]. Данные ограничения функций и способностей ИИ позволят избежать обмана людей или различных манипуляций ими.

*Е.В. Введенская*  
Трансформация взаимоотношений врача и пациента: от биоэтики к робоэтике

Третий закон Паскуале гласит: роботизированные системы и ИИ не должны усиливать гонку вооружений с «нулевой суммой». Этот закон применим и за пределами поля боя, поскольку технологии надзора и контроля, разработанные в армии, также используются силами правопорядка и оказываются встроенными в биополитику. «Сложно жаловаться на медицинскую систему надзора, которая ускоряет отслеживание контактов, чтобы остановить распространение инфекционного заболевания, и препятствует таким образом началу пандемии», — отмечает Паскуале. Однако когда те же инструменты используются для постоянного ранжирования всех и каждого, они становятся элементом подавления людей, создавая мир строгой регламентации. Безопасность и креативность человека, по мнению автора новых законов робототехники, развиваются в средах, в которых найден баланс предсказуемости и открытости, порядка и подвижности. «Если мы не сможем ограничить робототехнику, встроенную в системы социального контроля, этому балансу придет конец», — заключает он [Паскуале, 2022: 30].

Четвертый закон робототехники, по Паскуале, формулируется так: роботизированные системы и ИИ всегда должны содержать указания на личность создателя, владельца или управляющего, поскольку за роботов и алгоритмические программы отвечают люди. Паскуале допускает, что некоторые роботы и алгоритмы в своем развитии отступают от идеалов, запрограммированных их собственниками, в результате взаимодействия с другими людьми или машинами, и в таких случаях может быть несколько сторон, ответственных за развитие данной машины и ее действий. «Независимо от того, что именно влияет на развитие подобных машин, исходный создатель обязан встроить в них определенные ограничения на развитие кода, чтобы можно было записывать факторы влияния и в то же время предотвращать возникновение негативных результатов. Когда же другой человек или организация взламывает либо отключает подобные ограничения, ответственным за проступки робота становится хакер», — уточняет исследователь [там же: 31].

Смысл этих законов в области здравоохранения, как справедливо отмечает Паскуале, состоит в том, чтобы развивать программы, которые делают ставку на силы человека и позволяют снизить масштаб и интенсивность возможных конфликтов, а также зарегулированность в социальной жизни.

Таким образом, необходимо найти баланс между автоматизацией медицинской практики и поддержанием гуманистической сущности отношений врача и пациента, значение которой не теряет своей актуальности со времен античности. В связи с этим интеграция биоэтических принципов, направленных на сохранение

таких ценностей, как доверие, сострадание и забота, в робоэтику становится неотъемлемой частью поиска этого баланса.

## **Принципы благодеяния, непричинения вреда, автономии, справедливости и объяснимости в робоэтике**

Основополагающие принципы биоэтики претерпевают определенные изменения в робоэтике. Так, принцип благодеяния, подразумевающий в биоэтике действия, направленные на достижение наилучших результатов для пациента, в робоэтике может быть определен как необходимость создания ИИ и роботов, приносящих значительную пользу благополучию людей, общества и планеты. Достичь этого, очевидно, возможно посредством положительного экономического воздействия, содействия устойчивому развитию и охране окружающей среды, а также расширения прав и возможностей населения [Floridi, Cowls, 2018]. Однако благодеяние, понимаемое робоэтикой более широко, не должно разрушать установленный биоэтикой принцип ориентации на пациента. Признавая в качестве общей цели содействия благополучию и учитывая конкретные контексты биоэтики и робоэтики, следует разработать соответствующие меры и положения, обеспечивающие положительное влияние технологий ИИ на общество, окружающую среду и расширение прав и возможностей человека. Благодеяние здесь следует понимать как необходимость создавать полезные технологии для экосистемы пациентов и общества в целом (с точки зрения робоэтики), а также существенно улучшать способы лечения и ухода, предлагаемые отдельным пациентам (с точки зрения биоэтики).

Принцип непричинения вреда в робоэтике подчеркивает важность предотвращения вреда или негативных последствий при разработке и использовании технологий ИИ [Floridi, Cowls, 2018]. Несмотря на то что цель создания СИИ состоит в том, чтобы оказывать положительное воздействие на человека, крайне важно проявлять осторожность в отношении потенциальных рисков и их неправомерного использования. Здесь надо учитывать возможность возникновения проблем, связанных с конфиденциальностью, безопасностью и прозрачностью принятия решения алгоритмами.

В контексте робоэтики следует в первую очередь обратить внимание на негативные воздействия СИИ и роботов на пациентов с острой психологической реакцией на потерю человеческого взаимодействия, а также неблагоприятное влияние на уязвимые

*Е.В. Введенская*  
Трансформация взаимоотношений врача и пациента: от биоэтики к робоэтике



не в состоянии принять решение о своем лечении и будет использовать социального робота для предоставления необходимой помощи [Boch, Ryan, 2023]. В этом случае готовность экосистемы ухода за пациентами делегировать задачи принятия решений системам ИИ с целью повышения эффективности может противоречить принципу автономии. Необходимо достичь баланса между индивидуальным принятием решений и делегированием полномочий искусственным агентам, чтобы защитить индивидуальный выбор пациента и передать решение задач по уходу СИИ. У человека всегда должна быть возможность отменить, не исполнить, а также остановить реализацию решений, принятых роботом [ibid.].

Принцип справедливости в биоэтике, устанавливающий равноправное и справедливое распределение медицинской помощи и ресурсов независимо от социального статуса, положения или других факторов, в робоэтике включает в себя справедливое и равноправное распределение полномочий ИИ по принятию решений и его последствий с учетом социального неравенства в автономии. Этот принцип направлен на устранение дискриминации, общую выгоду, процветание и равный доступ к технологиям ИИ [Floridi, Cowsls, 2018]. Применение данного принципа необходимо при решении проблем, связанных с предвзятыми наборами данных в таких системах, как социальное страхование и здравоохранение. Как в биоэтике, так и в робоэтике большое внимание уделяется равноправию и справедливому распределению медицинских услуг или полномочий ИИ по принятию решений с учетом социальных различий с целью предотвращения дискриминации людей на основе индивидуальных и личных характеристик (пола, возраста, этнической принадлежности и др.).

Объяснимость — это единственный принцип, относящийся только к робоэтике, позволяющий сосуществовать другим принципам и обеспечивающий подотчетность [ibid., 2018]. Это сложное, но основополагающее требование для всех технологий здравоохранения с поддержкой ИИ [Pawar, O'Shea, 2020]. Согласно этому принципу, разработчики алгоритмов должны быть способны объяснить общее обоснование и методологию решения ИИ, выборку данных, используемых для обучения модели, а также решения и действия по управлению данными, связанные с ними. Этот принцип особенно актуален в медицинских учреждениях, где у пациентов есть законная причина знать, как ИИ обнаружил конкретное заболевание и на каких факторах была основана рекомендация, относящаяся к здоровью [Sand, Durán, 2022].

Продуктивное сочетание точек зрения биоэтики и робоэтики требует признания общих целей и ценностей, разделяемых обоими подходами. Комбинируя традиционное видение биоэтики, которое

*Е.В. Введенская*  
Трансформация взаимоотношений врача и пациента: от биоэтики к робоэтике





relationship is undergoing changes. The transformation of these relations caused by the problems of interrelation of the basic bioethical principles and new approaches to the diagnosis and treatment of diseases is considered. Using concrete examples, new opportunities and risks caused by the widespread use of automation in medicine are revealed. Conflict situations between human norms and algorithms are analyzed. The issues of responsibility for robot errors, as well as privacy and cybersecurity issues are considered. It is noted that by the beginning of the 21<sup>st</sup> century, there was a need for an ethical assessment of robotics, since technical decisions taken in the design of robots have the potential to directly and significantly affect people's lives. In this regard, roboethics arose, the concept of which is analyzed in the article. The laws of robotics were formulated by I. Asimov and F. Pasquale. At the same time, attention is drawn to the fact that in the field of healthcare, programs should be developed that rely on human strength. The necessity of finding a balance between the automation of medical practice and the maintenance of the humanistic essence of the physician-patient relationship is emphasized. A comparative analysis of the fundamental principles of bioethics and roboethics is carried out. Despite the fact that they have the same goals and values, in roboethics these principles are characterized by a number of features. The principle related only to roboethics — explainability — requires algorithm developers to explain the general rationale and methodology for solving artificial intelligence. In conclusion, it is concluded that medical robotics and artificial intelligence systems provide great prospects for improving diagnosis, treatment and the general level of medical care, but their use raises important ethical issues that need to be addressed. The basic principles of bioethics should be preserved, and roboethics can help to define the framework and standards for the use of robots in medical practice.

**Keywords:** bioethics, principles of bioethics, roboethics, the principle of explainability, autonomy, confidentiality, cybersecurity, prejudice, artificial intelligence systems, robotics.

**For citation:** Vvedenskaya E.V. Transformation of the Physician-patient Relationship: from Bioethics to Roboethics // *Chelovek*. 2023. Vol. 34, N 6. P. 65–83. DOI: 10.31857/S023620070029305-2

## Литература/ References

Азимов А. Хоровод / пер. с англ. А.Д. Иорданского // Черный столб: сборник науч.-фантастич. повестей и рассказов. М.: Знание, 1963.

Azimov A. *Horovod* [Round dance]. Transl. from English by D.A. Iordansky. *Chernyj stolb: sbornik nauch.-fantastich. povestej i rasskazov* [Black Pillar: a collection of science fiction stories]. Moscow: Knowledge Publ., 1963.

Введенская Е.В. Актуальные проблемы робоэтики // *Наукovedcheskie issledovaniya*. 2019. С. 88–101.

Vvedenskaya E.V. *Aktual'nye problemy roboetiki* [Actual problems of roboethics]. *Naukovedcheskie issledovaniya*. 2019. P. 88–101.

Е.В. Введенская  
Трансформация взаимоотношений врача и пациента: от биоэтики к робоэтике



- Pawar U., O'Shea D., Rea S., O'Reilly R. Explainable AI in Healthcare. *Proceedings of the 2020 International Conference on Cyber Situational Awareness, Data Analytics and Assessment (CyberSA), Dublin, Ireland, 15–19 June 2020*. NJ, USA: IEEE Piscataway. P. 1–2.
- Picchi A. Eating disorder helpline shuts down AI chatbot that gave bad advice. *CBS Interactive Inc.* 2023. URL: <https://www.cbsnews.com/news/eating-disorder-helpline-chatbot-disabled/> (date of access: 22.08.2023).
- Sand M., Durán J.M., Jongsma K.R. Responsibility beyond design: Physicians' requirements for ethical medical AI. *Bioethics*. 2022. N 36. P. 162–169. URL: <https://doi.org/10.1111/bioe.12887> (date of access: 22.08.2023).
- Tan S.Y., Taeliagh A., Tripathi A. Tensions and antagonistic interactions of risks and ethics of using robotics and autonomous systems in long-term care. *Technological Forecasting and Social Change*. 2021. N 167. URL: <https://doi.org/10.1016/j.techfore.2021.120686> (date of access: 22.08.2023).
- Veatch R.M. Models for Medicine in a Revolutionary Age. *Hastings Center Report*. 1972. Vol. 2, N 3. P. 5–7.
- Verruggio G. EURON Roboethics Roadmap. *Scuola di Robotica*. 2006. URL: <http://www.roboethics.org/atelier2006/docs/ROBOETHICS%20ROADMAP%20Rel2.1.1.pdf> (date of access: 22.08.2023).
- Veruggio G. Roboethics. *Robotics & Automation Magazine. IEEE*. 2010. Vol. 17, iss. 2. P. 105–109.
- Žaliamskaitė M. Role of ruler or intruder? Patient's right to autonomy in the age of innovation and technologies. *AI & Society: Knowledge, Culture and Communication*. 2021. Vol. 36. P. 573–583.

Е.В. Введенская  
Трансформация взаимоотношений врача и пациента: от биоэтики к робоэтике

---

DOI: 10.31857/S023620070029306-3

©2023 А.А. ВОРОНИН

## КОММУНИКАТИВНАЯ ПРИРОДА СПОРТА



**Воронин Андрей Алексеевич** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.  
ORCID: 0000-0002-8607-2229  
79031019500@yandex.ru; iph@iphras.ru

*Аннотация.* В рамках проекта гуманитарной экспертизы социокультурных феноменов предлагается концепция спорта как коммуникативной стратегии. Для ответа на вопросы, что есть современный спорт и каковы параметры его модификаций, необходимо оперировать пониманием спорта в его целостности, поскольку фрагментарные исследования не допускают последующей сборки в единый теоретический конструкт. Предпринята попытка разработать эскиз понятийного аппарата, пригодного для постановки вопроса о целостном теоретическом воспроизведении спорта как предмета исследования. Самой общей точкой зрения при этом представляется коммуникативный подход, в силу своей абстрактности задающий адекватный уровень обобщения. На основе данного подхода выявляются структура предмета исследования и соответствующая ей исследовательская логика. Вместо проблематичных попыток исследовать отдельные фрагменты целого, чтобы потом собрать их воедино, автор пытается дать элементный анализ коммуникативной ситуации, ее структуры и компонентов, чтобы обеспечить понятийный аппарат последующих конкретных дескриптивного и смыслового, генетического и философского исследований.

*Ключевые слова:* спорт, коммуникация, общение, символизм, социальность, телесность, духовность, рекорд, организм, антропология.

**Ссылка для цитирования:** Воронин А.А. Коммуникативная природа спорта // Человек. 2023. Т. 34, № 6. С. 84–99. DOI: 10.31857/S023620070029306-3

А.А. Воронин  
Коммуникативная природа спорта

**С**овременные модификации спорта настолько значительны, что часто возникают вопросы о том, остаются ли, например, экстремальные виды в пределах классических представлений — голы, секунды и килограммы в них уже не имеют значения. Компьютерный спорт, серфинг, горные велогонки, мотошоу — несть им числа! Но если это уже не спорт, то что? Решения не могут быть субъективными, вкусовыми, нужны какие-то общепринятые критерии. Это проблемы не столько молвы и голосования, сколько метауровня рассуждений, и именно на этот уровень и претендует философия спорта. Как понимать задачи и предмет философии спорта? Что значит пофилософствовать о спорте? Тут мнений может быть очень много; они, как правило, будут субъективными — не значит, что неправильными или ошибочными, нет. А значит, что они будут фрагментарными и вкусовыми. Они будут гипотетическими. Для одной части людей — то, что самое важное в спорте — это здоровье, красота и сила. Для другой части — движущие силы, мотивация и психология спортсмена. Для третьей — как организован современный спорт — от детских игр до большого спорта, от дворовых площадок до огромных стадионов, от «велика» и клюшки до многомиллионных доходов и расходов богатейших клубов и обществ. И нет и не будет какой-либо единой, правильной и общепризнанной точки опоры, которая позволила бы всем философствующим о спорте встать в строй и маршировать в ногу. Даже антропологическая позиция [Быховская, 2020; Воронин, 2020] в трактовке основ спорта не является исчерпывающей и общепризнанной. Во-первых, потому, что вполне возможны альтернативные подходы с не менее убедительной аргументацией. Во-вторых, потому, что уже сложились разные школы и разные авторитетные ходы мысли, в которых обнаруживается определенная устойчивость во взглядах. В-третьих, получили распространение разные методологии, разворачивающие дискурс каждый раз в свою сторону. Наконец, сама суть: цели, задачи, материал в смысле объекта философского исследования, вообще спорт как целое исторически подвижны, подвержены постоянным изменениям [Лановский, 2021].

Получается так, что философ сначала должен обозначить смысловые и методологические границы, цель своих рассуждений, указать на предмет (определить его), затем понять (хотя бы задним числом), какими методами он оперирует, предложить язык

описания своего предмета, потом перейти к дескрипции проблемы, чтобы раскрыть ее в полной (по возможности) развертке, и в результате аргументировать продуктивность своей идеи. Закруглить изложение возвратом к исходному пункту — к целям и задачам исследования.

Начнем с проблемы поисков основоположений философии спорта. В уже упомянутой статье [см.: Воронин, 2020] мы следуем традиции, согласно которой такой основой философии спорта служит антропология человека в том смысле, что сугубо человеческая креативность, порождающая самые различные виды творчества, проявляется и в стремлении к телесному совершенству. Апелляция к устройству человеческой природы, в которой обретаются причина и основа способности творчества, позволяет нащупать, казалось бы, самые глубокие логические основания для развертки философской экспозиции спорта как целостности. Так оно и есть, если не задаваться провокативным вопросом: а антропологическая сущность — это константа, она создана как незыблемая платформа развития человека и человеческого в нем или в ее создании приняли участие не только Создатель и ангелы? или не существует единой цепи причинных связей, тянущейся от простейших организмов к Леонардо да Винчи или к Василию Ломаченко? Такой вопрос приводит к неразрешимой задаче: проследить все или хотя бы главные воздействия на антропологическую природу человека со всех сторон — от биологической эволюции до техногенных и социокультурных обстоятельств жизни. Но тогда теряет смысл постановка вопроса о начале, об основе, о логической подкладке рассуждений о спорте — ведь они просто теряются в «ризоме» обстоятельств, переплетенных между собой и на каждом шагу сплетающих невидимые, но важные узелки и линии зависимости самых отдаленных фрагментов, которые получены в результате классификаций и дефиниций застывшей проекции спорта на экран аналитического мышления.

Простой пример. Кто является субъектом спортивной деятельности? Сам спортсмен? Тренер, клуб, стадион, флаги и деньги? Откуда берутся спортивная идеология, мотивация, кодексы спортивного поведения, состязательность, рекордизм, ценностно-нормативная среда, регламенты? Как спортивные институции воспроизводят свою «пищу» — зрелища, публику, прессу, деньги; разве не они являются подлинным демиургом спорта? Узкая и небезопасная специализация в спорте, особенно в подростковом спорте, — это ли не основа большого спорта? Значит, здесь важны педагогика, спортивная медицина, фармацевтика, допинг-контроль. И так далее, вплоть до материаловедения, которое дает прогресс спортивного инвентаря.

Вот почему пофилософствовать о спорте — это часто фрагментарные и субъективные рассуждения, базирующиеся на знакомом и близком, болезненном или триумфальном опыте людей, имеющих отношение к какому-либо фрагменту этой «ризомы», уж коли мы воспользовались ранее этой метафорой. Очень интересные, можно сказать знаковые, книги великих спортсменов (например, Ю. Власова [Власов, 2022], П. Филаретова [Филаретов, 2023]), в которых ставятся и обсуждаются философские проблемы, описывают опыт философствования с субъективной, личностной стороны. Это глубоко, интересно, поучительно... но целостной картины, что для них есть высший уровень мастерства и что он есть для города и мира, мы там не найдем.

Но насколько в таком случае оправдано стремление посмотреть на спорт как на целое? Это стремление не упраздняет аналитических, классификационных или типологических процедур исследования. А как без них? Но они используются под определенным ракурсом, который должен быть выбран перед тем, как предпринимается собственно исследование. Известный априоризм, который обычно не доказывается, а просто постулируется. Эту процедуру подробно аргументировал Ф.Т. Михайлов в целом ряде работ, посвященных аксиоматике гуманитарного знания [см., напр.: Михайлов, 2005]. Мог бы и я постулировать исходный пункт своих рассуждений без всяких обоснований, но, к счастью, у меня уже есть алгоритм исследования другого феномена — техники. Речь идет о моей концепции техники как коммуникативной стратегии, изложенной в книге «Миф техники» [Воронин, 2006]. Так что моим исходным пунктом будет понимание спорта как коммуникативной стратегии. Словосочетание «коммуникативная стратегия» используется в том же смысле, что и в книге о технике: некоторые (по крайней мере) из основных сфер человеческой жизни построены в самой своей основе как способы общения людей. Видимое (и реальное) доминирование над людьми и их сообществами «стихийных сил социума», институтов, способов организации обществ (в том числе материального и прочих видов производства) — словом, объективные мыслительные и социальные формы, в которых непосредственно живут люди, в основе своей есть продукты человеческого общения. И вне общения не находят себе места.

Представляется очень заманчивым подобраться к корректной постановке вопроса о теоретически целостном воспроизведении спорта через специально построенный аппарат, базирующийся на коммуникативном подходе. Вместо проблематичных попыток исследовать отдельные фрагменты целого, чтобы потом собрать их воедино, можно попытаться зайти с другой стороны — попытаться



дать элементный анализ коммуникативной ситуации, посмотреть, как она устроена структурно и из каких элементов состоит. Конечно, это очень сильная абстракция, но именно она и позволяет как-то иначе посмотреть на предметы мысли и понять некоторые проблемные узлы в теории техники, спорта, а может быть, и шире — экономики, искусства или политики.

Начнем с того, что вообще все, что люди делают, есть коммуникация. (Даже самые эгоцентрические поступки, вплоть до самоубийства, ориентированы не только на самого актора, но и на людские сообщества. Можно вспомнить героические и трагические случаи саможжения.) Потому что они существуют социальные, а социальность и есть коммуникативность. Общение, то есть обращение одного человека к другому, — это родовое свойство человека, условие его жизни — как индивида, так и сообществ [об этом см.: Михайлов, 1990]. В общении лежат корни творчества, которое и порождает мир человека. Коммуникация — один из сложнейших видов отношений, в ней — миллионы оттенков и скрытых смыслов, часто коммуникация вообще из них и состоит. Но даже самые формализованные и привычные алгоритмы общения должны быть: а) выражены, то есть облечены в понятную форму; б) восприняты, то есть интерпретированы общезначимыми способами; в) применены с использованием многих правил контроля; г) доступны для обратной связи.

Образование и наука, мода и молва, политика и война, цветоводство и кулинария — это всё виды коммуникативных практик, или стратегий человеческого поведения. Как это ни странно звучит. Техника, например, есть средство общения человека с человеком или сообществом людей, а вовсе не только с природой, и в этом смысле она — существенный компонент культуры. Спорт — тоже не исключение. Это один из видов общения людей, он замкнут в цикле коммуникативных актов, в которые, в свою очередь, встроены материальные, идеальные, психические и социальные инструменты общения. Физическая сила дикаря, выносливость и ловкость Робинзона Крузо, здоровье и выживаемость Маугли никакого отношения к спорту не имеют, это всего лишь подарок несчастья. Спорт приобретает смысл и свое особое качество именно в общении людей — не обязательно совместной, но всегда ориентированной на то или иное сотрудничество деятельности.

Коммуникативная стратегия является общим именем для множества определений самого спорта и его функций — игровая, телесная, зрелищная, лабораторная (в очень определенном смысле: спорт как колоссальная по масштабам лаборатория по исследованию предельных возможностей организма человека) или оздоровительная. Не случайно философы спорта связывают его зарождение

с игрой, религиозными культами [Передельский, 2016], коллективной охотой или войной — то есть с видами активнейшего телесного взаимодействия. Институт рекорда в спорте — это тоже вид общения, пусть и с далеким соперником, пусть и отдаленным во времени. Но протокол соревнования — это и есть обращение спортсмена ко всем своим коллегам-соперникам («смотрите, каков мой результат, и попробуйте к нему подойти»). Рекорд фиксируется при определенных условиях — судействе и публичности соревнования. Это не что иное, как правила спортивной коммуникации. Игровые виды — тоже коммуникация, уже не индивидуальная, а коллективная, со своими правилами и регламентами, и тоже рассчитанная на публичное пространство — болельщиков.

В чем же усматривается коммуникативная природа спорта? Самое главное: коммуникация — это не только вербальное или символическое общение, это «обмен деятельностью», как раньше говорили. То есть это совместная деятельность, рассчитанная на достижение общих целей. В указанном смысле коммуникация присутствует в живой природе, у животных и даже растений. Но меня в данном случае интересуют только человеческая коммуникация, человеческая деятельность и человеческие цели. Критерий отличия — сознание, культура, символические средства и ценностно-нормативное регулирование. Спорт изначально ориентирован на человеческое сообщество со всеми перечисленными качествами.

С самой общей точки зрения мы видим как минимум три основные позиции: актер и адресат, плюс контекст их сотрудничества — социокультурное пространство, в котором их взаимодействие не только имеет смысл, но регламентировано ценностно-нормативными уложениями и облечено в символические и смысловые формы, имеющие вневременной и внепространственный статус.

Смысловым стержнем спорта является эмоционально-экспрессивная компонента общения, вокруг которой создается (или возникает) страстное вовлечение в спортивное действие, причем не только спортсменов, но и наблюдателей. Торсида, фанаты, болельщики — это ведь не только бизнес, это и безумная любовь, и жгучая ненависть, направленные хоть и умелой рукой, но выплескивающиеся наружу из самых глубоких недр человеческой души.

Важнейшим компонентом спортивной коммуникации служит текст, который передается от коммуникатора коммуниканту, от спортсмена городу и миру. Будучи опутан сложнейшей тканью процедур кодировки, интерпретаций понимания, хранения, дезархивации, трансляции, производства информации и уничтожения шумов, свойственной любому акту общения, текст приобретает

**СОЦИ-  
АЛЬНЫЕ  
ПРАКТИКИ**

в спорте свои особенности, превращая ее (спортивную коммуникацию) в особую область культуры. Регламентация деятельности и мышления, приходящая вослед дифференциации видов спортивной деятельности, есть инструмент социализации, даже можно сильнее сказать — цивилизационных новообразований. Спорт, безусловно, — один из истоков цивилизации. Во-первых, спорт заменил неконтролируемые поединки соревнованиями с регламентами, правилами, судьями, системой общезначимых измерений, заочными состязаниями и т.д., гуманизируя амбициозные столкновения атлетов и выводя на первый план не столько победу, сколько технику — искусство движения. Во-вторых, спорт глобален и универсален, он «штампует» стандарты и нормы поведения и мышления в любой этнической, религиозной и социальной среде.

А еще необычный для многих других социальных сфер человеческой деятельности кумулятивный эффект коммуникации в спорте не только способствует прогрессу в достижениях, в их распространении и легитимизации, но и создает социальный институт спорта [Пономарчук, 2002].

Столь же редкая в обыденной жизни тяга коммуникации к точности и ответственности, эффективности и обоснованности приводит в спорт науку о теле, душе, сообществах, среде спортивных практик, а тяга к красоте — моду и креативность, эталоны тела и стандарты духа. Оказывается, в числе социальных механизмов конструирования человеческого тела спорту, наряду с медициной, образованием, педагогикой и модой, принадлежит огромная роль. Но спорт никогда одной телесностью не ограничивался — достаточно, скажем, вспомнить книги Ю. Власова [см., напр.: Власов, 2022].

Спорт любит как эмоции, так и факты. Онтологическая объективность спортивной коммуникации связана с тем, что спорт, как правило (за исключением интеллектуальных видов вроде шахмат), требует преодоления сопротивления предметной среды, какой-либо стихии или «физического» соперника. Фиксация результатов, пространственная и временная объективация движения делают спорт универсальной формой коммуникативного поведения, понятной без слов на всех континентах. Объективация спортивного достижения — одна из опор целостности спорта как культурного феномена. Целые жанры исторических хроник, эпосов, журналистики, фото- и видеоматериалов давно превратили спорт в область духовного производства, закрепляя его объективный социальный статус.

Межвозрастная и межнациональная коммуникация в спорте служит мощным способом организации сообществ людей. Как локального, так и глобального масштаба, она преодолевает языковые, пространственные, временные, политические, религиозные

и гендерные барьеры. Вспомним о чемпионатах мира по футболу, об олимпийских играх, о легендарных боях боксеров, а также скаковых соревнованиях фигуристов и гимнастов. Только публичность, только демонстративность, только зрелищность (это все свойства коммуникации) создают условия и вызывают к жизни сами феномены спортивных подвигов и шедевров. Паралимпийский спорт — яркий пример принципиальной важности коммуникативной сущности спорта. Казалось бы, спорт инвалидов направлен на преодоление телесной неполноценности каждого конкретного человека. Ан нет, соревнования паралимпийцев и вообще параспортсменов — важнейшая часть идеологии инвалидного спорта, то есть публичная демонстративность своих достижений ничуть не менее важна, чем само по себе преодоление недуга.

Спорт включен в культуру, прежде всего массовую, благодаря мощным «производствам» символических форм мышления, поведения и психологических установок, которыми охвачены практически все способы и виды человеческого общения. Они перерабатываются и приобретают узнаваемые очертания благодаря специфическому содержанию, которого нет нигде в других сферах человеческой деятельности. Спорт буквально пронизан символическими значениями — от любительства до мастерства; этот символизм имеет огромное идентификационное значение, отражая иерархические и вообще идеологические отношения. И они активно внедряются, в свою очередь, в толщу коммуникативных, далеко стоящих от спорта феноменов, диффузно занимая свое место в общей панораме общественного сознания.

В спорте человек выстраивает связи и отношения с себе подобными. Вопрос — «как?»

Ответ на простой вопрос простым быть не может. Развернутый ответ требует обращения к классификации, предложенной Г.В. Гриценко в книге «Сакральные тексты и сакральная коммуникация». «Исследование коммуникативных актов различного типа, — указывает автор, — приводит к выводу о том, что релевантными для понимания коммуникативного акта являются (помимо общающихся персонажей и текста. — А.В.) и другие его составляющие:

Ситуация продуцирования	Текст	Ситуация восприятия
Коммуникатор	V	Коммуникант
Значение и смысл, вкладываемый коммуникатором в текст		Значение и смысл, воспринимаемый коммуникантом из текста
Акт продуцирования		Акт восприятия



коммуникатор — не просто персона, не просто общность, это также те качества, которые сопровождают его обращение: его мастерство, техника спортивного движения<sup>2</sup>, мотивация, ценностно-нормативная ориентация. Иными словами, в спорте обретается так искомая гармония души и тела, без которой никакие высокие рубежи человеку неподвластны. Если мысленно попытаться убрать из спорта амбиции спортсмена, картинка рассыплется.

То же самое и со второй стороной — коммуникантом. Этот персонаж может быть подробно описан в ответах на тысячи вопросов, и каждый ответ делает разговор предметным, он может быть верифицирован, у него есть более или менее определенный денотат. Кому спортсмен адресует свое обращение? Как, на каких основаниях классифицируются «собеседники» спортсмена? Как существует в пространстве и во времени сам акт обращения: возникает в ходе общения или изначально имеет место как условие разговора? Каковы взаимные обязательства сторон, есть ли какие-то негласные или гласные договорные правила? Ну например: если болельщик покидает место соревнования — это демарш или нейтральный по значимости поступок? Каков вообще социальный статус коммуниканта, кто его определяет — индивид, группа, категория, масса, корпорация? Эти вопросы проблематизируют фигуру коммуниканта, аналитически выделяя его из привычной амальгамы смыслов и позволяя различать четкие контуры на плоскости «адресат спортивного обращения».

Не менее сложная и не менее важная компонента коммуникации — порождение или трансляция значений и смыслов, которые «порхают» из стороны в сторону, совершая при этом немислимые кульбиты. Исходные значения редко доходят до адресата в первоначальном виде; это как в семейной жизни: вопрос всегда интерпретируется по произвольным антиправилам таким образом, чтобы на него уже заранее был подготовлен ответ. Но так или иначе мы имеем дело с предметом исследования, у которого есть своя яркая специфика, устоявшиеся каноны, правила формулирования и интерпретации. Непростая задача — определить цель обращения, сформулировать ее, условно говоря, «модуль», чтобы потом превратить последний в читаемую и понятную фразу, — часто остается вообще за кадром акта коммуникации. Но это не значит,

---

<sup>2</sup> Это интенциональная мотивация к безошибочному, чистому движению, эффективной координации. Техника может быть самоцелью в отдельных видах спорта, но может быть вспомогательным фактором в победе над соперником. Компенсирует возраст, открывает новые возможности чистоты и легкости, открывает возможности спортивного совершенствования во времени.

что цель отсутствует либо наличествует в скрытом или неявном виде. Никто не станет отрицать возможных случайностей в общении, но твердо можно сказать, что «мячики» обращений достаются и пускаются умелой рукой в сторону возможного восприятия из «корзины» с лейблом «спортивная тема». Как она устроена, кем сделана, где хранится — вопросы существенные.

Но как этот «мячик» будет воспринят на стороне коммуниканта? Восприятие и интерпретация исходного сигнала — еще одна сфера коммуникации и исследования, которая вносит свои краски в целостную картину спорта. Чем бы спорт ни считался, какими бы различными способами ни определялся, почему-то есть более и менее благоприятные схемы его восприятия. Престижные и малопривлекательные, «красивые» и «утилитарные» виды, популярность и распространенность — кто это определяет, каким образом? Срабатывают алгоритмы мышления и поведения, но кто дает им импульсы, кто их поддерживает? Видимо, точно так же, как существует «производство» значений и смыслов, существует и «производство» восприятий и интерпретаций, которое укореняет в обществе институциональные образы спорта. Это очень интересная тема, поскольку в спорте полно мифологий, теневых и ложных установок, подпольных правил и обычаев, которые, как ни странно, бывают функциональными по отношению к институту спорта. Удовольствие от восприятия спорта — зависит ли оно от удовольствия или страдания самого спортсмена и какие превращения претерпевает на разных концах коммуникативной дистанции? Спортивные зрелища, соревнования, заочные состязания, вообще способы демонстрации достижений построены таким образом, чтобы их восприятие шло в угоду почтеннейшей публики. Но при этом работает и обратная связь: сам спорт, его различные виды мигрируют к требованиям восприятия, расширяя круг болельщиков и тем самым — финансовые вливания в популярные виды.

Контекст коммуникации — еще более запутанная, но очень важная часть спорта как коммуникативного поведения. Это та среда, сквозь которую, благодаря которой, иногда вопреки которой первоначальный импульс ищет и находит (?) своего адресата, свой смысл, свое оправдание и свои эффекты. Не нужно думать, будто контекст — вещь второстепенная. Можно сослаться хотя бы на политический контекст, от которого спорт стремится избавиться, но при нынешних организационных и финансовых условиях вряд ли это получится. В число контекстуальных обстоятельств входят многие институциональные, национальные, культурные, финансовые и эстетические компоненты. И очень важно то, что спорт, как и любой другой социальный институт, вырабатывает

в себе ценностно-нормативную среду, подчиненную юридическим, правовым кодексам. В последние годы это стало особенно заметно в связи с запретами по политическим мотивам выступать спортсменам из РФ и Беларуси. Очень спорная идея о коллективной ответственности спортсменов за положение дел в политике стала доминирующей практикой, лишаящей смысла обретение спортом высших достижений для многих выдающихся спортсменов. Увы, эти запреты распространились даже на паралимпийский спорт, в котором участвуют настоящие подвижники, если не сказать герои спорта.

Результат коммуникации имеет две стороны: что получилось в акте для коммуникатора и что — для коммуниканта. На соревнованиях по плаванию, например, часть публики следит за техникой плавания, за результатами, за командной и личной борьбой, а часть — млеет от божественных фигур пловцов и пловчих. Кто-то восторгается, а кто-то завидует. Конечно, есть «подсказки»: даже если случились непонимание, искажение (сознательное или нет), отсутствие видимых эффектов — всегда найдутся средства, способные подставить мнимые эффекты на место реальных. Идеологию спорта создают специально нанятые люди — пресса, телевидение, болельщики; они создают результаты, далеко отстоящие от собственно спорта. Тут есть где разгуляться всякого рода мнимостям, мифам, дирижизму.

В спорте обязательны фиксация результата, протоколирование состязаний и учет рекордов, что, собственно, и делает сопоставимыми результаты заочных соперничеств. Но рядом с ними есть другие результаты: слава, достаток, карьера, участие в звездной тусовке, политический авторитет и т.п. Таким образом, результаты могут иметь свои (запланированные и побочные) эффекты «внутри» акта коммуникации, но могут простираться гораздо дальше — в виртуальном и реальном мире, например, как механизмы конструирования личности [Воронин, 2015].

Институт рекорда как высшая ценность достижений в спорте порождает очень специфический феномен: спорт становится не просто игрой соперников, а проверкой возможностей антропологической природы человека — как телесной, так и духовной. По сути, спорт высших достижений — это гигантская лаборатория по выявлению предельных возможностей организма человека, в которую включены, помимо спортсменов и тренеров, масштабные спортивные сооружения, спортивная наука (от медицины до педагогики), огромные деньги, пресса, массовая культура (и, кстати, не только массовая). Спорт задает стандарты и образцы, к которым люди тянутся и вне, и помимо большого спорта, — и тут уже результаты совсем не сводятся к протоколам судейских

А.А. Воронин  
Коммуникативная природа спорта





коммуникативный подход, приходится выбирать иные основания классификации структурных компонент спорта, нежели размежевание, обоснованное в классическом труде Ю. Хабермаса [см.: Habermas, 1981].

Спорт (так же, как и техника), будучи универсальной коммуникативной стратегией, обладает свойством кумулятивного накопления достижений. В технике это технический прогресс, в спорте — рост рекордов. Пожалуй, больше ни в одной другой сфере человеческой деятельности так бесспорно не существует прогресс, как в этих двух областях. Если не считать прогрессом возрастание уровня жестокости, о чем писал больше 100 лет назад М.А. Энгельгардт [Энгельгардт, 2021]. Поэтому, кстати, спорт начал свое современное, классическое существование только с внедрением измерительной аппаратуры, чтобы протоколировать достижения, значимые вне времени и пространства. Так спорт стал глобальным. В технике условием глобальности стала возможность использования технических средств независимо от особенностей той или иной культуры или социума.

Но поскольку коммуникативные стратегии не отделены друг от друга бетонной стеной, а, напротив, активно взаимодействуют друг с другом, между ними происходят колоссальные заимствования. Например, в технике очевидна тяга к эстетике, уникальности, доброжелательности по отношению к человеку. В спорте много от искусства, естественно, от науки, педагогики, техники и, увы, от бизнеса. На то спорт и выглядит как «ризом», выделяющаяся, но сложно вплетенная в сонм взаимодействий и взаимосвязей с остальными сферами человеческой деятельности. Надеюсь, что представленный в статье проект исследования спорта как коммуникативной стратегии заинтересует исследователей и получит более полную и убедительную развертку.

## The Communicative Nature of Sports

**Andrei A. Voronin**

Doctor of Philosophy, Leading Researcher of the Department of Humanitarian Expertise and Bioethics.

RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-8607-2229

79031019500@yandex.ru; iph@iphras.ru

*Abstract.* Within the framework of the project of humanitarian expertise of sociocultural phenomena, the concept of sport as a communicative strategy is proposed. To answer the questions of what modern sport is and what are the parameters of its modifications, it is necessary to operate with an



- Лановский М.Ф. Философия спорта и философское постижение человека: опыт XX века и перспективы XXI // Философия и общество. 2021. № 2. С. 35–57.  
Lanovskii M.F. *Filosofiya sporta i filosofskoe postizhenie cheloveka: opyt XX veka i perspektivy XXI* [Philosophy of Sport and Philosophical Comprehension of a Person: The Experience of the 20<sup>th</sup> Century and the Prospects of the 21<sup>st</sup>]. *Philosophy and society*. 2021. N 2. P. 35–57.
- Михайлов Ф.Т. Общественное сознание и самосознание индивида. М.: Наука, 1990.  
Mikhailov F.T. *Obshchestvennoe soznanie i samosoznanie individa* [Social Consciousness and the Self-awareness of the Individual]. Moscow: Nauka Publ., 1990.
- Михайлов Ф.Т. Самоопределение культуры. М.: Индрик, 2005.  
Mikhailov F.T. *Samoopredelenie kul'tury* [Self-determination of Culture]. Moscow: Indrik Publ., 2005.
- Передельский А.А. Двуликий Янус. Спорт как социальный феномен: сущность и онтологические основания: Монография. М.: Спорт, 2016.  
Peredel'skii A.A. *Dvulikii Yanus. Sport kak sotsial'nyi fenomen: sushchnost' i ontologicheskie osnovaniya: Monografiya* [Dull Janus. Sport as a Social Phenomenon: Essence and Ontological Foundations: Monograph]. Moscow: Sport Publ., 2016.
- Пономарчук В.А., Козлова В.С. Институт спорта (история и реалии). Минск: Белорус. гос. акад. физ. культуры, 2002.  
Ponomarchuk V.A., Kozlova V.S. *Institut sporta (istoriya i realii)* [Institute of Sports (History and Realities)]. Minsk: Belarusian state academy of physical culture Publ., 2002.
- Филаретов П.Г. Философия силы. [Б.м., 2009]. URL: [http://fictionsbook.ru/autor/petr\\_laretov/filosofia/siliy/read\\_online/htmt](http://fictionsbook.ru/autor/petr_laretov/filosofia/siliy/read_online/htmt) (дата обращения: 10.01.2023).  
Filaretov P.G. *Filosofiya sily* [Philosophy of Strength]. [S.l., 2009]. URL: [http://fictionsbook.ru/autor/petr\\_laretov/filosofia/siliy/read\\_online/htmt](http://fictionsbook.ru/autor/petr_laretov/filosofia/siliy/read_online/htmt) (date of access: 10.01.2023).
- Энгельгардт М.А. Прогресс как эволюция жестокости. [Репр. воспр. изд. 1899 г. (СПб.)]. М.: Ленанд, 2021.  
Engel'gardt M.A. *Progress kak evolyutsiya zhestokosti* [Progress as the Evolution of Cruelty]. [Repr. reprod. of the 1899 ed. (St. Petersburg)]. Moscow: Lenand Publ., 2021.
- Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd 1–2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

А.А. Воронин  
Коммуникативная природа спорта

---

DOI: 10.31857/S023620070026670-4

©2023 Д.С. БЫЛЬЕВА

## ВИРТУАЛИЗАЦИЯ БЕРЕМЕННОСТИ: ИГРА И РЕАЛЬНОСТЬ



**Быльева Дарья Сергеевна** — кандидат политических наук, доцент Высшей школы общественных наук.

Санкт-Петербургский политехнический университет.

Российская Федерация, 195251 Санкт-Петербург, ул. Политехническая, д. 29.

ORCID: 0000-0002-7956-4647

Bylieva\_ds@spbstu.ru

*Аннотация.* Технологии изменяют жизнь человека во всех возможных аспектах. Однако вынашивание ребенка попало под их влияние только в XX веке, что вместе с изменением роли женщины в обществе обусловили переосмысление феномена беременности. В статье рассмотрено, как развитие репродуктивных технологий и их продвижение подготовили почву для отделения материнства от вынашивания детей, которое стало осмысливаться как технический процесс. Также проведен анализ репрезентации беременности в компьютерных играх, сделан акцент на стремлении игнорировать или сокращать процесс вынашивания ребенка со стороны как создателей игры, так и игроков. Несмотря на то что возвращение младенца вне тела будущей матери становится возможными благодаря прогрессу в области биомедицинских технологий, обоснование этого явления во многом обусловлено нарастающей виртуальностью бытия. Представленный в 2022 году проект EctoLife объединяет новейшие репродуктивные и цифровые технологии, подготавливая общество к принятию виртуальной «игровой» беременности, когда ребенок выращивается в искусственной капсуле. В цифровом обществе закономерен запрос на управляемую беременность, занимающую в жизни строго определенное место, вроде капсулы в углу комнаты,

или в приложении на смартфоне, к которым можно обратиться, когда возникает желание вспомнить о будущем малыше. В итоге техническое окончательно заменяет природное: деторождение встраивается в технологический процесс с непредсказуемыми последствиями.

**Ключевые слова:** беременность, суррогатное материнство, искусственная матка, философия беременности, цифровизация, видеоигры, игры о беременности, эктогенезис, EctoLife.

**Ссылка для цитирования:** Быльева Д.С. Виртуализация беременности: игра и реальность // Человек. 2023. Т. 34, № 6. С. 100–119. DOI: 10.31857/S023620070026670-4

Д.С. Быльева  
Виртуализация беременности: игра и реальность

До XX века темы «беременность» и «технологии» никак не пересекались. Особое состояние женщины было внутренним семейным делом, куда не было входа посторонним. Однако XX век обозначил тренд медиализации, подразумевающий, что беременность управляется и контролируется медицинскими работниками. Этот процесс, с 1970-х годов осмысливаемый как навязанный женщинам в ущерб им, был назван социологом-феминисткой Энн Окли «захват матки» [Oakley, 1984]. В то же время интерпретация беременности как «нарушение здоровья» [Mullin, 2005] подразумевает высокую степень технического медицинского участия, особенное место в котором занимает визуализация плода. Кроме того, за последние несколько десятилетий научно-технический прогресс в области вспомогательных репродуктивных технологий достиг значительных высот, прежде всего за счет появления медикаментозного лечения бесплодия, искусственного оплодотворения, экстракорпорального оплодотворения и суррогатного материнства.

Кроме развития технологий изменяется и образ беременности. Традиционно беременность рассматривалась как важный биологический процесс, при этом связанный с пользой для государства. Важность (как прагматическая, так и духовная) деторождения освещала беременность как важнейшее предназначение женщины. Она понималась как дар божий, что видно в известных произведениях искусства: «верхнепалеолитические Венеры», средневековые изображения беременной Пресвятой Девы, портреты беременных начиная с позднего Средневековья и знаменитые работы мастеров эпохи Возрождения. В более позднюю эпоху (за исключением работ Густава Климта начала XX века) сложно назвать прославленные произведения, поэтизирующие беременность. Более того, согласно опросу, проведенному П. Бурдые в 1960-х годах, люди не признают того, что фотография беременной женщины может



схожих с видеоигрой свойств, также позволяя выдавать себя за кого угодно, представляясь любым именем, полом, возрастом, внешностью, биографией, — цифровые технологии обретают сходство с магией [Milani, 2022; Monaco, 2022]. Становится привычным сопоставлять реальность и цифровой мир (см., напр., рекламный плакат, представляющий сохранение беременности в виде стандартного диалогового окна с кнопкой «Сохранить», рис. 1). Особую власть над реальностью люди получают в виртуальных мирах, над которыми время и физические законы бессильны, что позволяет строить любые образы явлений и процессов. Можно говорить о том, что происходит виртуализация многих процессов в обществе. Опыт и особенности поведения в цифровой среде влияют на практики обыденного мира, а в некоторых случаях виртуальные процессы становятся доминирующими. Существует достаточно много исследований, раскрывающих процесс виртуализации на примерах экономических и политических отношений, образования, науки, церкви, искусства и даже любви [Гаджиян, 2019; Иванов, 2002; Межевникова, Ухина, 2020; Сироткин, 2023]. Однако беременность, традиционно воспринимаемая как естественный физиологический процесс, казалось бы, не должна и не может подвергаться влиянию виртуализации, поэтому существующие тенденции в данной области оказываются за пределами научного и общественного внимания.

Данное исследование позволяет вскрыть существование предпосылок и имеющийся технологический потенциал «цифровой трансформации» беременности. При этом важно, что рассматриваемые технологические новшества и тренды цифровизации не являются этически нейтральными, а представляют собой определенную опасность для будущего человека. Цель работы — оценить влияние технологий и процесса цифровизации на отношение к беременности: 1) существующие XX веке тренды в научной мысли и в общественном сознании, подрывающие традиционное отношение к беременности и материнству, подготовившие почву к принятию новых технологий; 2) рассмотреть технологии, их распространение, аргументацию критикующих и поддерживающих их; 3) продемонстрировать существование в XXI веке запроса на технологию автономной от женщины матки благодаря переосмыслению роли женщины и общему нарастанию виртуализации процессов, смещению реального и цифрового мира; 4) показать цифровое представление беременности на примере компьютерных игр; 5) продемонстрировать отображение существующих в обществе запросов в проекте 2022 года EctoLife.

Д.С. Быльева  
Виртуализация беременности: игра и реальность





отделяется от материнства: американская судебная практика, в частности, указала, что суррогатная мать «не осуществляла репродуктивный выбор, а предоставляла услуги» [Scott, 2009]. И если изначально технология подразумевала помощь парам, где женщина не может выносить ребенка, то современный рынок суррогатного материнства очень расширился и в ряде стран не предусматривает какие-либо ограничения. Только в Индии, где до 2018 года процветало законодательно нерегулируемое использование репродуктивных ресурсов, объем рынка уже в 2006 году оценивался в 449 млн долларов [Ekman, 2013]. В 2022 году мировой рынок суррогатного материнства превысил отметку в 14 млрд долларов в США, и ожидается, что с 2023 по 2032 год он будет демонстрировать среднегодовой темп роста более 24,5%<sup>1</sup>. В книге Кайсы Экис Экман «Быть или быть купленной: проституция, суррогатное материнство и расщепленное Я» подчеркивается, что суррогатная беременность требует «отсутствующей матери», в ней задействована женщина, единственная функция которой — физическая [ibid.: 134]. Интересно, что при распространении технологии суррогатного материнства меняется дискурс. Например, принято приводить древнейшие примеры ее «использования». Индийские ученые пишут, что «идеология и практика суррогатного материнства появились раньше наших дней. В древних текстах есть много ссылок, подтверждающих эту идею» [Mehta, Saraswat, Paul, 2022: 117]. В качестве примеров используются библейские примеры воспитания сыновей, рожденных от рабынь при бесплодии жен (напр., Валла как «суррогатная мать» для Рахили и Иакова, Агарь — для Сары и Авраама), тексты индуистской мифологии, где Вишну перенес эмбрион из чрева одной жены — Деваки в другую, чтобы сохранить его жизнь; история, рассказанная Плутархом, о том, как Стратоника, не имея возможности иметь детей, просила мужа-царя произвести детей от пленной, чтобы воспитать их как родных и сделать наследниками, и даже пример Пресвятой Богородицы, родившей Сына от Святого Духа. Данное обращение к историческим прецедентам перекликается с технологией популяризации идей, называемой «Окнами Овертона», где на стадии продвижения идеи от радикального к приемлемому и разумному создается опорный прецедент, а также используются эвфемизмы, то есть термин переназывается, чтобы утратить изначальный смысл [Дробышева, 2015]. В русском языке подобного на данный момент не происходит, но в английском активные сторонники

Д.С. Быльева  
Виртуализация  
беременности: игра  
и реальность

<sup>1</sup> Surrogacy Market Size, Share | Forecasts Report, 2023–2032. URL: <https://www.gminsights.com/industry-analysis/surrogacy-market>



Другой дискурс рассматривал отчуждение ребенка от выносившей его матери в русле марксистского отчуждения труда от работника. Так или иначе новая риторика, пропагандирующая разрыв беременности и материнства, игнорирует психологическую сторону вопроса. Традиционно беременность рассматривалась как определенный период становления, изменения происходящего с женщиной. Психологи рассматривают беременность как ступень формирования зрелой женской идентичности: «идентификация беременности, психосоматические феномены, шевеление плода — все включает определенный спектр проприорецептивных сигналов и дает основания не только для взаимодействия женщины со своим ребенком, но и для построения специфических отношений с собственным телом, его перцепцию и открытие ранее недоступных ощущений» [Мордас, Харисова, 2018: 138]. Однако психологическое и биологическое искусственно изымается из дискурса о вынашивании младенца. Так, Сара Воан-Бракман и Салли Дж. Шольц подвергают критике «биологическую парадигму», которая гласит, что существует «природная связь или естественная связь между матерью и ребенком» [Brakman, Scholz, 2006]. Подчеркивается, что для материнства необходимо только желание стать родителем.

Таким образом, к началу XXI века уже существовала популяризаторская и научно обоснованная поддержка, аргументирующая возможность и необходимость создания автономной от женщины матки, способной к вынашиванию ребенка до его рождения. С одной стороны, ярко и эмоционально демонстрировались страдания беременной женщины, сведенной природой к роли инкубатора, что унижает ее человеческое достоинство, с другой — доказывалось, что вынашивание младенца не имеет прямого отношения к материнству. В индустрии фертильности дети рассматриваются как товары, «драгоценные продукты», которые родители-заказчики должны просто прийти и забрать [Rothman, 2004: 19]. Репродуктивные клиники похожи на ателье, куда родители, сделавшие заказ, должны просто отправить свои образцы, и их ребенок будет готов специально для них в соответствии с их предпочтениями [Mehta, Saraswat, Paul, 2022: 120].

## Беременность в виртуальный мирах

Виртуальные миры многочисленных игр стали важной частью современной культуры. Они являются источником опыта для молодых людей. Будучи частью цифровой реальности, они могут представлять течение процессов с любой скоростью, замедляя

Д.С. Быльева  
Виртуализация беременности: игра и реальность





Д.С. Быльева  
Виртуализация беременности: игра и реальность

Рис. 2. Игра-кликер «9 months»

от зачатия до родов проходит четыре часа, и потом игрок должен кликнуть по иконке для появления нового члена общества (кроме того, беременность не закончится, если нет больше мест в бункере). Однако желающие ускорить этот процесс изменяют время на компьютере.

В мини-играх (чаще всего рассчитанных на школьную аудиторию), целиком посвященных симуляции беременности, она будет продолжаться до тех пор, пока игрок не пройдет все задуманные автором уровни. Среди симуляторов, в которых необходимо посещать врача и делать различные процедуры или выстраивать определенный распорядок дня, выделяется кликер «9 months» (рис. 2), где для ускорения развития плода необходимо чаще нажимать на кнопку (и смотреть рекламу), а полученные очки можно обменять на генетические особенности ребенка.



взвешивания, прочие процедуры и принятие родов. Вот такой отзыв можно прочитать в сети: *«История наша на первый взгляд наверное является банальной. Встретились с мужем в СЛ долго общались дружили, было сложно он американец мои познания английского увы плачевны). Сошлись на том что он начал учить русский язык... У каждого из нас была свои игровая жизнь в СЛ... Но как бывает случилось Однажды... Однажды Том просто сказал что хочет чтобы у нас был малыш, на тот момент он сказал Кроха — сын... Как любая женщина я была покорена этим, и конечно же сказала Да»*. Кажется, что это обычная история, если не учитывать, что беременность и ребенок виртуальные.

В отличие от «Second Life», «Sims» придерживается более традиционных взглядов, и беременность может наступить только после так называемого «вуху» (любовные отношения, интимная близость, эвфемизм полового акта) и при нажатии кнопки «зачать ребенка» и длится 3-сим дня, 72 часа. Так как некоторых игроков не устраивает продолжительность, существуют читы, позволяющие перейти ко второму, третьему триместру беременности или сразу к рождению ребенка. До четвертой версии игры наступление беременности ознаменовал звон колокольчиков, в четвертой об этом можно узнать, сделав тест на беременность: если не делать тест, то отсчет срока беременности начнется через сутки после вуху. При наступлении родов приходит игровое уведомление, а счастливое настроение сменится дискомфортом (мудлет «Беременность. Роды», дискомфорт +40 на 3 часа). При обычной игре забеременеть могут только молодые и взрослые персонажи женского пола (за исключением зомби, мумий, сервороботов и симботов), однако в дополнении «The Sims 4: На работу!» персонажи мужского пола могут забеременеть в результате похищения инопланетянами, также существуют специальные чит-коды, позволяющие это. Существуют возможности повысить шанс забеременеть, а также повлиять на пол и количество детей. Выбор двух черт характера ребенка при рождении можно получить как награду за выполнение желаний и потребностей матери. В «The Sims 3» пол ребенка зависит от питания — если в первые триместры беременности есть арбузы, то родится девочка, а если яблоки, то мальчик. «The Sims 4» изменил требуемые продукты (клубника и морковь) и добавил необходимость слушать и танцевать под соответствующую музыку (поп — для девочки, альтернативную — для мальчика).

Наиболее очевидным проявлением беременности является растущий живот, который визуальнo маркирует состояние женщины, и, соответственно, именно он фигурирует в играх как базовый символ состояния. Однако достаточно часто такими деталями

Д.С. Быльева  
Виртуализация беременности: игра и реальность





глубоко недоношенных детей (родившихся до 23–24 недели), однако достаточно скоро произошла переориентация на более широкий круг использования. Существующие с 1980-х годов методы экстракорпорального оплодотворения позволили получить эмбрионы *in vitro* («в пробирке»), чтобы затем перенести их в полость матки для дальнейшего развития. Новое дополнение предполагает, что эмбрионы будут оплодотворены *in vitro*, а затем перенесены в машину, которая будет работать, выполняя все необходимые биологические функции, что позволит эмбрионам полностью развиваться в плод, а затем родиться [Zaami и др., 2021: 7354]. При этом современные авторы указывают, что технология может быть полезна не только для тех, кто не может родить ребенка, существует «и другое преимущество: возможность фертильным женщинам иметь биологически родственного ребенка без необходимости когда-либо беременеть; это сделало бы женщин более похожими на мужчин в этом отношении» [ibid.: 7355].

В 2016 году британские (Кембридж, Лондон) и американские (Рокфеллер центр) исследователи спроектировали и построили внематочную систему жизнеобеспечения, или «биомешок», которая выглядит как защитный мешок, наполненный раствором электролита (предназначенным для имитации амниотической жидкости), и имеет пуповину, соединенную с плодом. Биомешок, позволяющий перекачивать кровь, кислород и питательные вещества, необходимые для развития эмбриона, и удалять отходы, был опробован на ягнятах (на 110-м дне беременности, что примерно соответствует 23 или 24 неделям беременности человека) [Deglincerti et al., 2016; Shahbazi et al., 2016]. Дальнейшие разработки и совершенствования продлевали возможный срок нахождения в искусственной матке. В 2017 году исследовательская группа японских и австралийских ученых (Университет Тохоку и Университет Западной Австралии) использовала платформу *Ex-vivo Uterine Environment (EVE)* для развития плодов ягненка на сроке 95 дней беременности и довела его до лучших результатов с точки зрения здоровья и выживаемости плода в 2019 году [Usuda et al., 2017; Usuda et al., 2019]. В 2021 году израильские ученые смогли сохранить в искусственной матке половину беременности мыши [Aguilera-Castrejon et al., 2021].

Достаточно оптимистичные прогнозы по поводу создания в ближайшие несколько лет технологий, обеспечивающих эктогенезис<sup>9</sup> [Romanis, 2018], породили широкий диапазон футуристических

Д.С. Быльева  
Виртуализация беременности: игра и реальность

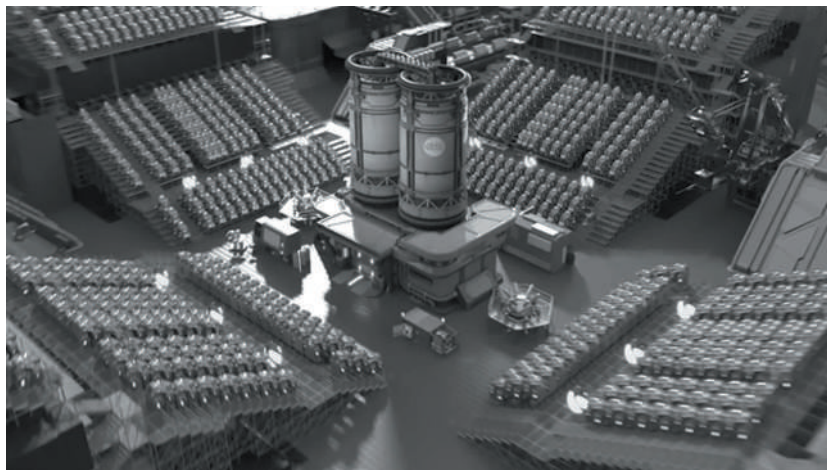
<sup>9</sup> Буквально — «генезис вне тела», процесс развития эмбриона в искусственной матке от имплантации до рождения младенца.

идей. Например, эктогенез с криоконсервированными эмбрионами способен решить почти все проблемы, связанные с опасностью вымирания человечества, с помощью космических убежищ на Луне или Марсе с командой, полностью состоящей из андроинов [Edwards, 2023]. Столь оптимистичные прогнозы будущего, конечно, также способствовали привлечению внимания и популяризации технологии.

Последнее, самое громкое видение искусственной матки, переименованной в «капсулу роста», было предложено в 2022 году под названием EctoLife под руководством берлинского молекулярного биотехнолога Хашема Аль-Гайли. Для активного продвижения идеи проект выпустил рекламные баннеры и видео, визуализирующие и популяризирующие использование технического девайса для выращивания младенца до рождения. Наружная реклама использует разнообразные страхи и надежды, связанные с деторождением. Показывается пугающий визуальный образ кесарева сечения, сопровождаемой статистикой смертности в родах. Другой рекламный плакат со слоганом «Возраст — это всего лишь цифра» демонстрирует женщину пожилого возраста с младенцем.

Проект, который автор планирует воплотить в реальности через несколько лет, более чем амбициозен и демонстрирует не только «обычную программу» доведения плода до нужного срока, если традиционное вынашивание по каким-то причинам не подходит из-за проблем со здоровьем или отсутствия времени, но «элитный пакет» предлагает спроектировать эмбрион с помощью инструмента редактирования генов CRISPR-Cas 9, прежде чем имплантировать его в искусственную матку, прежде всего избавляясь от наследственных заболеваний, но при желании выбирая все компоненты — от цвета глаз и волос до силы, роста и интеллекта. Кроме того, автор проекта считает, что недостаточная развитость человеческого младенца при рождении связана с физиологическими ограничениями женщины, не способной к рождению ребенка с большим мозгом и окрепшим черепом<sup>10</sup>. Это означает возможность продлить срок беременности при выращивании ребенка искусственно. Мысль управления сроком рождения ребенка подразумевает большие перспективы повышения удобства «эксплуатации младенца»: действительно беспомощный малыш, привязанный к матери, сильно уступает в «удобстве обслуживания» новорожденному теленку, способному сразу сделать первые шаги.

<sup>10</sup> Blain L. Womb with a view: EctoLife baby farm eliminates pregnancy and labor// New Atlas. 12.12.2022. URL: [https://newatlas.com/medical/ectolife-artificial-womb-facility/?itm\\_source=newatlas&itm\\_medium=article-body](https://newatlas.com/medical/ectolife-artificial-womb-facility/?itm_source=newatlas&itm_medium=article-body)



Д.С. Быльева  
Виртуализация беременности: игра и реальность

Рис. 3. Завод по выращиванию до 30 тысяч младенцев в год (проект EctoLife, 2022)

В футуристическом видео показано, как в спальне стоит устройство с прозрачным экраном, чтобы можно было наблюдать плод, и монитором, предоставляющим информацию о различных показателях жизнедеятельности, а также камеры наблюдений. На снимке видна специальная комната с тысячами таких искусственных маток, что указывает на то, что опасное и неудобное дело беременности можно делегировать фабрике (рис. 3).

При этом родители (которых, вероятно, правильнее называть заказчиками) могут наблюдать за всеми параметрами жизнеобеспечения с помощью приложения на смартфоне или смотреть на живое HD-видео в капсуле. Можно взглянуть на мир глазами младенца с помощью 360-градусных камер, которые находятся внутри искусственной матки и соединены с гарнитурой виртуальной реальности. А также посылать младенцу музыку, песенки или сообщения. Контроль за состоянием младенца осуществляется с помощью искусственного интеллекта, который также обеспечивает индивидуализацию питания каждого ребенка соответственно с его потребностями. Также компания предлагает тактильный костюм, способный обеспечить ощущение толкания ребенка изнутри. Последняя технология особенно выявляет игровой характер «ожидания ребенка», позволяющий сыграть роль беременной в четко выделенном моменте с определенными артефактами.

Данная концепция, предложенная обществу для осмысления, соответствует трендам виртуализации и формирующимся потребностям. Она соблазняет простотой и цифровым способом осуществления всех процессов, к которым привык современный человек. Виртуальная беременность, которую можно начать, просто



together with the changing role of women in society, led to a rethinking of the phenomenon of pregnancy. The article considers how the development of reproductive technologies and their promotion paved the way for the separation of motherhood from bearing children, which began to be understood as a technical process. An analysis of the representation of pregnancy in computer games was also carried out, an emphasis was placed on the desire to ignore or reduce the process of bearing a child, both on the part of the creators of the game and the players. Despite the fact that raising a baby outside the body of a future mother becomes possible due to progress in the field of biomedical technologies justification for this phenomenon is largely due to the increasing virtuality of existence. Introduced in 2022, the EctoLife project integrates the latest reproductive and digital technologies, preparing society to accept virtual play pregnancy, where the baby is raised in an artificial capsule. In a digital society, it is natural to ask for a controlled pregnancy, which occupies a strictly defined place in life, like a capsule in the corner of a room, or in smartphone application, which you can turn to when there is a desire to remember the future baby. As a result, the technical finally replaces the natural: childbearing is built into the technocratic process with unpredictable consequences.

**Keywords:** pregnancy, surrogacy, artificial womb, philosophy of pregnancy, digitalization, video games, pregnancy games, ectogenesis, EctoLife.

**For citation:** Bylieva D.S. Virtualization of Pregnancy: Game and Reality // *Chelovek*. 2023. Vol. 34, N 6. P. 100–119. DOI: 10.31857/S023620070026670-4

## Литература/References

Гаджиян И.В. Проблемы виртуализации образования // Теория и практика современной науки. 2019. № 6(48). С. 159–163.

Gadzhiiyan I.V. Problemy virtualizatsii obrazovaniya [Problems of virtualization of education]. *Teoriya i praktika sovremennoy nauki*. 2019. Vol. 6(48). P. 159–163.

Дробышева Е.Э. Культура vs цивилизация: взгляд через «Окно Овертона» // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2015. № 5(67). С. 58–64.

Drobysheva Ye.E. Kul'tura vs tsivilizatsiya: vzglyad cherez «Okno Overtona» [Culture vs civilization: a view through the “Overton Window”]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv*. 2015. Vol. 5(67). P. 58–64.

Иванов Д.В. Виртуализация общества. М.: Версия 2.0, 2002.

Ivanov D.V. *Virtualizatsiya obshchestva* [Virtualization of society]. Moscow: Versiya 2.0 Publ., 2002.

Межевникова О.П., Ухина Т.В. Виртуализация социальных институтов // Сервис plus. 2020. № 1(14). С. 41–48.

Mezhevnikova O.P., Ukhina T.V. Virtualizatsiya sotsial'nykh institutov [Virtualization of social institutions]. *Servis plus*. 2020. Vol. 1(14). P. 41–48.

Д.С. Быльева  
Виртуализация беременности: игра и реальность



- French M. *The Women's Room*. New York: Ballantine Books, 1993.
- Ekman K.E. *Being and being bought: prostitution, surrogacy and the split self*. North Melbourne, Victoria: Spinifex, 2013.
- Jönsson K. *Det förbjudna mödraskapet: en moralfilosofisk undersökning av surrogatmödraskap*. Malmö: Bokbox, 2003.
- Lomanowska A.M., Guitton M.J. My avatar is pregnant! Representation of pregnancy, birth, and maternity in a virtual world. *Computers in Human Behavior*. 2014. Vol. 31. P. 322–331. DOI: 10.1016/j.chb.2013.10.058
- Lombard J. Biotechnological Agencies in our Information Society: The Emergence of Biocitizenship and the Genetic Language. *Technology and Language*. 2021. Vol. 4(2). P. 73–93. DOI: 10.48417/technolang.2021.04.05
- Mehta A., Saraswat S., Paul M.F. A critique of baby making supermarts: Surrogacy clinics in Kishwar Desai's *Origins of Love* (2012). *Research Journal in Advanced Humanities*. 2022. Vol. 4(3). P. 115–128. DOI: 10.58256/rjah.v4i1.958
- Milani B. On the Mythical Atmosphere of the Digital World. *Technology and Language*. 2022. Vol. 4(9). P. 21–29. DOI: 10.48417/technolang.2022.04.03
- Monaro F. The Pledge, the Turn, the Prestige: The Border Between Magic and Technology as Practices. *Technology and Language*. 2022. Vol. 4(9). P. 30–41. DOI: 10.48417/technolang.2022.04.04
- Mullin A. *Reconceiving Pregnancy and Childcare: Ethics, Experience, and Reproductive Labor*. Cambridge University Press, 2005.
- Oakley A. *The captured womb: A history of the med. care of pregnant women*. Oxford; New York: Blackwell, 1984.
- Romanis E. C. Artificial womb technology and the frontiers of human reproduction: conceptual differences and potential implications. *Journal of Medical Ethics*. 2018. Vol. 11(44). P. 751–755. DOI: 10.1136/medethics-2018-104910
- Rothman B.K. Motherhood under capitalism. *Consuming Motherhood* / Ed. J. Taylor, L. Layne, D.F. Wozniak. New Brunswick: Rutgers University Press, 2004. P. 19–30.
- Scott E.S. Surrogacy and the Politics of Commodification. *Law and Contemporary Problems*. 2009. Vol. 72. P. 109–146.
- Shahbazi M.N. Self-organization of the human embryo in the absence of maternal tissues. *Nature Cell Biology*. 2016. Vol. 6(18). P. 700–708. DOI: 10.1038/ncb3347
- Singh J., Khanna P.K., Khanna A. Consensual Violence against Surrogate Mothers in Kishwar Desai's *The Origins of Love*. *Paripex-Indian Journal of Research*. 2015. Vol. 2(4). P. 90–92.
- Usuda H. Successful maintenance of key physiological parameters in preterm lambs treated with ex vivo uterine environment therapy for a period of 1 week. *American Journal of Obstetrics and Gynecology*. 2017. Vol. 4(217). P. 457. e1-457.e13. DOI: 10.1016/j.ajog.2017.05.046
- Usuda H. Successful use of an artificial placenta to support extremely preterm ovine fetuses at the border of viability. *American Journal of Obstetrics and Gynecology*. 2019. Vol. 1(221). P. 69.e1-69.e17. DOI: 10.1016/j.ajog.2019.03.001
- Zaami S. From the maternal uterus to the “uterus device”? Ethical and scientific considerations on partial ectogenesis. *European Review for Medical and Pharmacological Sciences*. 2021. Vol. 23(25). P. 7354–7362. DOI: 10.26355/eurev\_202112\_27429

Д.С. Быльева  
Виртуализация беременности: игра и реальность



# ВРЕМЕНА. ПРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

DOI: 10.31857/S023620070029307-4

©2023 К.В. БАНДУРОВСКИЙ

## «ВСПОМНИ, ЧТО ТЫ — ЧЕЛОВЕК»: О СТАНОВЛЕНИИ КАТЕГОРИИ «ЛИЧНОСТЬ» В ТРУДАХ МОССА И БОЭЦИЯ



**Бандуровский Константин Владимирович** — кандидат философских наук, стипендиат Института русской и советской культуры им. Лотмана. Рурский университет. Германия, 44801 Бохум, Университетская ул., д. 150, кор. ГБ.  
ORCID: 0009-0008-4072-3437  
albutius@gmail.com

*Аннотация.* Понятие «личность» представляется нам интуитивно ясным, хотя определить или объяснить, что это, нелегко. Часто данное понятие рассматривается как надкультурная и надисторическая универсалия. Между тем М. Мосс показывает, что в различных культурах понимание того, что представляет собой индивид, сильно отличается от современного. В качестве важного поворота он называет определение, данное Боэцием. Однако вопрос о том, как Боэций пришел к своему определению и почему его понимание личности оказало такое большое влияние на последующую культуру, рассматривали многие исследователи, но к однозначному ответу так и не пришли. В статье делается попытка приблизиться к ответу. Для этого предлагается совместить две перспективы — историко-философскую (анализ идей) и анализ текста. То есть, с одной стороны, показать, как концепция личности порождается в ходе христологических и тринитарных споров. Однако получившаяся концепция кажется довольно абстрактной, логически непоследовательной, и при этом не очень ясно, насколько она применима к пониманию человека. С другой стороны, следует проанализировать тексты Боэция, их коммуникативную и диалогическую направленность на Другого и

на самого себя перед лицом Другого. Именно здесь концепция обретает плоть: Боэций не только излагает концепцию личности, но и показывает, как эта концепция работает.

*Ключевые слова:* индивид, субъект, личность, тринитарные споры, христологические споры, диалог, субстанция, природа, антропология, теология.

**Ссылка для цитирования:** Бандуровский К.В. «Вспомни, что ты — человек»: о становлении категории «личность» в трудах Мосса и Боэция // Человек. 2023. Т. 34, № 6. С. 120–141. DOI: 10.31857/S023620070029307-4

К.В. Бандуровский  
«Вспомни, что ты — человек»: о становлении категории «личность» в трудах Мосса и Боэция

Современный человек не прилагает особых усилий для того, чтобы считать и осознавать себя личностью. Мы становимся личностью с рождения, получаем личность как гарантированное наследство. То, что человек — личность, является базовой очевидностью нашей культуры. Но любое наследие может оказаться хрупким, если мы не осознаем его происхождение и не делаем усилия по его сохранению. На самом деле личность не всегда была очевидностью. Понимание того, что такое личность, сильно менялось в различные эпохи и в различных культурах, а современное ее понимание возникло в какой-то степени даже случайно, в ходе полемики относительно тринитарной и христологической проблематики. Мы живем в то время, когда такому пониманию угрожает опасность — можно легко утратить этот дар и вернуться в древнюю эпоху сновидений, в которой индивид осознает себя как часть священного животного-первопредка.

Предлагаю совершить своего рода экскурсию в виртуальный антропологический музей и посмотреть, как непросто произошло осознание того, что человек является личностью. В этом нам помогут два «экскурсовода», антрополог и теолог, — Марсель Мосс и Аниций Манлий Северин Боэций. В статье речь пойдет об очень разных текстах — трактатах Боэция «Против Евтихия и Нестория» (512–513) и «Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества» (520–521), а также лекции М. Мосса «Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие “я”» (1938). Тексты написаны в разное время, с разными целями и относятся к разным дисциплинам — теологии и антропологии. В «музее фактов», куда нас приглашает Мосс, царит мрачная, удручающая атмосфера, как в старом этнографическом музее Трокадеро. Трактаты же Боэция проникнуты духом христианского оптимизма. Но объединяет все тексты главная тема каждого из них — становление европейского понимания того, что есть субъект, индивид, личность, «Я».



многие антропологи проявляли большой интерес — например, Л. Морган, создавший на основе исследований пуэбло концепцию первобытного коммунизма [см.: Морган, 1934], или Р. Бенедикт, использовавшая свой полевой материал для создания концепции «паттернов культуры» [см.: Benedict, 1934; 1935].

Кушинг отмечает, что в каждом клане можно найти ряд имен, которые называются «именами детства». Эти имена означают скорее позицию, чем индивида, и определяются социологическими и религиозными обычаями. Они относятся к какому-либо тотему, например к животному, но не в целом, а лишь к какой-либо части тотема, его функции или атрибуту [Мосс, 2011: 330]. То есть ребенок будет считаться лапой, или хвостом, или еще какой-либо частью тела тотемного животного, а не его «образом и подобием». Получается, что индивид не является неким целым существом, не отождествляется с неким целым, а является частью некоторого организма, племени, которая вполне определенным образом локализована в социуме и выполняет вполне определенные функции.

Это не исключительно архаический обычай. Расчленение животного как социальное действие, подтверждающее иерархию, практиковалось и практикуется до сих пор в некотором редуцированном виде. Вспомним, как герой древней саги Тристрам тщательно разделяет тушу оленя, отсылая самые ценные части королю, из чего становится ясно, что он не сын торговца, за которого себя выдает, а весьма знатный человек, хорошо разбирающийся в устройстве властной иерархии:

«Тристрам пошел в лес и срубил самый длинный сук, какой только сумел найти, такой, чтобы его можно было нести одной рукой. Он привязал к нему ветку, на которую были нанизаны самые лакомые куски, отрезанные им от оленьей туши, насадил на конец шеста оленью голову и обратился к охотникам:

— Господа! — сказал он, — возьмите его — ибо это и есть королевский шест, и вручите эту голову с подобающими почестями королю. Пусть ваши слуги скачут впереди и трубят в охотничьи рога. Это называется королевской долей... не было обычая прекраснее и благороднее, чем тот, которому Тристрам научился в своей стране» [Сага, 1976: 222].

Такое соотнесение частей животных с социальным статусом тесно связано с другими способами социальной стратификации — например, по сторонам света: «...эти части, или функции, или же атрибуты частей или функций также делятся на шесть разрядов, так что имя, относящееся к одному члену тотема, например правая передняя или задняя нога этого животного, будет соответствовать северу и будет первым по чести в клане (который сам по себе не принадлежит к северной группе). Имя, относящееся к другому

К.В. Бандуровский  
«Вспомни, что ты — человек»: о становлении категории «личность» в трудах Мосса и Боэция

■■■■■■■■■■  
ВРЕМЕНА.  
ПРАВЫ. ХА-  
РАКТЕРЫ  
■■■■■■■■■■

члену, скажем к левой передней или задней ноге и их силе, будет принадлежать к западу и будет вторым по чести; третий член, скажем правая лапа, — к югу и будет третьим по чести; четвертый член, скажем левая лапа, — к востоку и будет четвертым по чести; пятый, скажем голова, — к верхним областям и будет пятым по чести; шестой, скажем хвост, — к нижним областям и будет шестым по чести; наконец, сердце или пупок могут быть первыми или последними по чести» [цит. по: Мосс, 2011: 330].

Имена выражают и определенные соотношения, в которых один член оказывается выше другого в иерархии, и всегда обозначают позицию человека — как при обращении к нему, так и при его именовании. Например, младший брат должен называть старшего брата таким образом, чтобы выразить идею старшего брата, — тем самым он обозначает свою позицию как младшего брата. Общение должно происходить на строго определенном языке и на определенные темы.

Своего рода функциональным эквивалентом имени является маска. Племена на севере Аляски используют необычные маски с двумя или даже тремя створками. В процессе пляски маски раскрываются, трансформируясь определенным образом. Например, маска с изображением птицы раскрывается благодаря специальным сегментам. Полное раскрытие позволяет увидеть и некоторые части лица [там же: 335].

Тотемные столбы, имеющие несколько уровней, на которых изображены различные существа, реализуют тот же принцип множественности, что и трансформирующиеся маски, только в масках он реализуется во временном отношении, а в столбах — в статике. Изображаемые существа являются трансформациями определенного персонажа, повествующими об истории зарождения племени. Впрочем, маски тоже могут иметь не только створки, но и несколько уровней, соединяя динамику и статику. Собственно, в культуре индейцев этим принципом пропитано все, включая утварь и украшения, которые изобилуют знаками, отсылающими нас к истории предков [там же].

У П. Радина, автора знаменитой работы о Трикстере (тоже имеющей отношение к проблеме становления индивида из некоторой первичной нерасчлененности и спутанности) [Radin, 1956], есть также книга «Грохочущий Гром: автобиография одного индейца». Сам Грохочущий Гром рассказывает, как происходил процесс именовании в его клане. Право именовать дается определенному человеку — таким был его отец, затем право было передано его брату. Согласно легенде, Творец мира послал с небес четырех первочеловек и все события, которые с ними происходили на земле, были использованы для создания собственных имен: «Поскольку

они [первочеловеки] прибыли сверху, постольку отсюда возникло имя Приходящий Сверху, а поскольку они прибыли как духи, у нас есть имя Дух-человек. Когда они прибыли, шел моросящий дождь, и отсюда имена Гуляющий-в-Тумане, Приходящий-в-Тумане, Моросящий Дождь. Говорят, что, когда они прибыли к Внутреннему озеру, они приземлились на маленький куст, и отсюда имя Сгибающий Куст, а так как они опустились на дуб, существует имя Дуб. Поскольку наши предки прибыли с гром-птицами и поскольку существуют животные, вызывающие гром, у нас есть имя Тот, кто Родит Гром. Подобно этому у нас есть Ступающий Мощной Походкой, Разрушающий Землю своей Силой, Идущий с Ветром и Градом, Сверкающий во все Стороны, Единственная Вспышка Молнии, Вспышка Молнии, Шагающий среди Туч, Тот, у кого Длинные Крылья, Ударяющий по Дереву. Гром-птицы прилетают со страшными раскатами грома. Все на земле — животных, растения, все затопляет ливень. Страшные удары грома раздаются повсюду. Из всего этого произошло имя, и это мое имя — Грохочущий Гром» [цит. по: Мосс, 2011: 337]. Таким образом, сам рассказчик оказывается включен в ту историю, которую рассказывает<sup>2</sup>.

В такого рода обществах индивид является не персоной, а персонажем, играющим определенную роль, вроде «пенсионеров-тюленей» в племени квакиютль [там же: 339]. Подобных персонажей можно обнаружить и в современном обществе. Меня поразило, когда я, гуляя по Измайловскому парку, встретил таких «пенсионеров-тюленей», людей, которые родились в 1950-х годах, выросли в эпоху хрущевской оттепели, но тем не менее абсолютно точно так же одетых, как пенсионеры за 10–30 лет до них, как будто бы они из антресоли достали «набор пенсионера»: очки в роговой оправе, фетровые боты, гармошку, тетрадку с песнями — и там совсем не Карлос Сантана или американский Weather Report.

Следующая, совсем небольшая, но важная комната «музея фактов» посвящена древнему Китаю и Индии, брахманизму и буддизму. В этих культурах вырабатывается некоторое понятие «Я», которое уже близкó нашему пониманию как самосознания, индивидуально-го сознания. Выработка «Я» — ахамкара («ахам» — однокоренное

К.В. Бандуровский  
«Вспомни, что ты — человек»: о становлении категории «личность» в трудах Мосса и Боэция

<sup>2</sup> У П. Радина есть также работа «Примитивный человек как философ», в которой он показывает, что и в архаических обществах отдельные индивиды могли не только исполнять социальные роли, но и самостоятельно мыслить, быть философами. Однако в социуме их способности оценивались не очень высоко, и их в лучшем случае считали маргиналами, а в худшем — изгоняли. Институты, которые бы поддерживали развитие личности, не возникали [Radin, 1927].

с латинским *ego*). Однако поразительно то, что этот концепт изобретается только затем, чтобы тотчас быть до основания разрушенным. В школе самкхья (данное слово буквально означает «составление») полагается, что «Я», сознание представляет собой просто поток определенных сил, который объединяет некое иллюзорное единство; это такая «связка перцепции», говоря словами Д. Юма. С точки зрения буддизма «Я» — лишь соединение, рассекаемое на скандхи, и цель монашеской деятельности — добиваться его уничтожения, осознав, что мир и мое «Я» иллюзорны, как и в брахманизме, главная истина которого — «тат твам аси», то есть «ты есть это» (Чхандогья-упанишада) [там же: 340].

Далее Мосс приглашает нас в зал античной культуры и удивительно, что все, что мы обнаруживаем в ранней Античности, очень похоже на то, о чем говорилось прежде: маски и имена, связанные с предками и социальными статусами. В этой культуре используется слово «персона», однако изначальный смысл этого слова прямо противоположен тому, что мы называем «личностью». Прежде персона означала просто маску, и латинские авторы этимологию этого слова возводили к *per-sonare* («звучать через»), хотя современная лингвистика этимологическую связь этих слов отрицает. Тем не менее ложная этимология тоже может быть довольно эвристичной в культурном и философском отношении. Маска с выпяченными губами служила резонатором, усиливающим голос участника театрального действия. Это слово в свою очередь восходит к этрусскому *farsu* (цивилизация этрусов тоже славна своими масками), а последнее — к греческому *πρόσωπον* (*prosopon*), как сообщал Мосс Бенвенист [там же: 342].

Система имен в Риме отражала социальный статус и положение человека в семье. Латинское имя могло быть очень длинным, но имело три важных составляющих. *Prenomen*, имя, данное при рождении, было не сколько личным, сколько выражало, как и в племени зуньи, отношение по порядку рождения к предшественнику. *Primus*, *Secundus* — таковы самые распространенные имена, причем число этих имен очень ограничено. Второе имя — *nomen*, Мосс связывает его со словом *numen* — «сакральное». Имя принадлежит роду, это нечто священное, то, что переходит от славных предков человека, устанавливает его отношения во времени с предками [там же: 344].

Есть еще *cognomen* — «прозвища». Они очень часто связаны с какими-то особыми индивидуальными проявлениями человека. Например, в таких поэтически звучащих прозвищах, как Назон (что означает «носатый»), Цицерон (происходит от слова «боб»), подчеркиваются внешние, зачастую неприятные черты как своего рода элементы характерной маски.

У женщин все было еще проще. Их личным именем являлось родовое имя отца. Например, у Туллия Цицерона дочь получила имя Туллия, и, поскольку у Цицерона могла быть не одна дочь, к этому имени прибавлялось «старшая» и «младшая», а следующая была бы Туллией Третьей и т.д.

Такая социальная определенность имен сравнивается с практикой посмертных масок. Персоной называли также маску покойного предка, отлитую из воска, которая хранилась в алтаре ларов. Полибий свидетельствует, что эти восковые маски использовались во время похорон. Когда некий человек умирал, из шкафов доставались маски, их надевали на людей, походящих по внешнему виду на покойного; им также давали одежду, которая соответствовала положению, занимаемому изображаемым лицом. В таком виде люди в масках предков сопровождали похоронную процессию, а когда та достигала форума, они рассаживались вокруг покойного в креслах из слоновой кости, после чего сын или другой родственник умершего произносил траурную речь, восхваляя покойного и его предков [Полибий, 2005: 36].

Шаг от персоны к личности дается совсем не просто. Согласно легенде о консуле Бруте, его сыновья состояли в заговоре против царя, за что их приговорили к казни. Брут участвовал в суде над своими сыновьями, а когда их тела принесли домой, он сохранял каменное лицо. Подобное поведение удивляло современников Брута. Стоики, которые внесли немалый вклад в развитие понятия личности, восхваляли его как настоящего стоика [Мосс, 2011: 343]. Раньше было распространено право отца убивать своих детей; инфантицид не считался чем-то особо шокирующим или заслуживающим осуждения. Ведь сын еще не считался личностью, он не мог стать персоной, пока его предки не умерли, потому что вакансия персоны в этом роду еще не освободилась. Если бы Брут действовал так, как было принято сотню лет назад, его спокойствие никого бы не удивило. Но в то время сыновья воспринимались как уникальные индивиды, смерть которых следует оплакивать.

Следующий шаг связывался с моралистами, в первую очередь стоиками, которые к юридическому значению слова «персона» добавляют моральное, то есть имеется в виду существо сознательное, независимое, автономное, свободное и ответственное. К функциям, почету, обязанностям и правам прибавляется сознательная моральная личность. Появляется особое понятие  $\Sigma\nu\nu\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$  (*suneidesis*), которое соответствует лат. *conscience* (совесть) и изначально означает «соучастник», то есть тот, кто осознает что-то вместе с «нами», свидетель, в данном случае свидетель «моих же» собственных поступков, который помогает «мне»

К.В. Бандуровский  
«Вспомни, что ты — человек»: о становлении категории «личность» в трудах Мосса и Боэция





Боэций даже в какой-то степени оправдывает Нестория и Евтихия. Он пытается разобраться, почему они допустили ошибку, — во все не потому, что дьявол им нашептал, а потому, что были сбиты с толку трудностями понимания соотношения личности и природы.

В чем, собственно, суть дела, нелегко разобраться, и старые споры до сих пор не утихают. Даже историки церкви еще не дали общепризнанной оценки учениям Евтихия и Нестория. Эти споры представляют собой гигантский «клубок неразрешимостей» (*indissolubilis nodus* — слова самого Боэция), в котором с христологией переплетаются политические проблемы, спортивные страсти (ипподром был важным институтом в Византии), борьба за власть, личные амбиции, неумение и нежелание слушать оппонентов. Не претендуя на какие-то конченные выводы и оценки, я хотел бы показать сложность этих дискуссий в восточной церкви для того, чтобы противопоставить им подход Боэция. Находясь в западной части бывшей Римской империи, он уже изначально был отстранен от этих политических баталий, ангажированности, принадлежности к той или иной партии. Поэтому ему было легче найти некоторую позицию над схваткой и попытаться подойти к проблеме рационально.

Несторий (после 381 – ок. 451) был архиепископом Константинопольским. Он вынес на передний край сражений проблему соотношения природы и ипостаси в Иисусе Христе. Но что же такое природа? Чем отличается природа от ипостаси? Эта проблема еще усложняется тем, что в греческом языке есть два слова, которые близки по значению, — *ὑπόστασις* (ипостась) и *πρόσωπον* (лицо). И то и другое можно использовать для обозначения личности, но между ними есть определенное различие. И когда слово *πρόσωπον* употребляется по отношению к Иисусу Христу, то имеется ли в виду то же самое, что и *ὑπόστασις* (и тогда мы получаем ортодоксальную формулировку), или же это то же, что и природа (и тогда получается ересь)? В дополнение к сказанному следует отметить, что Несторий был родом из Сирии, а в сирийском языке есть слово «кнома», употребляемое сирийскими богословами. Является ли оно эквивалентом *ὑπόστασις*, *πρόσωπον* или, напротив, природы? Несторий утверждал, что у Христа — две «кномы» и если имеется в виду природа, то в таком случае здесь никакой ереси нет. Для Нестория было важно решить, как мыслить Иисуса Христа так, чтобы не было поглощения природы божественной природой человеческой, не было их слияния, но было их удерживающее единение, соприкосновение в одном лице. Это сложный

К.В. Бандуровский  
«Вспомни, что ты — человек»: о становлении категории «личность» в трудах Мосса и Боэция



настоятелем монастыря в Константинополе. Евтихий участвовал в Эфесском соборе и вместе со своим другом Евсевием боролся против несторианства, но при этом утверждал, опираясь на слова св. Кирилла, единство природы Христа. Но после того как победа над Несторием была одержана (хотя несторианство продолжало успешно распространяться на Восток вплоть до Китая), у Евтихия начался конфликт с Евсевием — вдруг обнаружилось, что у них позиции тоже несколько расходятся. На последующих соборах осуждалась уже позиция Евтихия. Сначала на Константинопольском поместном соборе он был низложен, потом на Ефесском соборе восстановлен (этот собор называли «разбойничьим») и наконец на Халкидонском соборе 451 года окончательно низложен.

В противовес всему вышеозначенному запутанному клубку мнений и интересов Боэций подходит к проблеме как логик. Он просто перебирает варианты: логически возможны четыре типа соотношения природы и личности в Христе. Это очень интересно с той точки зрения, что потом часто ереси продуцировали как в принципе теоретически возможные позиции. Например, у Иоанна Дамаскина описываются 103 ереси [Иоанн Дамаскин, 1913]. То есть сила тяжести у Боэция все-таки перенесена на логические варианты, а не на личность Нестория или Евтихия. Первая позиция: существуют две природы и два лица, по Несторию. Вторая позиция: одно лицо и одна природа, как полагает Евтихий. Третья: две природы и одно лицо, согласно католической вере. Но возможна также четвертая позиция, потенциальная ересь: одна природа и два лица. Впрочем, до сих пор еще ни один еретик не защищал эту позицию. Но на всякий случай можно ее иметь в виду.

Боэций прежде всего определяет четыре главных смысла слова «природа», из которых далеко не все подходят, когда мы говорим о человеческой или божественной природе. Из них наиболее приемлем смысл «природа есть видовое отличие, сообщающее форму (*informans*) всякой вещи», ведь, говоря «природы», мы (в том числе и несториане) имеем в виду, что у природы божественной и природы человеческой разные видовые отличия [Боэций, 1990в: 169–170].

Определить, что такое личность, невероятно трудно, поэтому ошибки Нестория и Евтихия вполне объяснимы. Прежде всего, личность должна быть чем-то. Должна существовать какая-либо природа. Если что-то не имеет природы, то в таком случае не может быть и личности. Но не всякая природа может быть подлежащим личности. Боэций движется по Древу Порфирия, которое он описывает в своих «Комментариях к Порфирию». Получается определение через негацию: Боэций последовательно отбрасывает то, что не является личностью, надеясь получить личность в остатке.

К.В. Бандуровский  
«Вспомни, что ты — человек»: о становлении категории «личность» в трудах Мосса и Боэция



споры — например, велись споры с арианами, распространявшими различия не только на личности, но и на природу и «разрывающими» Троицу.

В человеческих индивидах природа умножается благодаря различию акциденций и различию места, которое занимает каждый человек, так что не может оказаться двух человек в одном месте. Но в Боге нет никаких различий, а значит нет множественности. Каким же образом различаются три Лица? Не являются ли они тремя аспектами, аватарами или личинами, иллюзорными образами, которые с легкостью принимают языческие боги? Как сохранить существенное различие Лиц, объединенных одной и единой природой? Для того чтобы решить эти парадоксы, Боэций проводит ревизию аристотелевского инструментария, изложенного «Категориях», где выделяются субстанция и девять акциденций. Но среди девяти акциденций есть одна, выбивающаяся из общего ряда, — отношение. Если все остальные акциденции являются предикатами данной субстанции, то отношение не может быть присуще ей, как бывает присуща, например, белизна. Человек не может получить предикат отца или господина сам по себе, для этого необходимо наличие другого субъекта, с которым он мог бы образовать какие-либо отношения [Боэций, 1990г: 155]. Отношение — это то, чем мы не можем обладать сами, но то, чем нас одаривает другой, причем мы в свою очередь также одариваем его.

Удивительно, что Боэций как бы возвращается к концепции, описанной Моссом, но на совершенно другом уровне. Индивид в архаике также определяется через отношения, но отношения социальные, предписанные, диктующие индивиду, что ему думать, переживать и делать. Отношения, о которых пишет Боэций, совсем другого рода, мыслимые через отношения Лиц в Троице.

В случае человеческих отношений мы часто сталкиваемся с асимметрией — скажем, господин и раб, родитель и ребенок. Поскольку же ни одно из Лиц Троицы не может быть выше или ниже другого, их отношения являются отношениями не субординации, а координации. Таким образом, Боэций обнаруживает то свойство, которое является позитивной основой личности, — отношение, причем в пределе равного к равному. Личность — это то, что в своей высшей степени присуще божественным Лицам, но, обращаясь к Богу, человек может вступить в некоторое отношение, его возвышающее.

Концепция личности, как она изложена в трактатах Боэция «Против Евтихия и Нестория» и «Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества», представляется довольно схематичной и уязвимой для критики. В качестве примера такой критики можно привести статью Э. Арлига «Метафизика индивидов

К.В. Бандуровский  
«Вспомни, что ты — человек»: о становлении категории «личность» в трудах Мосса и Боэция

в Теологических сочинениях». Автор достаточно подробно описывает недостатки в аргументации Боэция: в разных трактатах у него три нестыкующиеся концепции индивида, решающие противоположные задачи [Arlig, 2009: 130–144]; два разных понимания «природы» [там же: 145]; понимание Христа как совокупности оказывается тождественным пониманию Христа как «ничто» [там же: 146] и т.д. Но сам Боэций не замечает этого. «Боэций терпит неудачу» («Boethius comes up short») — таков вердикт исследователя [там же: 151]. Удивительно, что Боэций, которого в Средние века считали бесспорным авторитетом и одним из отцов логики наряду с Аристотелем, допускал такие элементарные ошибки, которые не замечали и его многочисленные комментаторы, достаточно искушенные в логике.

Однако Боэций и не обещал создать некую законченную и аподиктически обоснованную концепцию. Ведь мы «должны подниматься вверх с помощью лишь чистого разума, приближаясь разумом к каждому предмету настолько, насколько он доступен разумению» [Боэций, 1990г: 157]. Сам Боэций оценивает свой труд как «надлежащую лепту в доказательство», как вполне достаточный шаг разума, который должен восполняться молитвами и верой [там же]. Аргументация Боэция открыта критике и совершенствованию, его размышления ожидают суда и авторитетного приговора от адресатов этих трактатов — Иоанна и Симмаха. Возможно, житейские перипетии не позволили им помочь советами Боэцию: Симмах был заточен в темницу и казнен, диакон Иоанн, ставший затем Папой Римским, также умер от болезней в заточении. Но перспектива, кратко обрисованная Боэцием, вдохновляла многих мыслителей (например, Фому Аквинского, написавшего обширный комментарий на небольшое сочинение о Троице) и в целом заложила основу понимания личности в христианском и постхристианском мире.

## Концепция обретает плоть

Э. Арлиг сетует на то, что Боэций не конкретизировал, буквально «не облек мясом свою теорию» («not flesh out his theory») [Arlig, 2009: 154]. Однако помимо теоретического обоснования концепции личности в трудах Боэция присутствует перформативное, которое дополняет и восполняет концептуальный скелет плотью. Большинство критиков Боэция выделяют только ход его размышлений, обнаруживая там множество уязвимостей. При этом они игнорируют тот факт, что труды Боэция — не совсем «трактаты» в современном понимании, а скорее диалоги и выбор

этого жанра совсем не случаен. Главный труд Боэция, «Утешение Философией», является диалогом в прямом смысле этого слова, но и «Теологические сочинения», собственно, представляют собой послания, обращенные к близким Боэцию людям. И благодаря этому Боэций может как бы проигрывать перед нами, демонстрировать свою концепцию личности.

В «Утешении Философией» Боэций-персонаж показан в крайне удрученном состоянии, которое, казалось бы, вызвано несправедливым приговором, заточением и ожиданием казни. Но Философия в диалоге с Боэцием определяет настоящую причину его болезни, летаргии (это слово буквально означает «забвение») — Боэций забыл сам себя, утратил свое «Я». И задача Философии вернуть Боэция самому себе. Художественная форма этого сочинения — не просто оболочка, в которой подаются некие идеи и аргументы, а изображение того, как в процессе общения восстанавливается и поддерживается личность.

Философия задает простой вопрос: «Помнишь ли ты о том, что ты — человек? — Как же, — отвечаю, — мне этого не помнить? — Можешь ли ты определить, что есть человек? — Так ты спрашиваешь, знаю ли я, что представляю собой разумное смертное существо. Знаю и признаю, что я именно таков. — Тогда она сказала: Не знаешь ли ты еще чего-нибудь относительно своей сущности? — Нет, больше ничего. — Теперь мне понятна другая, или, точнее сказать, главная причина твоей болезни. Ты забыл, что есть сам» [Боэций, 1990: 203].

Ответ Боэция основан на той же логике дихотомии, которая используется в трактате «Против Евтихия и Нестория», на Древе Порфирия, описанном в «Комментарии к Порфирию» [см.: Боэций, 1990б]. Но как осуществить логический переход от «разумного смертного существа», универсальной сущности человека, к субъектам, отдельным личностям вроде Платона или Цицерона? Здесь логика и вообще *scientia* (лат. наука) перестают работать, ведь, согласно Аристотелю, не может быть науки о единичном. Но здесь Философия, которая может то увеличивать свой рост, уходя головой в облака науки, то уменьшаться, становясь ростом с человека (и тогда Боэций узнает в ней близкую личность, кормилицу), обращается к Боэцию как к конкретной личности, помогая вспомнить себя.

«Теологические сочинения», в основе которых лежит определенный ход аргументации с четким планом, выдвижением гипотезы, доказательствами и выводами, сопровождаются обращениями к близким Боэцию людям, но эти обращения редко становятся предметом анализа, а тем более неотъемлемым элементом именно философского размышления. Чаще их рассматривают как некую

К.В. Бандуровский  
«Вспомни, что ты — человек»: о становлении категории «личность» в трудах Мосса и Боэция





процесса размышления говорит совершенно об ином: Боэций размышляет не по пунктам, а обо всем, не последовательно, а останавливаясь и возвращаясь назад. В его понимании, истина не является гарантированным результатом научного поиска, а открывается, как врата, размышление не беспристрастно, а глубоко эмоционально: «...я размышлял про себя обо всех этих вопросах, причем не проглатывал сразу то, что услышал, но как бы пережевывал жвачку, то и дело возвращаясь мыслью назад. И вот стучащему уму отворились двери, и найденная истина подняла перед искавшим ее все туманные завесы евтихнаиского заблуждения. И тут охватило меня великое изумление...» [там же: 168].

Завершается посвящение обращением «к тебе, кому предстоит первым оценить этот мой набросок, — я посылаю его тебе на суд» [там же]. Весь текст Боэция — большая реплика в диалоге (поскольку таково требование письма; при личном обсуждении реплики были бы короче), которая требует отклика: «Если ты решишь, что все в нем сказано правильно, то присоедини и его, пожалуйста, к тем моим сочинениям, которые у тебя хранятся. Если же в нем нужно что-нибудь сократить или, наоборот, добавить, или внести какие-либо изменения, то, прошу, пришли его непременно назад, чтобы я мог перенести твои поправки в другие мои экземпляры. Только когда с этим будет покончено, я передам его на рассмотрение тому, на чье суждение во всем обычно полагаюсь» [там же]. Даже отклик Иоанна не рассматривается как последняя инстанция, Боэций предполагает продолжить разговор с тем, на чье суждение он всегда полагается, — по-видимому, с Симмахом, его приемным отцом (Боэций потерял отца в раннем детстве) и тестем.

В посвящении, данном в трактате «О Троице», мы обнаруживаем сходные мотивы — представление текста на суд Другого, взволнованное ожидание отклика адресата, его строгого (но и снисходительного) суждения, авторитетного приговора. Также Боэций более подробно описывает методику изыскания: есть слабый человеческий разум и огонек, воспринимаемый как светоносный дар Бога, поэтому требуется употребить все силы в течение очень долгого времени, чтобы случилось проникновение (intuitus) в суть столь возвышенных вещей. В этом Боэцию помогают предшественники вроде Августина, создавшие сокровенные учения. Лишь потом Боэций снабжает свои интуиции аргументами, которые излагает последовательно на бумаге. При этом он не претендует на окончательный вывод — вполне довольно хоть какого-то продвижения, при понимании принципиальной ограниченности наших возможностей познания и уповании на божественную помощь.

К.В. Бандуровский  
«Вспомни, что ты — человек»: о становлении категории «личность» в трудах Мосса и Боэция

Любопытно, как Боэций обосновывает применение и изобретение терминологии (а Боэций — автор не менее половины латинской философской терминологии, которая до сих пор в ходу). В современной науке термины и система логической аргументации являются основанием универсальности науки, ее принципиальной открытости любому разумному субъекту. Каждый (потенциально) может усвоить определения, доказательство и вывод; все люди, совершенно разные во всех других отношениях, могут достичь согласия относительно того, что квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов. Но для Боэция термин — это не носитель универсального содержания, а шифр, обращенный к немногим, а то и персонально к Симмаху: «...ведь я обращаюсь к тебе одному» [Боэций, 1990в: 146]. Боэций использует краткий, сжатый слог и терминологию не из-за требований придерживаться научного стиля изложения, позволяющего читателю без помех уяснить суть дела, а по совершенно иным основаниям: «...пусть только мне и тебе, если обратишь ты когда-нибудь свой взор к этим строкам, будет понятен их смысл. Тем самым мы избавимся от лишних читателей: не в силах понять здесь что-либо, они покажут себя недостойными подобного чтения» [там же].

\* \* \*

Последний раздел этой статьи — только набросок, показывающий, что для понимания того, что такое личность у Боэция, необходимо анализировать не только то, как представлена концепция личности в его логических рассуждениях, но и то, как тема личности и отношения личностей раскрываются в художественных образах, построении текста, таких рамочных конструкциях, как посвящение или заключение. Разумеется, чтобы представить во всей полноте концепцию личности Боэция и объяснить, почему она оказывала и продолжает оказывать такое влияние на последующее понимание личности, нужно было бы проанализировать, как тема личности раскрывается в «Утешении Философией» — и в художественном слое этого произведения, и в излагаемых здесь различных философских концепциях вроде учения о свободе воли. Также следовало бы проанализировать коммуникативную направленность в других трудах Боэция. В частности, у него есть такой эксперимент — две редакции «Комментариев к Порфирию», одна из них имеет форму диалога, другая изложена в трактатной форме. Это позволило бы сопоставить, как общение влияет на ход размышления и чем оно отличается от размышления, изложенного в режиме монолога. Но это уже задача для более широкого исследования.

# “Remember that You are a Human Being”: On the Formation of the Category of the Personality in the Works of Mauss and Boethius

**Konstantin V. Bandurovskiy**

PhD in Philosophy, Fellow of the Lotman Institute of Slavic Studies and Russian Culture.

Ruhr University.

150 GB University Str., Bochum 44801, Germany.

ORCID: 0009-0008-4072-3437

albutius@gmail.com

*Abstract.* The concept of personality may seem intuitively clear, but it is not easy to define or explain. It is often considered a transcultural and transhistorical universality. However, Marcel Mauss demonstrates that different cultures have varying understandings of what an individual represents. Boethius' definition is considered an important turning point, but how did he arrive at such a definition, and why did it have such a significant impact? Although many researchers have attempted to answer this question, no definitive answer has been found. This article aims to approach an answer by combining two perspectives: historical and philosophical analysis of ideas and textual analysis. That is, on the one hand, the article shows how the concept of personality arose during Christological and Trinitarian disputes. However, the resulting concept appears abstract, logically inconsistent, and not very applicable to humans. On the other hand, the article analyzes Boethius' texts, their communicative and dialogical direction towards the Other and towards oneself in the face of the Other. It is here that the concept takes on flesh: as Boethius not only explains the concept of personality but also demonstrates how it works.

*Key words:* individual, subject, personality, Trinitarian disputes, Christological disputes, dialogue, substance, nature, anthropology, theology.

**For citation:** Bandurovskiy K.V. “Remember that You are a Human Being”: On the Formation of the Category of the Personality in the Works of Mauss and Boethius // *Chelovek*. 2023. Vol. 34, N 6. P. 120–141. DOI: 10.31857/S023620070029307-4

## Литература/References

Бозэций. Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества / пер. с лат. Т.Ю. Бородай // *Бозэций*. «Утешение Философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990а.

Boethius. Kakim obrazom Troitsa est' edinyi Bog, a ne tri bozhestva [How the Trinity is One God, Not Three Gods], transl. from Latin by T.Yu. Boroday. Boethius. “*Utshenie Filosofiei*” i drugie traktaty [“Consolation of Philosophy” and Other Treatises]. Moscow: Nauka Publ., 1990a.

К.В. Бандуровский  
«Вспомни, что ты — человек»: о становлении категории «личность» в трудах Мосса и Бозэция



- Полибий*. Всеобщая история: в 3 т. / пер. с греч. Ф.Г. Мищенко. Т. 2. СПб.: Наука, 2005.
- Polibii. Vseobshchaya istoriya: v 3 t.* [Universal History: in 3 vol.], transl. from Greek by F.G. Mishchenko. Vol. 2. St. Petersburg: Nauka Publ., 2005.
- Сага Тристрама и Исонды / пер. со старонорв. С.И. Неделева-Степановичене // Легенда о Тристане и Изольде / подг. А.Д. Михайлов. М.: Наука, 1976.
- Saga Tristrama i Isondy* [Saga of Tristram and Isonda], transl. from Old Norse by S.I. Nedelyaeva-Steponavichene. *Legenda o Tristane i Izol'de* [Legend of Tristan and Isolde], ed. by A.D. Mikhailov. Moscow: Nauka Publ., 1976.
- Arlig A. The Metaphysics of Individuals in the *Opuscula Sacra. The Cambridge Companion to Boethius*, ed. by J. Marenbon. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 129–154.
- Benedict R. *Patterns of Culture*. Boston; New York: Houghton, Mifflin and Company, 1934.
- Benedict R. *Zuni Mythology*: in 2 vol. New York: Columbia University Press, 1935.
- Radin P. *Primitive Man as Philosopher*, with a foreword by J. Dewey. New York; London: D. Appleton & Co., 1927.
- Radin P. *The Trickster*. London: Routledge & Kegan Paul, 1956.

К.В. Бандуровский  
«Вспомни, что ты — человек»: о становлении категории «личность» в трудах Мосса и Боэция

# ВСПОМИНАЯ ОБ УШЕДШЕМ

---

DOI: 10.31857/S023620070029308-5

©2023 Л.А. РЕЗНИЧЕНКО

## К 80-ЛЕТИЮ Б.Г. ЮДИНА

*В августе этого года исполнилось бы 80 лет со дня рождения Б.Г. Юдина, первого главного редактора журнала «Человек». В память о нем мы публикуем несколько материалов.*

Борис Григорьевич был известен как философ, автор нескольких книг и множества статей, как многолетний руководитель оригинальнейшего научного учреждения, имевшего в мире очень немного аналогов, — Института Человека, как один из пионеров развития биоэтики и гуманитарной экспертизы в нашей стране. Но мы, сотрудники журнала «Человек», по долгу службы хорошо знакомые со всеми гранями его «научной биографии», вспоминаем его не этим.

Мы помним прежде всего нашего главного редактора, с которым вместе создавали журнал, не имевший прецедентов ни по тематике, ни по характеру, с которым почти тридцать лет сидели на редакционных летучках и на редакционных застольях, где порой обсуждалось и решалось больше вопросов, чем на любой летучке; с которым вместе искали и находили — или не находили — узкие тропки, по которым можно было бы пройти между законными делянками разных научных дисциплин, между дисциплинарной наукой и наддисциплинарной научной мыслью и научной культурой, наконец между Наукой и Культурой, которая существовала за тысячи лет до феномена науки и, может быть, на тысячи лет его переживет. В непростом поиске, с самого начала не имевшем шансов на решительный успех, Борис Григорьевич постоянно был с нами — иногда первым среди равных, иногда равным среди равных, иногда лидером, хотя всячески сторонился этой роли, или арбитром в спорах — если другой возможности разрешить спор не было. Но никогда он не ставил себя над нами — мы делали одно общее дело, каждый в меру своих способностей,



Л.А.Резниченко  
К 80-летию  
Б.Г. Юдина

Б.Г. Юдин. 2016

возможностей, разума и, в меньшей степени, обязанностей — те были одни на всех. И только когда Бориса Григорьевича не стало, мы начали понимать: характер журнала, каким он сложился в первые годы его существования в «ревущие девяностые», был неотделим от облика его главного редактора, от его достоинств и, наверное, слабостей, от его стиля руководства и представлений о коллективном поиске нашего пути и места в науке, культуре, системе печатных изданий.

Вопреки расхожим штампам, редакцию на момент создания, да и позже ни в коем случае нельзя было назвать «коллективом единомышленников» — взгляды и убеждения у нас разнились до полной противоположности. Либералы и патриоты-государственники, позитивисты-агностики и ортодоксальные православные, приверженцы строгого дискурса и ценностно нагруженной философской рефлексии вдруг оказались в одной упряжке и начали тянуть одну лямку, стараясь — не всегда успешно — не повторять печальный





черту и его характера, и утвердившегося в «Человеке» с его легкой руки стиля руководства. Случайный свидетель беседы или даже спора кого-то из редакторов с Борисом Григорьевичем не мог бы даже предположить, что один из собеседников — член-корреспондент Академии наук, руководитель важных научных направлений, член множества международных комитетов и эксперт международных и российских организаций, наконец просто главный редактор и прямой начальник, а другой — рядовой сотрудник без какого бы то ни было формального или даже неформального статуса. Разговаривали коллеги и товарищи. Там, где это позволяла тема, — весело и непринужденно, обмениваясь шутками, в ином случае достаточно жестко, причем с обеих сторон.

«Нулевой уровень нарциссизма» проявлялся и в полном отсутствии эгоцентризма, заикленности на собственных представлениях о мире, не говоря уже о стремлении навязывать эти представления другим. Разумеется, они у Бориса Григорьевича были — вполне определенные, осознанные, и он всегда готов был их отстаивать. Но не навязывать ни окружающим, ни самой действительности. Ведь та, как он хорошо понимал, а еще лучше чувствовал, живет и развивается независимо от наших представлений о ней. Наверное, именно поэтому каждый из редакторов «Человека» мог чувствовать себя именно человеком, в полной мере реализующим свои цели и свои возможности, а не функцией или инструментом. Не случайно время работы в редакции было для большинства из нас едва ли не счастливейшим и самым плодотворным периодом трудовой жизни. И за это мы всегда будем благодарны Борису Григорьевичу. Как будут благодарны ему и те авторы, которым мы, с его молчаливого благословения, давали возможность высказаться независимо от их взглядов, стиля рассуждения, подхода. От них требовалось только одно: иметь что сказать и говорить со знанием дела, соблюдая необходимые интеллектуальные стандарты академического журнала.

Вспоминается, как однажды сотрудник написал для журнала обзор важного международного документа по одной из столь важных для Бориса Григорьевича проблем биоэтики. С документом автора обзора перед этим познакомил сам же Борис Григорьевич и даже помог разобраться с рядом специфических для рассматривавшейся проблемы сложностей. Прочитав обзор, Борис Григорьевич был шокирован нескрываемо ироничным отношением автора к утверждениям почтенных ученых. От возмущения он даже на какое-то время перестал разговаривать с его автором. Однако и речи не возникло о том, чтобы не печатать текст или хотя бы смягчить или убрать какие-то моменты, — автор был готов сделать это, благо вопрос был для него абсолютно не принципиален.



только ответственность перед редакцией, журналом, читателями, трудность с поиском подходящей замены. Но тут нагрянул развал академического книгоиздания, создававший особые сложности и особую опасность как раз для таких журналов, как «Человек», и разговоры о скором уходе моментально прекратились. Дезертировать, бросать на произвол судьбы дело и полагавшихся на него людей Борис Григорьевич не мог и не хотел. Своих обязанностей он не оставил, даже борясь со смертельной болезнью. До последних месяцев он участвовал в летучках, обсуждал с редакторами статьи, хотя, конечно, уже не так часто, как раньше. Он был с нами, как требовала известная старая клятва, — пока смерть не разлучила нас.

Разговор о Борисе Григорьевиче хотелось бы закончить сакраментальным и почти обязательным в таких случаях:

*О милых спутниках, которые наш свет  
Своим сопутствием для нас животворили,  
Не говори с тоской: их нет;  
Но с благодарностью: были.*

Но сколь бы справедливыми ни были эти строки применительно к Борису Григорьевичу и к памяти о нем, приходится добавить и несколько совсем не положенных в таких случаях, а может быть, и кощунственных слов. Боль от потери бесспорна и навсегда останется с теми, кому посчастливилось работать с Борисом Григорьевичем. Но в последнее время не оставляет мысль, что высшим силам было виднее, и, забрав его, они проявили милосердие. Трудно представить себе, как переживал бы он происходящее с Академией, с его институтом, с академическими журналами, с участием России в международном научном сотрудничестве, в том числе в столь чувствительной сфере, как биоэтика, которое Борис Григорьевич налаживал, не щадя сил, и в котором добился международного признания как своего, так и отечественной биоэтики в целом. Трудно и сказать, как складывалась бы и его собственная научная и редакционная жизнь, благо своих взглядов, далеких от насаждаемого мейнстрима, он никогда не скрывал и вряд ли стал бы это делать сегодня. Будем же надеяться, что память о Борисе Григорьевиче будет не только поддерживать нас, но и удерживать от чего-то такого, за что потом может быть стыдно. В том числе и перед этой памятью.

©2023 Г.Б. СТЕПАНОВА

## РАЗРАБОТКА ОСНОВ ГУМАНИТАРНОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ В РОССИИ: ИСТОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ



**Степанова Галина Борисовна** — кандидат психологических наук, старший научный сотрудник сектора методологии междисциплинарных исследований человека.

Институт философии РАН.

Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

ORCID: 0000-0002-1291-7612

gbstepanova@gmail.com

*Аннотация.* Рассматриваются методологические подходы к разработке теоретических и концептуальных основ гуманитарной экспертизы (ГЭ) в России. Анализируются два основных подхода к обоснованию путей формирования ГЭ, ее институционализации как целостной и относительно автономной экспертной системы. Первый подход — исследования и разработки под руководством Б.Г. Юдина, в которых ГЭ понимается в максимально широком смысле, что определяет ее процедурную сторону. Любой анализ последствий внедрения технических или гуманитарных новшеств для человека может рассматриваться как деятельность такого рода. ГЭ в этой концепции — прежде всего коммуникация, в которой формируются общие смыслы, мотивы, ценности всех заинтересованных в решении возникшей проблемы субъектов: разработчиков новой технологии, ее вероятных пользователей, а также экспертов. Показана специфика ГЭ, исследованная в проекте РГНФ под руководством Б.Г. Юдина. Второй подход, разрабатываемый под руководством Д.А. Леонтьева и Г.Л. Тульчинского, рассматривает ГЭ как социальную технологию и основывается на исследовании взаимовлияния социальных событий и психических процессов. Работа направлена на более

жесткую формализацию экспертизы, четкое определение ее процедурной составляющей. В трудах Д.А. Леонтьева акцент делается на личностность, ее сохранение и развитие, возможности самоопределения и самореализации. В статье рассматриваются как особенности ГЭ с точки зрения разработчиков данного подхода, так и процедура ее проведения. Анализируются общие для двух подходов положения. Отмечаются междисциплинарный, комплексный и вероятностный характер феномена ГЭ, имеющий множество неопределенностей, а также его прогнозная, проективная направленность. Делается вывод о том, что в современных реалиях, несмотря на наличие проблем, связанных с разработкой и внедрением новых технологий, такого рода экспертиза не является востребованной ни разработчиками новых технологий, ни эффективными менеджерами, ни чиновниками разного уровня.

*Ключевые слова:* человек, новые технологии, факторы риска, психологическая гуманитарная экспертиза, этическая гуманитарная экспертиза, междисциплинарность.

**Ссылка для цитирования:** Степанова Г.Б. Разработка основ гуманитарной экспертизы в России: история и методология // Человек. 2023. Т. 34, № 6. С. 148–160. DOI: 10.31857/S023620070029309-6

Г.Б. Степанова  
Разработка  
основ гума-  
нитарной экс-  
пертизы в Рос-  
сии: история  
и методология

**Н**ачало нынешнего века характеризуется стремительным внедрением в жизнь человека разного рода новшеств, таких как, например, информационно-коммуникационные технологии, цифровизация, нейросети или искусственный интеллект. Все эти новые технологии несут в себе потенциальные риски и в то же время открывают перед человеком такие возможности, о которых раньше можно было только мечтать. В данной связи такие проблемы, как наука и этика исследований и разработок новых технологий, степень воздействия последних на физический и внутренний мир человека, мера ответственности при внедрении разного рода новшеств, становятся предметом гуманитарного анализа или, другими словами, гуманитарной экспертизы (ГЭ). Причем это касается технологий, основанных как на последних достижениях науки, так и на современном использовании вполне традиционных практик. Поэтому в задачи ГЭ входят выявление и оценка как возможных негативных последствий применения такого рода технологий, так и их позитивных эффектов, в частности того, в какой мере и в каких направлениях они способствуют сохранению здоровья, развитию и самореализации человека.

Можно выделить два основных подхода, в рамках которых в нашей стране разрабатывались концептуальные и методологические основания ГЭ, а также определялись ее место в экспертном знании, конкретные средства, методы и процедуры. Первый

подход — это развернувшаяся в середине 1990-х годов под руководством Б.Г. Юдина разработка концепции, которая была основана на определении и оценке факторов риска для сохранения и развития человеческого потенциала страны [Ашмарин, 1999]. Второй — проводимые в 2006–2008 годах под руководством Д.А. Леонтьева работы по разработке комплексной гуманитарной экспертизы (КГЭ) как социальной технологии [Тулчинский, 2008], формы социальной практики [Леонтьев, 2008]. Предметом КГЭ в этой концепции выступают «реальное или возможное потенциальное влияние социальных событий на психологические процессы, свойства и состояния людей и влияние психологических процессов, свойств и состояний людей на социальные процессы» [Леонтьев, 2018: 16]. Такое понимание было сформулировано в первую очередь на основе анализа психологической составляющей экспертизы, например, в образовании.

В основу первого подхода были положены прежде всего идеи И.Т. Фролова, его понимание этики науки, необходимости включения в процесс познания гуманистических ценностных регулятивов, а также представления о недопустимости внедрения любых научно-технических проектов без анализа социальных условий их реализации. Большое влияние на взгляды Б.Г. Юдина оказали идеи норвежского философа Г. Скирбекка, который предложил расширенное толкование понятия «экспертиза», снижение значимости технократических подходов и собственно ввел само понятие «гуманитарная экспертиза». В основе последней лежат принципы диалогической рефлексии, глобальной этики и совместной ответственности. По Скирбекку, ГЭ — это не процесс выработки установочных решений, а постоянный диалог ученых, в котором обсуждаются предлагаемые решения, выявляются, обосновываются и согласовываются представления и ценностные установки различных социальных групп [Скирбек, 1991].

Во главу угла также ставились разработки в области биоэтики, этической экспертизы исследований с участием человека в качестве испытуемого, прежде всего исследований биомедицинских. Б.Г. Юдин полагал, что этическая экспертиза является разновидностью гуманитарной, а последняя охватывает более широкое поле проблем [Юдин, 2006]. Подробный анализ показал различия в содержании этической экспертизы и экспертизы гуманитарной, специфику каждой из них. Этическая экспертиза организуется и проводится этическими комитетами по определенному алгоритму для защиты испытуемых и минимизации у них негативных последствий эксперимента. В Хельсинской декларации Всемирной медицинской ассоциации и во Всеобщей Декларации ЮНЕСКО

о биоэтике и правах человека содержатся основные принципы, которые могут использоваться как критерии и в ГЭ.

Второй подход развивался, отталкиваясь в основном от разработки экспертизы различных социальных практик, создания методики психолингвистической экспертизы публикаций в СМИ, а также проблематики экспертизы в области образования и институционализации экспертного знания в России.

В процессе разработки в 2006–2008 годах исследовательского проекта РГНФ «Основы гуманитарной экспертизы: методологические и праксеологические аспекты» коллективом ученых Института философии РАН (И.И. Ашмарин, Г.В. Иванченко, Вал.А. Луков, Г.Б. Степанова, П.Д. Тищенко) под руководством Б.Г. Юдина совместно с участниками из НАН Украины (Ю.А. Ищенко, В.В. Кизима, Н.Н. Киселев, С.Б. Крымский, В.А. Рьжко) была выявлена специфика ГЭ:

«— гуманитарная экспертиза представляет собой опережающее реагирование, призванное обнаружить возможные риски нововведений (включая и гуманитарные технологии), когда они еще не очевидны и слабо осознаются в обществе;

— гуманитарная экспертиза во многих случаях не является однократным мероприятием, завершающимся принятием управленческого решения, она — своего рода мониторинг проблемы и одновременная форма диалога сторон, ответственных за реализацию инноваций;

— эксперт в данном виде экспертизы прежде всего характеризуется способностью адекватно выразить интересы, надежды и опасения “рядового обывателя”; узкий профессионализм эксперта здесь может отходить на второй план» [Юдин, Луков, 2006: 34]. Кроме того, было сформулировано рабочее определение ГЭ: «Гуманитарная экспертиза (ГЭ) — это исследовательская деятельность, имеющая целью сформировать общественную оценку различных нововведений с точки зрения культуры, этических и правовых норм, а также выявить и спрогнозировать возможные угрозы и риски от внедрения инноваций для человека» [Луков, 2008: 618].

По мнению Б.Г. Юдина, ГЭ сочетает в себе технические компоненты и то, что является субъективностью человека. Таким образом, ГЭ — это диалог, коммуникация между индивидами и группами, представляющими разные интересы и ценности. В процессе диалога вырабатывается компромиссное решение, а затем осуществляется переход от противостояния к объединению и взаимодействию.

Поиск места ГЭ в экспертном знании обсуждался представителями обоих подходов. Так, с позиции С.Л. Братченко, в экспертной среде существует несколько полюсов между различными типами и видами экспертных исследований, которые могут быть разделены на различные типы, виды и формы проведения экспертизы в зависимости

Г.Б. Степанова  
Разработка  
основ гума-  
нитарной экс-  
пертизы в Рос-  
сии: история  
и методология



от того, насколько та формализована [Братченко, 1999]. Полярные виды экспертизы исследователь делит на две группы:

- первая группа — экспертиза в узком смысле, с опорой на субъективные мнения в тех случаях, когда реальность не поддается простому измерению, «объективному исследованию», и экспертиза в широком смысле, такая как исследование с целью получения аргументированных ответов на поставленные экспертные вопросы, в котором могут использоваться самые разнообразные методы;
- вторая группа — жесткая экспертиза с четкой и однозначной регламентированностью всех основных структурных элементов и экспертиза мягкая, для которой характерны максимальная вариативность и отсутствие единых правил [Братченко, 2006].

По оценке Б.Г. Юдина, необходимы максимально широкое понимание ГЭ и в то же время существенные ограничения, которые накладываются по мере необходимости. Таким образом, анализ и оценку тех или иных воздействий на человека можно рассматривать как ГЭ. Автор неоднократно подчеркивал значение именно самого процесса ГЭ, во время которого происходят обсуждение и согласование мнений, ценностей, мотивов участников.

Более жесткая позиция в отношении организации, средств и методов ГЭ представлена в концепции Г.Л. Тульчинского [Тульчинский, 2008]. Рассматривая ГЭ как социальную технологию, Тульчинский выделяет следующие ее особенности:

- ГЭ направлена прежде всего на анализ и исследование социально значимых проблем;
- она осуществляется по заказу инстанций, принимающих решение и использующих при выработке решения заключение экспертов;
- в процессе проведения ГЭ необходимо участие независимых компетентных специалистов, обладающих знаниями по предмету, специальными методами и профессиональной интуицией;
- итогом ГЭ является ответственное экспертное заключение, которое содержит факты, комментарии и объяснения, носит доказательный характер и обладает доступной для общественности аргументацией;
- экспертное заключение имеет решающее значение для принятия решения соответствующими инстанциями.

Г.Л. Тульчинский также подробно описывает процедурную сторону ГЭ, предлагает пошаговую реализацию алгоритма ее проведения. Это, во-первых, диагностика базового и нормативно-ценностного комплекса оцениваемого явления, проекта, программы и, во-вторых, соотнесение полученных результатов, их оценка и интерпретация, выявление (прогноз) последствий реализации нормативно-ценностного комплекса оцениваемого явления для базового. С его точки зрения, главными особенностями ГЭ выступают: нормативно-ценностное содержание; персонологический

характер; ориентация на обеспечение баланса интересов и консолидации общества; ориентация на обеспечение возможности социально ответственного личностного выбора (самоопределения); комплексность и междисциплинарность; обеспечение аргументированности вероятностно-интерпретативными средствами.

ГЭ — это междисциплинарный проект, поскольку анализируемые проблемы не могут быть решены в рамках одной научной дисциплины. Для оценки возможных последствий применения новой технологии для человека требуется привлечение разного рода специалистов далеко не только гуманитарного профиля. Человек является объектом изучения в самых разных областях знания: медицине, психологии, биологических науках, социологии и т.п. Комплексность ГЭ проявляется в том, что оцениваемая проблема лежит на стыке разных областей практической деятельности человека. Д.А. Леонтьев, указывая на центральное место психологии в решении многих проблем при реализации ГЭ, также считает необходимым привлекать специалистов в области культурологии, права, экономики, лингвистики, этнологии и опираться на междисциплинарные принципы философии, логики, системного анализа. Центром, вокруг которого собираются воедино мнения различных специалистов, по мнению Леонтьева, является личность, так как именно в ее сохранении и развитии, предоставлении ей возможностей самоопределения состоит главная задача ГЭ. В концепции Б.Г. Юдина фокусом взаимодействия представителей разных научных дисциплин в процессе осуществления ГЭ становится поиск возможностей сохранения, развития и реализации человеческого потенциала.

Еще одна важная особенность ГЭ, которую разделяют представители обоих подходов, — ее прогнозный, проективный характер. В концепции Б.Г. Юдина необходимым представляется опережающее реагирование на риски от внедрения самых разнообразных социальных и научно-технических новшеств. Это означает, что можно предусматривать риски еще до того, как они становятся очевидными. При этом надо исходить из принятия двух посылок: во-первых, любая новая технология может нести в себе риски и оказаться источником негативных последствий для человека и, во-вторых, для обнаружения таких рисков и угроз непременно прилагаются определенные усилия на ранних стадиях разработки и внедрения новых технологий.

ГЭ носит вероятностный характер. Д.А. Леонтьев считает, что ответы ГЭ на поставленные вопросы часто не носят характер однозначного определения причинно-следственной связи или ее отсутствия — ответы на вопросы о том, как та или иная технология повлияет на здоровье и развитие человека, лежат в вероятностном поле: у одних потребителей новых технологий они вызовут положительные эффекты, у других — отрицательные.

*Г.Б. Степанова*  
Разработка  
основ гума-  
нитарной экс-  
пертизы в Рос-  
сии: история  
и методология



и междисциплинарности. Подготовить эксперта, обладающего всем комплексом знаний по проблемам, например, образования, не представляется возможным, так как в такого рода ГЭ необходимы экспертные заключения не только педагогов и психологов, но и врачей, антропологов, социологов и др. Отсутствие единых представлений об экспертизе и статусе эксперта снижает ее значимость и обоснованность для инстанций, принимающих решение.

Нельзя сказать, что анализируемые подходы развивались изолированно друг от друга. Проводились совместные обсуждения, круглые столы. Их итогом стала книга «Экспертиза в современном мире: от знания к деятельности» [Экспертиза, 2006], в которую вошли статьи авторов этих двух направлений исследований.

Концепция Б.Г. Юдина продолжала развиваться как им самим, так в дальнейшем и его последователями. Суммировав различные определения ГЭ, А.А. Воронин представил следующее ее определение: это «принципиально междисциплинарная, гуманитарно-ориентированная, компетентная, но в то же время учитывающая интересы потенциальных акторов, прогностическая, кодифицирующая ответственность, подсчитывающая потенциальные риски, систематическая исследовательская и консалтинговая деятельность специального сообщества экспертов и более широких кругов заинтересованных лиц» [Воронин, 2018: 93]. Однако и эта концепция не носит целостный характер, поскольку опирается в различное понимание природы человека, сомнения в неизменности этой природы и универсальности моральных принципов, признание социокультурного разнообразия [Тищенко, 2008]. Отсюда проистекают разные трактовки предмета ГЭ, ее методов и процедур. В данной ситуации требуется разработка специальных форматов согласования решений в условиях принципиальной множественности моральных и других критериев. Е.Г. Гребенщикова показывает несколько важных концептуальных характеристик трансдисциплинарного дискурса в этической экспертизе, которые характерны и для ГЭ: «...невозможность найти устраивающую всех моральную доктрину; совмещение различных взглядов и подходов в едином проблемном поле (комплексность); общее для всех вовлеченных сторон стремление достичь наиболее приемлемого результата» [Гребенщикова, 2010: 146].

На современном этапе разработка философских и методологических принципов ГЭ осуществляется в условиях все ускоряющегося развития НБИКС-технологий (нано-, био-, инфо-, когно-, социотехнологий) и внедрения их в повседневную жизнь. Дискуссии ведутся вокруг проблемы «улучшения» человека с помощью этих технологий. Возникло направление трансгуманизма, претендующего на новую гуманистическую идеологию, поскольку оно

Г.Б. Степанова  
Разработка  
основ гума-  
нитарной экс-  
пертизы в Рос-  
сии: история  
и методология



эффективных менеджеров и чиновников, многие из которых принимают решения в собственных интересах для продвижения тех порой сомнительных проектов, что требуют глубокого социально-гуманитарного анализа и оценки.

Вторая причина не востребоваемости ГЭ — отсутствие универсальной теоретической основы; так и не состоявшаяся проработка процедурной стороны, организации междисциплинарных взаимодействий; расплывчатость критериев, этических норм и статуса эксперта. ГЭ не стала систематически организованной исследовательской деятельностью. «Отстоять значимость гуманитарной экспертизы, находясь лишь на аксиологических или абстрактно-гуманистических позициях долженствования, невозможно; нужна твердая законодательная база» [Леонтьев, 2008: 76–77] и твердые юридические правила апробации инноваций, связанные с гуманитарными критериями безопасности, развития и реализации человеческого потенциала страны.

Тем не менее можно привести несколько позитивных примеров организации ГЭ в виде круглых столов [Психолого-педагогическая диагностика, 2003; Юдин, 2009] или игрового моделирования, деловых игр [Бакштановский, 2008], куда приглашались специалисты разных областей знания и где происходили междисциплинарные и полипрофессиональные обсуждения, согласовывались и выработывались совместные оценки тех проблем, факторов риска, которые несут в себе новые технологии и социальные проекты.

## Development of the Foundations of Humanitarian Expertise in Russia: History and Methodology

**Galina B. Stepanova**

PhD in Psychology, Senior Research Fellow of the Department of Methodology of the Interdisciplinary Study of Man.

RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-1291-7612

gbstepanova@gmail.com

*Abstract.* The article discusses methodological approaches to the development of theoretical and conceptual foundations of humanitarian expertise (HE). Two main approaches to substantiating the ways of forming HE and its institutionalization as an integral and relatively autonomous expert system are analyzed. The first is research and development under the leadership of B.G. Yudin, in which HE is understood in the broadest possible sense, which determines its procedural side. Any analysis of the consequences of the introduction of technical or humanitarian innovations for humans can be considered as an activity of this kind. HE in this concept is primarily communication, in which the common meanings, motives, and values of

Г.Б. Степанова  
Разработка  
основ гума-  
нитарной экс-  
пертизы в Рос-  
сии: история  
и методология



Bratchenko S.L. *Vvedenie v gumanitarnuyu ekspertizu obrazovaniya: Psikhologicheskie aspekty* [Introduction to Humanities Education Expertise: Psychological Aspects]. Moscow: Smysl Publ., 1999.

Братченко С.Л. Мир экспертизы — попытка определения координат // Экспертиза в современном мире: от знания к деятельности / под ред. Г.В. Иванченко, Д.А. Леонтьева. М.: Смысл, 2006. С. 63–75.

Bratchenko S.L. *Mir ekspertizy — попытка opredeleniya koordinat* [The World of Expertise — an Attempt to Determine the Coordinates]. *Ekspertiza v sovremennom mire: ot znaniya k deyatel'nosti* [Expertise in the Modern World: From Knowledge to Activity], ed. by G.V. Ivanchenko, D.A. Leont'ev. Moscow: Smysl Publ., 2006. P. 63–75.

Воронин А.А. Гуманитарная экспертиза (обзор) // Философия и культура. 2012. № 5(53). С. 118–127.

Voronin A.A. *Gumanitarnaya ekspertiza (obzor)* [Humanitarian Expertise (Review)]. *Filosofiya i kul'tura*. 2012. N 5(53). P. 118–127.

Воронин А.А. Б.Г. Юдин о гуманитарной экспертизе и вызовы нейрореволюции // Знание. Понимание. Умение. 2018. № 3. С. 91–102.

Voronin A.A. B.G. Yudin o gumanitarnoi ekspertize i vyzovy neirorevolyutsii [B.G. Yudin on Humanitarian Expertise and the Challenges of the Neurorevolution]. *Znanie. Ponimanie. Umenie*. 2018. N 3. P. 91–102.

Гребенщикова Е.Г. Трансдисциплинарные основания биоэтического знания // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 4. М.: Изд-во Института философии РАН, 2010. С. 139–152.

Grebenshchikova E.G. *Transdistsiplinarnye osnovaniya bioehticheskogo znaniya* [Transdisciplinary Foundations of Bioethical Knowledge]. *Bioehtika i gumanitarnaya ekspertiza. Vyp. 4* [Bioethics and Humanitarian Expertise. Iss. 4]. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 2010. P. 139–152.

Климова С.М. Гуманитарная экспертиза и экспертное сообщество: постановка проблемы // Философские науки. 2017. № 4. С. 68–80.

Klimova S.M. *Gumanitarnaya ekspertiza i ekspertnoe soobshchestvo: postanovka problemy* [Humanitarian Expertise and the Expert Community: Formulation Problems]. *Filosofskie nauki*. 2017. N 4. P. 68–80.

Леонтьев Д.А., Иванченко Г.В. Комплексная гуманитарная экспертиза: методология и смысл. М.: Смысл, 2008.

Leont'ev D.A., Ivanchenko G.V. *Kompleksnaya gumanitarnaya ekspertiza: metodologiya i smysl* [Complex Humanitarian Expertise: Methodology and Meaning]. Moscow: Smysl Publ., 2008.

Леонтьев Д.А., Тульчинский Г.Л. Экспертиза как гуманитарная методология и практика. Круглый стол «От психолингвистической к комплексной гуманитарной экспертизе» // Философские науки. 2018. № 2. С. 121–140.

Leont'ev D.A., Tul'chinskii G.L. *Ekspertiza kak gumanitarnaya metodologiya i praktika* [Expertise As a Humanitarian Methodology and Practice. Kruglyi stol "Ot psikholingvisticheskoi k kompleksnoi gumanitarnoi ekspertize"] [Round Table "From Psycholinguistic to Complex Humanitarian Expertise"]. *Filosofskie nauki*. 2018. N 2. P. 121–140.

Луков Вал.А., Луков Вл.А. Тезаурусы: Субъектная организация гуманитарного знания. М.: Изд-во Нац. ин-та бизнеса, 2008.

Г.Б. Степанова  
Разработка  
основ гума-  
нитарной экс-  
пертизы в Рос-  
сии: история  
и методология



- Lukov Val.A., Lukov Vl.A. *Tezaurusy: Sub"ektnaya organizatsiya gumanitarnogo znaniya* [Thesauri: Subject Organization of Humanitarian Knowledge]. Moscow: National Institute of Business Publ., 2008.
- Психолого-педагогическая диагностика в образовании. Опыт гуманитарной экспертизы / отв. ред. Б.Г. Юдин. М.: Институт человека РАН, 2003.
- Psihologo-pedagogicheskaya diagnostika v obrazovanii. Opyt gumanitarnoi ekspertizy* [Psychological and Pedagogical Diagnostics in Education. Experience of Humanitarian Expertise], execut. ed. B.G. Yudin. Moscow: Institut cheloveka RAN Publ., 2003.
- Скирбекк Г. Есть ли у экспертизы этические основы? // Человек. 1991. № 1. С. 86–94.
- Skirbekk G. Est' li u ekspertizy eticheskie osnovy [Does the Expertise Have an Ethical Basis]? *Chelovek*. 1991. N 1. P. 86–94.
- Тищенко П.Д. Угроза множественности и идея гуманитарной экспертизы // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 2. М.: Изд-во Института философии РАН, 2008. С. 102–128.
- Tishchenko P.D. Ugroza mnozhestvennosti i ideya gumanitarnoi ekspertizy [The Threat of Multiplicity and the Idea of Humanitarian Expertise]. *Bioetika i gumanitarnaya ekspertiza. Vyp. 2* [Bioethics and Humanitarian Expertise. Iss. 2]. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 2008. P. 102–112.
- Тулчинский Г.Л. Гуманитарная экспертиза как социальная технология // Вестн. Челябин. гос. акад. культуры и искусств. 2008. № 4(16). С. 38–52.
- Tul'chinskii G.L. Gumanitarnaya ekspertiza kak sotsial'naya tekhnologiya [Humanitarian Expertise As a Social Technology]. *Vestnik Chelyabinskoi gosudarstvennoi akademii kul'tury i iskusstv*. 2008. N 4(16). P. 38–52.
- Экспертиза в современном мире: от знания к деятельности / под ред. Г.В. Иванченко, Д.А. Леонтьева. М.: Смысл, 2006.
- Ekspertiza v sovremennom mire: ot znaniya k deyatel'nosti* [Expertise in the Modern World: From Knowledge to Activity], ed. by G.V. Ivanchenko, D.A. Leont'ev. Moscow: Smysl Publ., 2006.
- Юдин Б.Г. От этической экспертизы к экспертизе гуманитарной // Экспертиза в современном мире: от знания к деятельности / под ред. Г.В. Иванченко, Д.А. Леонтьева. Moscow: Смысл, 2006. С. 30–44.
- Yudin B.G. Ot eticheskoi ekspertizy k ekspertize gumanitarnoi [From Ethical Expertise to Humanitarian Expertise]. *Ekspertiza v sovremennom mire: ot znaniya k deyatel'nosti* [Expertise in the Modern World: From Knowledge to Activity], ed. by G.V. Ivanchenko, D.A. Leont'ev. Moscow: Smysl Publ., 2006. P. 30–44.
- Юдин Б.Г., Луков Вал.А. Гуманитарная экспертиза: К обоснованию исследовательского проекта. М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2006.
- Yudin B.G., Lukov Val.A. *Gumanitarnaya ekspertiza: K obosnovaniyu issledovatel'skogo proekta* [Humanitarian Expertise: Towards Justification Research Project]. Moscow: Moscow university for the humanities Publ., 2006.
- Юдин Б.Г., Степанова Г.Б. Здоровье человека: факт, норма, ценность. М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2009.
- Yudin B.G., Stepanova G.B. *Zdorov'e cheloveka: fakt, norma, cennost'* [Human Health: Fact, Norm, Value]. Moscow: Moscow university for the humanities Publ., 2009.

# СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

---

DOI: 10.31857/S023620070029310-8

©2023 О.А. КОВАЛЬ, Е.Б. КРЮКОВА

## КРИЗИС ОБЩНОСТИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЯ. УРОКИ АРЕНДТ И КАМЮ



**Коваль Оксана Анатольевна** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики.

Русская христианская гуманитарная академия  
им. Ф.М. Достоевского. Российская Федерация,  
191011 Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15А.  
ORCID: 0000-0003-4718-6669  
ox.koval@gmail.com



**Крюкова Екатерина Борисовна** — кандидат философских наук, научный сотрудник.

Русская христианская гуманитарная академия  
им. Ф.М. Достоевского. Российская Федерация,  
191011 Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15А.  
ORCID: 0000-0001-6585-4611  
kriukova.jr@yandex.ru

**Аннотация.** В центре внимания статьи — вопрос о возможностях социального взаимодействия в критические моменты истории, когда межличностные связи предельно ослабевают, вынуждая индивида замыкаться в себе. Ситуация радикальной несвободы выводит на первый

---

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00925 «Ханна Арендт и вопросы литературы: поэтическое мышление как особая форма философствования», <https://rscf.ru/project/23-28-00925/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского.



не является абсолютной ценностью и в любой момент может быть отнята, становятся уход в себя, «внутренняя эмиграция», выживание и бездействие. И такой эскапизм — благодатная почва для развития и усиления авторитарных тенденций.

Встает вопрос: существует ли альтернатива описанному развитию событий? Возможно ли внутри пространства несвободы и легитимированного насилия сохранить истончившиеся межчеловеческие связи? И если да — то какой ценой? Послевоенная мысль социально-политической направленности так или иначе вращалась вокруг подобных вопросов. В числе тех интеллектуалов, кто первыми попытался предложить свои ответы, можно назвать Альбера Камю и Ханну Арендт. Проблема выживания при диктатуре была знакома им не понаслышке: преследуемая из-за своего происхождения Арендт бежала из нацистской Германии, а Камю после оккупации Франции вступил в ряды Сопротивления. Обращает на себя внимание и тот факт, что их взгляды на обсуждаемый предмет постепенно менялись. Начавшись в нулевой точке крайнего отчаяния — обреченность на одинокое абсурдное существование (Камю) и признание тщетности любого поступка в условиях государственного террора (Арендт), — траектория поисков привела их к отстаиванию возможности позитивного решения. Его очертания приобретают зримую форму в текстах, снижавших наибольшую популярность у публики: в романе Камю «Чума» (1947) и репортаже Арендт «Банальность зла» (1963). Привлечение в качестве наглядного материала этих неакадемических работ выглядит вполне оправданным, поскольку и поднимаемая тема — пути консолидации атомизированного общества в отсутствие публичной сферы — превосходит рамки отвлеченного теоретизирования.

## Свой как чужой.

### История несостоявшейся дружбы

Сближение двух мыслителей, которые в своих концептуальных построениях оказались на редкость созвучны друг другу, в реальной жизни не случилось. Хотя все предпосылки к тому имелись. Их первые послевоенные книги, по горячим следам изучающие природу тоталитарной власти, весьма символично увидели свет в один и тот же год — 1951. Однако судьба этих произведений сложилась по-разному. «Истоки тоталитаризма» стали крупной дебютной публикацией Арендт на английском языке и сделала ее вчерашнюю эмигрантку ведущим политическим аналитиком

О.А. Коваль,  
Е.Б. Крюкова  
Кризис общности и перспективы его преодоления. Уроки Арендт и Камю



когда-то с воодушевлением рассказывала Ясперсу. Арендт верила, что ее книга ввиду злободневности темы уже известна в парижской среде, а потому без труда отыщет своего издателя (ведь даже о немецком переводе «Истоков тоталитаризма», пускай и в сокращенном виде, велись переговоры). Разочарование, которое ее вскоре настигло, касалось главным образом общения с философами. «Атмосфера гегельянизированных французских левых убедила Арендт в том, что надежды, возлагаемые ею в конце войны на французский экзистенциализм, были преждевременными» [Young-Bruehl, 2004: 281]. Под ее критику попали как старые знакомые (Ж. Валь, Р. Арон, Э. Вейль), так и новые властители дум (Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти). Для Камю, как и шесть лет назад, Арендт делает исключение. «Вчера, — пишет она мужу в Америку, — была у Камю; он, без сомнения, лучший человек во Франции на данный момент. Все остальные интеллектуалы в крайнем случае терпимы» [Arendt, 1996: 256]. Но когда Генрих Блюхер в ответ спрашивает, почему же Камю, сотрудник издательства *Gallimard*, не поспособствует публикации «Истоков тоталитаризма», Арендт сетует, что тот не знает английского, и, хотя и сделал комплимент ее работе, ей стало очевидно, что он ее не читал [ibid: 268]<sup>3</sup>.

Отсутствие энтузиазма со стороны Камю вполне могло объясняться неблагоприятным стечением обстоятельств, поскольку на весну 1952 года как раз пришлось начало развернувшейся в прессе кампании против «Бунтующего человека». В сартровском журнале *Les Temps Modernes* появилась разгромная статья молодого публициста Ф. Жансона, где атаке подвергся и стиль Камю, и содержание его философской концепции. Он был обвинен в консерватизме и «контрреволюционности», предательстве прежних социалистических идеалов и заботе об индивидуальном «спасении». Свой развернутый ответ на эту оскорбительную рецензию Камю адресовал непосредственно главному редактору, поскольку понимал, что инициатива исходит от него. Открытое письмо Камю было напечатано в следующем номере журнала, но

О.А. Коваль,  
Е.Б. Крюкова  
Кризис общности и перспективы его преодоления. Уроки Арендт и Камю

<sup>3</sup> Блюхер, восхищенный новым философским произведением Камю, был убежден, что книга его жены произведет на француза столь же сильное впечатление, какое на него оказал «Бунтующий человек». Но перевод «Истоков тоталитаризма», который мог бы упростить дело, так и не появился при жизни Камю (отдельные части выйдут в 1972, 1973 и 1982 годах, а полный текст будет напечатан лишь в начале 2000-х годов). Книгам Арендт, в принципе, не везло во Франции: хотя последующие ее сочинения публиковались лучше, они не привлекли к себе большого внимания, и только репортаж о процессе над Эйхманом вызвал значительный общественный резонанс.



в национальное государство, что было воспринято левой интеллигенцией как несвоевременное проявление осторожности, чуть ли не отступничество, и наткнулось на глухую стену непонимания. На самом деле Камю страстно желал для Алжира лучшего будущего, чем то, которое было ему уготовано как в случае поражения, так и в случае победы. «Сразу после войны Камю опубликовал в *Combat* серию передовиц, — пишет современный исследователь Дэвид Кэрролл, — в которых утверждал, что французы не могут продолжать отказывать большинству жителей Алжира в том, за что боролось Сопротивление на материковой части Франции для всех французов: в свободе и справедливости» [Carroll, 2007: 5]. Он настаивал на необходимости реформ, призванных «преобразовать алжирское общество в такое, в котором арабы, берберы и французские алжирцы имели бы равные права и одинаковый социальный и культурный статус, в котором все этнические и религиозные группы жили бы в гармонии» [ibid].

Совпадение идеалов двух философов обусловлено сходством выстраиваемых ими социально-политических моделей. В основе своей они предполагают не унификацию людей по тому или иному признаку, а декларируемое различие и в противоположность «евангелиям тоталитарных религий, продиктованным в виде монолога с высот одинокой горы» [Камю, 1990: 339], могут быть названы диалогичными.

## «Чума»: болезнь как метафора

В последние годы роман «Чума» переживает свой ренессанс<sup>4</sup>. На волне осмысления совершенно нового опыта — пандемии, которая одновременно разделила и объединила все человечество, — в книге Камю отыскивают изображение крайне похожего положения вещей и состояния человека, пытающегося с ним справиться. Такое узнавание оказывает терапевтический эффект, который едва ли способна произвести медицинская или иная научная литература. Однако Камю задумывал свой роман прежде всего как свидетельство сопротивления в годы оккупации Франции, о чем неоднократно заявлял [Камю, 1997: 207–208]. Если принять такую

О.А. Коваль,  
Е.Б. Крюкова  
Кризис общности и перспективы его преодоления. Уроки Арендт и Камю

<sup>4</sup> В недавно вышедшем сборнике, посвященном перепрочтению «Чумы» в свете актуальных вызовов, приводятся, среди прочего, статистические данные по ее продажам в разных странах мира, суммарно превышающим все предыдущие тиражи в десятки, а иногда и в сотни раз [Camus's The Plague, 2023: 31–32]. Интересно, что похожий публикационный бум пережила в Америке в 2016 году и книга Арендт «Истоки тоталитаризма». В данном случае это стало реакцией на победу Д. Трампа в президентских выборах, см. об этом [LeJeune, 2018: 51].





чем если бы даже они помещались на двух различных планетах» [Камю, 1989: 233].

Главным действующим лицом и, как выясняется в конце романа, его бесстрастным рассказчиком выступает доктор Риэ, который по долгу службы включается в борьбу с болезнью. Несмотря на свой самоотверженный труд, он далеко не всеми воспринимается как герой. В ситуации перевернувшегося мира, где вчерашняя норма выглядит аномалией, Риэ из целителя превращается в вестника беды, которого предпочитают избегать. Но в отличие от протагониста «Постороннего» он не одинок: постепенно сеть незримых отношений связывает его с самыми разными людьми. Вдохновленные его примером, они тоже выбирают путь противостояния, хотя и отдают себе отчет в том, что враг многократно превосходит их силой. Для Камю было важно показать, что персонажи, воплощающие собой бойцов Сопротивления, совершенно не похожи друг на друга, по какому бы критерию их ни сравнивать: происхождению, убеждениям, социальному статусу, интеллектуальному уровню и т.п. Однако если герои романа представлены Камю «в лицах» и потому вполне соотносимы с французским подпольем, то их враг в силу своей обезличенности возносится на нечеловеческий уровень, принимая форму стихийного бедствия.

Именно диспропорциональность двух явлений: природного катаклизма и фашистской диктатуры, имеющей вполне антропологическое происхождение, ставили в упрек Камю многие. В их числе и Ролан Барт, тогда еще марксистки ориентированный молодой критик. В 1954 году он написал рецензию, в которой усомнился в уместности проводимой Камю аналогии: «Зло иногда имеет человеческое лицо, и об этом “Чума” не говорит ничего» [цит. по: Кафуза, 2016: 92]. Замаскировав нацизм под эпидемию, Камю, по мнению Барта, уклонился от неприятных вопросов, связанных с моральной ответственностью. Если бы его героям пришлось иметь дело не с болезнью, а с конкретными людьми, эту «болезнь» насаждающими, то бинарная парадигма добра и зла, где участники борьбы заведомо оказываются на светлой стороне, несколько пошатнулась бы. В частности, речь может идти об отношении к насилию, призванному преодолеть существующее насилие, о его допустимости и опасности загнать себя в порочный круг, или — что еще более нравственно проблематично — о последствиях акций Сопротивления, когда каждая удачная операция была чревата жестокими расправами над мирным населением. Одиночество, на которое в ранней философии Камю был обречен человек абсурда, усматривается Бартом и в персонажах «Чумы»: отрешенные от реального мира и сосредоточенные исключительно на своей задаче, они, по вердикту Барта, не стали

О.А. Коваль,  
Е.Б. Крюкова  
Кризис общности и перспективы его преодоления. Уроки Арендт и Камю



«В опыте абсурда страдание индивидуально. В бунтарском порыве оно приобретает характер коллективного существования. Оно становится общим начинанием. <...> Зло, испытанное одним человеком, становится чумой, заразившей всех. В наших повседневных испытаниях бунт играет такую же роль, какую играет “*cogito*” в порядке мышления: бунт является первой очевидностью. Но эта очевидность извлекает индивида из его одиночества, она является тем общим, что лежит в основе первой ценности для всех людей» [Камю, 1990: 134]. Персонажи «Чумы» не могут быть одиноки именно потому, что выбирают путь бунта. Не задаваясь вопросом о его целесообразности или шансах на успех, каждый из них в своем ежедневном протесте не столько обеспечивает продление собственного существования в качестве морального субъекта (приговоренного, по Барту, к «политическому одиночеству»), сколько участвует в создании единого мира. Такую совместность, инициировать которую возможно лишь от своего имени, Камю резюмирует емкой формулой: «Я бунтую, следовательно, мы существуем» [там же].

## «Банальность зла»: доказательство от противного

Камю стилизовал свой роман под хронику, сделав «автором» доктора Риэ. Но главный герой пишет ее не в момент разворачивания событий — тогда он был востребован как деятель, — а лишь после того, как чума оставляет город. Далекий от радостного возбуждения жителей, торжествующих победу, он понимает, что «микроб чумы никогда не умирает, никогда не исчезает, что он может десятилетиями спать где-нибудь в завитушках мебели или в стопке белья, что он терпеливо ждет своего часа» [Камю, 1989: 274]. Риэ пользуется затишьем, чтобы последовательно зафиксировать все происшедшее и сохранить память об общей борьбе. Это перевоплощение — из активного участника в отстраненного свидетеля — напоминает разделение ролей между актерами и зрителями в античном театре, к которому Ханна Арендт обращалась, чтобы проиллюстрировать свою идею о одновременности двух процессов: мышления и делания. Когда самой Арендт в 1961 году довелось вести репортаж из Иерусалима, где рассматривалось дело нацистского преступника Адольфа Эйхмана, она тоже выступала в качестве своеобразного хрониста.

Проведя много месяцев в залах суда и изучив тысячи страниц протоколов и допросов, Арендт, подобно доктору Риэ, воссоздавала «историю болезни» отдельного человека и целого государства —

О.А. Коваль,  
Е.Б. Крюкова  
Кризис общности и перспективы его преодоления. Уроки Арендт и Камю



на природу исследуемого ею явления. Она как бы перемещает зло с уровня неподконтрольной никому из смертных силы, наподобие греческой судьбы, в профанное поле человеческих действий. Эйхмана можно и нужно судить, потому что он был активным участником террористической кампании Третьего рейха. Его поведение мотивировалось совершенно земными соображениями: эгоистическим желанием жить в роскоши, стремлением продвинуться как можно выше по карьерной лестнице, жаждой власти. А то, что реализация этих амбиций осуществлялась ценой массовых убийств, его не сильно волновало.

Многие читатели книги восприняли идею о банальности зла как скрытый укор, который может быть адресован любому: «Эйхман в каждом из нас». Однако намерения Арендт были в корне иными. В финале она затрагивает тему, которая получит развитие в ее последующих текстах, а именно вопрос коллективной вины. Это спорное понятие, распространяющее, в частности, беззаконие, творимое фашистами, на немецкую нацию целиком, как раз и позволяет уйти от ответственности настоящим преступникам, поскольку «когда все или почти все виновны, не виновен никто» [Арендт, 2008: 413]. Случай Эйхмана, напротив, доказывает, что сколь бы ничтожна ни была личность, она все же не нивелируется тотальностью радикального зла. Это именно Адольф Эйхман не желал делить мир с другими — и таково главное обвинение, которое Арендт предъявляет ему. Суд в Иерусалиме, легитимность которого она никогда не ставила под сомнение (хотя ее часто в этом подозревали), вернул моральное измерение в пространство диктатуры, где Арендт прежде констатировала его крах. В своем первом фундаментальном трактате она писала, что тоталитарному террору, покрывающему всю сферу политического, «удаётся отрезать для моральной личности пути индивидуального бегства от действительности и сделать решения совести абсолютно сомнительными и двусмысленными», вынуждая человека совершать «выбор уже не между добром и злом, а между убийством и убийством» [Арендт, 1996: 586]<sup>7</sup>. В работе же «Банальность зла» такая безальтернативность снимается. Вынесенный приговор засвидетельствовал не только совершенные Эйхманом злодеяния, но и наличие у него свободы поступать тем или иным образом, от чего

О.А. Коваль,  
Е.Б. Крюкова  
Кризис общности и перспективы его преодоления. Уроки Арендт и Камю

<sup>7</sup> В контексте этого рассуждения Арендт — в первый и последний раз в «Истоках тоталитаризма» — ссылается на Камю. Она приводит в пример историю, рассказанную Камю в его лекции в Колумбийском университете. Речь шла о женщине-гречанке и трех ее сыновьях, приговоренных немцами к казни в качестве возмездия за акции Соппротивления. Офицер СС «позволил» ей спасти лишь одного из детей, заставив выбирать между ними.



приближение расплаты, открывает стрельбу по мирным жителям и тем самым навсегда порывает с людским сообществом.

\* \* \*

Философские поиски Арендт и Камю в значительной мере были мотивированы желанием разобраться, как в центре Европы, не одно столетие исповедующей веру в могущество человеческого разума, могла разразиться трагедия, превышающая любые границы мыслимого. В диагностике случившегося наибольшую тревогу, по их мнению, вызывает кризисное состояние общества — с учетом того, что тонкие связи между людьми (как продемонстрировала новая политическая действительность тоталитарных режимов) легко рвутся, а восстанавливаются с трудом. Послевоенное течение жизни лишь подтвердило эти опасения, поскольку падение диктатуры не повлекло за собой автоматически возрождения социальности. Скорее, имеет место обратная зависимость: укрепление межчеловеческих отношений, создание очагов сопротивления, где практикуются личное суждение и свободный поступок, способны пробить брешь в кажущейся неуязвимой и лишённой субъектности системе абсолютной власти. И такого рода консолидация — залог существования индивида не в меньшей степени, чем коллектива. Даже если *ego cogito* совершенствуется в уединении, «удостоверить его подлинность способно только заслуживающее доверия сообщество равных ему. Утратив “Я”, человек теряет и доверие к самому себе как внутреннему собеседнику, и то элементарное доверие к миру, без которого вообще невозможен никакой опыт» [Арендт, 1996: 619].

О.А. Коваль,  
Е.Б. Крюкова  
Кризис общности и перспективы его преодоления. Уроки Арендт и Камю

## The Crisis of Community and the Chances for Recovery. What Arendt and Camus Can Teach Us

**Oxana A. Koval**

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy, Religious Studies and Pedagogy.

Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky. 15A, Fontanka River Embankment, St. Petersburg, 191011, Russian Federation.

ORCID: 0000-0003-4718-6669

ox.koval@gmail.com

**Ekaterina B. Kriukova**

PhD in Philosophy, Research Scientist.

Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky. 15A, Fontanka River Embankment, St. Petersburg 191011, Russian Federation.

ORCID: 0000-0001-6585-4611

kriukova.jr@yandex.ru





- Arendt H. *Mezhdū proshlym i budushchim. Vosem' uprazhnenii v politicheskoi mysli* [Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought], transl. from Engl. and Germ. by D. Aronson. Moscow: Izdatel'stvo Instituta Gaidara Publ., 2014.
- Арендт Х., Ясперс К. Письма: 1926–1969 / пер. с нем. И. Ивакиной. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2021.
- Arendt H., Jaspers K. *Pis'ma: 1926–1969* [Correspondence: 1926–1969], transl. from Germ. by I. Ivakina. Moscow: Izdatel'stvo Instituta Gaidara Publ., 2021.
- Камю А. Бунтующий человек / пер. с фр. Ю.М. Денисова, Ю.Н. Стефанова. М.: Политиздат, 1990.
- Camus A. *Buntuyushchii chelovek* [The Rebel], transl. from French by Yu.M. Denisov, Yu.N. Stefanov. Moscow: Politizdat Publ., 1990.
- Камю А. «Вселенная писателя не должна ничего исключать» / пер. с фр. Д. Бабича // Вопросы литературы. 1997. № 3. С. 202–224.
- Camus A. "Vseleonnaya pisatelya ne dolzhna nichego isklyuchat'" [A Universe of a Writer Should Not Exclude Anything], transl. from French by D. Babich. *Voprosy literatury*. 1997. N 3. P. 202–224.
- Камю А. Чума / пер. с фр. Н. Жарковой // Камю А. Избранное: сборник. М.: Радуга, 1998. С. 97–274.
- Camus A. *Chuma* [The Plague], transl. from French by N. Zharkova. *Camus A. Izbrannoe: Sbornik* [Selected Works]. Moscow: Raduga Publ., 1998. P. 97–274.
- Коваль О.А., Крюкова Е.Б. Политическое пространство художественного вымысла: «Банальность зла» сквозь призму литературной рефлексии // Человек. 2022. Т. 33, № 4. С. 94–110. DOI: 10.31857/S023620070021630-0
- Koval O.A., Kriukova E.B. *Politicheskoe prostranstvo khudozhestvennogo vymysla: "Banal'nost' zla" skvoz' prizmu literaturnoi refleksii* [The Political Space of Fiction: A Literary Reflection of the "Banality of Evil"]. *Chelovek*. 2022. Vol. 33, N 4. P. 94–110. DOI: 10.31857/S023620070021630-0
- Осбринк Э. 1947 / пер. со швед. Н. Федоровой. М.: Ад Маргинем Пресс, 2019.
- Åsbrink E. *1947* [1947], transl. from Swedish by N. Fedorova. Moscow: Ad Marginem Press Publ., 2019.
- Arendt H. *The Jewish Writings*, ed. by J. Kahn and R. H. Feldman. New York: Schocken Books, 2007.
- Arendt H., Blücher H. *Briefe. 1936–1968*, hrsg. von L. Köhler. München: Piper Verlag, 1996.
- Camus's *The Plague. Philosophical Perspectives*, ed. by P. B. Weiser. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- Carroll D. *Albert Camus, the Algerian: Colonialism, Terrorism, Justice*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Kaluza M. The Distance Between Reality and Fiction: Roland Barthes Reading Albert Camus. *Studia de Arte et Educatione*. 2017. N 12. P. 92–101.
- King A. *Albert Camus*. London: Haus Publishing, 2010.
- LeJeune J. Hannah Arendt and the Dark Public Sphere. *Russian Sociological Review*. 2018. Vol. 17, N 4. P. 47–60. DOI: 10.17323/1728-192x-2018-4-47-69
- Young-Buehl E. *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2004.

О.А. Коваль,  
Е.Б. Крюкова  
Кризис общности  
и перспективы его преодо-  
ления. Уроки  
Арендт и Камю

## ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ И ЭКСПЕРТИЗА ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ: МАТЕМАТИЧЕСКАЯ ТОЧНОСТЬ ПРОТИВ ИСКУССТВОВЕДЧЕСКОГО ОПЫТА

**В** последние годы стремительное распространение искусственного интеллекта (ИИ) в области изобразительного искусства вызывает вполне оправданные опасения у художников, иллюстраторов и графических дизайнеров — не останутся ли они в обозримом будущем без работы? Оптимисты считают, что оригинальное творчество вне зоны риска: по крайней мере в настоящее время изображения, генерируемые нейросетями, являются компиляциями, пусть и высокого качества.

Пожалуй, наиболее репрезентативным примером можно назвать проект «Следующий Рембрандт», представленной командой нидерландских разработчиков еще в 2016 году. По словам авторов, они решили создать «новую картину» Рембрандта, спустя три с половиной столетия после смерти художника. Для достижения этой амбициозной цели несколько сотен портретов, написанных Рембрандтом, отсканировали и загрузили в специально разработанную программу. В результате ИИ сгенерировал идеальную компиляцию, состоящую из 160 тысяч фрагментов полотен великого живописца. Полученный результат оказался настолько совершенным, что лишь искушенному знатоку под силу отличить «искусственного Рембрандта» XXI века от оригинальных произведений XVII столетия.

Возникает вопрос, если достижения ИИ настолько значительны, что с его помощью возможно, в том числе, создание «новых работ» прославленных мастеров прошлого, то, вероятно, уместно



А.Р. Апресян  
Искусственный  
интеллект и экс-  
пертиза  
художественных  
произведений:  
математическая  
точность против  
искусствоведче-  
ского опыта

говорить о возможности поставить подобные технологии на службу экспертам и с их помощью аутентифицировать произведения искусства?

В настоящий момент в этом направлении широко ведутся исследования, и уже разработано несколько алгоритмов, которые, как утверждают их создатели, успешно справляются с задачами экспертизы произведений искусства. Одни алгоритмы позволяют анализировать структуру и взаимоотношения мазков краски у определенных живописцев, другие — выявляют характерное направление движения кисти и анализируют силу нажатия, свойственные тому или иному автору, и т.д.

Коллекционеры с нетерпением ждут появления доступных инструментов для проведения экспертизы, ведь у искусственного интеллекта есть ряд очевидных преимуществ, связанных не только с ускорением процедуры экспертизы и ее удешевлением, но и с выведением за скобки «человеческого фактора»: программа лишена эмоций, что гарантирует непредвзятое отношение к исследуемому произведению искусства. Даже маститые эксперты не всегда способны полностью освободиться от пристрастности в восприятии



В конце января 2023 года пресс-служба Ноттингемского университета опубликовала сообщение, в котором утверждалось, что благодаря использованию новейших технологий было установлено авторство «Тондо де Бреси»: картина с высокой вероятностью является шедевром Рафаэля.

Для исследования была использована оригинальная технология распознавания лиц, разработанная Хасаном Угайлом, профессором визуальных вычислений Университета Брэдфорда. Технология использует так называемую глубинную нейронную сеть, которая позволяет идентифицировать закономерности в изображениях с высоким уровнем точности. Было проведено сравнение лиц Мадонны и Младенца «Тондо де Бреси» с лицами «Сикстинской Мадонны» Рафаэля. На основе этого ИИ выявил 97-процентное сходство. По мнению доктора Кристофера Брука, научного сотрудника Ноттингемского университета, это означает, что обе картины, скорее всего, были созданы одним и тем же художником. Правда, логика данного вывода не вполне очевидна: в случае, если художник (и тем более фальсификатор) создает копию художественного произведения, он, в первую очередь, заботится о максимальном сходстве изображенных персонажей, стараясь в полной мере повторить не только рисунок, но и авторскую живописную манеру.

Казалось бы, точка в давнем споре поставлена, но спустя девять месяцев были обнародованы результаты исследования, проведенного швейцарской компанией Art Recognition, указывавшие на ошибочность предыдущей атрибуции. Методика, использованная Art Recognition, принципиально отличается от той, к которой прибегли специалисты из Ноттингема и Брэдфорда: швейцарский ИИ не только распознает особенности приемов построения красочного слоя, но и создает наглядную карту художественного произведения, на которой выделяются участки картины, отличающиеся по способу нанесения краски, что дает возможность увидеть места «постороннего» вмешательства, например, реставрационного, или же работу художника, чья техника отличается от эталона. Подобный алгоритм представляется довольно оправданным, однако в данном случае беспристрастность ИИ не гарантирует безукоризненности экспертного заключения: ведь манера и техника художника могут претерпевать существенные изменения на протяжении его жизни, и не только по причине поиска нового живописного языка. Как быть с наследием художника, страдавшего от заболеваний, неизбежно приводящих к деградации художественного мастерства? Как оценивать с этой точки зрения наследие, скажем, Алексея Саврасова, который на протяжении последних двадцати пяти лет жизни находился в алкогольной

А.Р. Апресян  
Искусственный интеллект и экспертиза художественных произведений: математическая точность против искусствоведческого опыта



Рафаэля. Дискуссии и даже ожесточенные споры — не редкость в экспертной среде, но впервые подобный конфликт возник между двумя системами ИИ, что буквально обескуражило разработчиков. По словам руководителя Art Recognition Карины Поповичи, сложившаяся ситуация потенциально может аннулировать все достижения последних лет в деле превращения ИИ в основное средство аутентификации произведений искусства.

В то же время сторонники традиционной экспертизы считают, что ИИ никогда полностью не заменит проверенные методы аутентификации, и последнее слово всегда будет оставаться за человеком. По крайней мере в настоящее время энергетика художника, специфическая аура произведения искусства не могут быть «прочитаны» машиной, а математический анализ художественного произведения не заменяет искусствоведческий опыт. Если же отказаться от эмоциональных высказываний и оперировать понятиями, определяемыми более точно, чем довольно абстрактные «энергетика художника» и тем более «аура произведения искусства», следует согласиться с тем, что ИИ в области экспертизы произведений изобразительного искусства все еще представляет собой не более, чем один из многих инструментов в арсенале исследователей, такой же, например, как анализ пигментов и рентгеновские снимки для изучения этапов создания художественного произведения.

*Апресян Армен Рубенович —  
кандидат философских наук.  
Доцент кафедры эстетики  
философского факультета МГУ  
им. М.В. Ломоносова.  
Российская Федерация, 119991 Москва,  
Ленинские горы, д. 1.  
armapr@gmail.com*

*А.Р. Апресян*  
Искусственный  
интеллект и экс-  
пертиза  
художественных  
произведений:  
математическая  
точность против  
искусствоведче-  
ского опыта



## УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В 2023 ГОДУ

- Агапов О.Д., Агапов И.О.* Homo academicus как субъект ответственности. № 3
- Адамьянц Т.З.* Понимание в сфере социальной коммуникации как ментальная технология. № 1
- Адельфинский А.С.* «Железные» люди: истинное и сиоиминутное в спорте на выносливость. № 2
- Антоновский А.Ю., Погужина Н.Н.* Системно-коммуникативная теория: структура, аномалии, применение. № 5
- Апресян А.Р.* Искусственный интеллект и экспертиза художественных произведений: тематическая точность против искусствоведческого опыта. № 6
- Апресян А.Р.* Искусство в Сети: в пределах досягаемости? № 3
- Апресян А.Р.* Поиски автора в цифровом пространстве. № 2
- Апресян А.Р.* Цифровое искусство. Что предскажет «Оракул» Майка Винкельмана? № 1
- Бандуровский К.В.* «Вспомни, что ты — человек»: о становлении категории «личность» в трудах Мосса и Боэция. № 6
- Белялетдинов Р.Р.* Уважение персональной автономии в спорте как проблема биосоциальной идентичности. № 2
- Береснев И.М.* Гуманизация бокса и кулачного боя. № 2
- Быльева Д.С.* Виртуализация беременности: игра и реальность. № 6
- Введенская Е.В.* Трансформация взаимоотношений врача и пациента: от биоэтики к роботике. № 6
- Воронин А.А.* Коммуникативная природа спорта. № 6
- Воронин А.А.* Куда ж нам плыть... Спорт или забава? № 2
- Вязинкин А.Ю.* «Суверенная личность»: опыт актуализации и концептуализации понятия. № 1
- Гасилин А.В.* Включать или исключать? Проблема наблюдателя в культурной и аналитической антропологии. № 6
- Гиренок Ф.И.* Аффект и эмоция: проблема расширения реальности посредством мнимости. № 2
- Гунский А.Ю.* Брайан Хьютон Ходжсон. У истоков европейской буддологии. № 2
- Емельянов А.С.* Советский марксистский гуманизм: от классовой борьбы к ренессансу человека. № 5
- Ефанов А.А.* Динамика медиаэффектов инфодемии коронавируса (COVID-19). № 4
- Кара-Мурза А.А.* Загадка «Великой особы». Европейские странствия князя Петра Алексеевича Голицына. № 5
- Карпова Г.А.* Этическая экспертиза в сфере здравоохранения с применением ИИ: методология дизайна ценностей. № 3
- Коваль О.А., Крюкова Е.Б.* Кризис общности и перспективы его преодоления. Уроки Арендт и Камо № 6
- Корнилова Т.В., Красавцева Ю.В.* Эмоциональная плавучесть: новый взгляд на эмоциональную регуляцию в условиях неопределенности. № 4
- Куртяк Е.В.* Семья перед лицом социальных вызовов: стресс и диалектический копинг. № 4
- Лаврентьева С.В.* Телесные навыки в виртуальной среде (на материале киберспорта). № 2
- Лановский М.Ф.* Тело. Движение. Личность. Философия спорта о человеке. № 2
- Ларионов И.Ю., Перова Н.В.* «Машина Бога» Дж. Савулеску как моральный агент и проблема ответственности. № 3
- Майленова Ф.Г.* Применение гипноза в отечественном спорте. № 2
- Маленова А.Ю., Потапова Ю.В., Маленов А.А., Потапов А.К.* Человек овладевающий, или Копинг-благополучие цифрового поколения. № 4
- Малинов А.В. В.И.* Ламанский: цивилизации и война языков. № 1
- Михель Д.В., Михель И.В.* Философия физической готовности: от палестры до фитнес-клуба. № 2
- Момджян К.Х.* Родовая сущность человека: к методологии анализа. № 1
- Моспан А.Н.* Совладание со стрессом неопределенности. № 2
- Мюрберг И.И.* К вопросу о культурно-символической природе спорта: политико-философский подход. № 2
- Нартова-Бочавер С.К.* Аутентичность личности как предиктор совладания со стрессом и возможный эффект стресса. № 4
- Пересторонин В.А.* Генеалогии в античной мифологии и в сочинениях раннехристианских

апологетов: особенности риторического контекста. № 5

*Перов В.Ю., Глебова С.В.* Моральная ответственность морального агента: дескриптивный и нормативный подходы. № 3

*Платонов Р.С.* Антропологический поворот этики добродетели: реактуализация этики Аристотеля во второй половине XX века. № 6

*Поддьяков А.Н.* Стрессогенные объекты типа «Чертик из табакерки»: поведение взрослых и их реакции на реакции детей и друг друга. № 4

*Политов А.В.* Человек и рекреационная топология в отечественной культуре второй половины XX века. № 2

*Попова О.В.* Новые смыслы и модальности спорта в контексте развития биомедицины. № 2

*Полова О.В.* Этический и эпистемологический статус мертвого тела в контексте развития донорства тканей и органов. № 5

*Прокофьев А.В.* Моральная ответственность, моральные санкции и ценностно-нормативное содержание морали. № 3

*Прохода В.А.* Образование как фактор жизненного успеха в представлении россиян. № 1

*Прохода В.А.* Экологическая ответственность населения: опыт социологического измерения. № 3

*Резниченко Л.А.* К 80-летию Б.Г. Юдина. № 6

*Родин И.В.* Новизна и неопределенность тестирования: вспоминая Поля Вирильо. № 2

*Рыбин В.А.* Проблема стресса и феномен смерти в современном мире: медико-философский аспект. № 4

*Саввина О.В.* Трансгендерность: биоэтическая проблематика. № 1

*Сапан И.Е.* Протест и масс-медиа как разновидности коммуникации: проблема смысловой взаимосвязи. № 1

*Седых О.М., Богомаз А.В.* Проблема репрезентации неантропоморфного сознания в научно-фантастической литературе: лингвистическая фантастика, С. Лем, Братья Стругацкие. № 5

*Скворцова Е.Л.* Рец. на кн.: Татьяна Григорьева. «Моя душа свет ясный излучает»: размышления о японской литературе (М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2023). № 1

*Смирнов С.А.* Соблазн не быть, или Онтологические корни технологического аутсорсинга. № 1

*Снетков И.Г.* Стратегии натуралистического объяснения моральной ответственности: компатибилизм и элиминативизм. № 3

*Степанова Г.Б.* Разработка основ гуманитарной экспертизы в России: история и методология. № 6

Стресс и антистресс в современных исследованиях. № 4

*Сычев А.А.* Индивидуальные и коллективные измерения морального стресса. № 4

*Трубникова Н.Н.* Путь к бессмертию: японское продолжение китайских даосских преданий. № 2

*Тульчинский Г.Л.* Смысл, субъектность и ответственность в цифровых коммуникациях. № 3

*Углева А.В.* Культура вины и ответственность врача при использовании систем поддержки принятия врачебных решений. № 3

*Фролова М.И.* Хрупкость жизни в условиях новой реальности. № 1

*Харламенкова Н.Е., Никитина Д.А.* Стресс и антистресс в представлении ребенка и взрослого. № 4

*Хачатурова М.Р., Ерофеева В.Г., Бардадымов В.А.* Практики самопомощи обучающихся в периоде «становящейся взрослости» в условиях пандемии COVID-2019 и их связь с субъективным благополучием. № 4

*Часовских Г.А.* Экзистенциальная проблематика философии сестринского дела Дж. Травелли и К. Мартинсен в перспективе паллиативной помощи. № 3

*Чубаров И.М., Самохвалова Э.В.* Искусство без художника: к вопросу о критериях современного искусства. № 5

*Шарова В.Л.* Человек гуляющий: walkability как фактор производства городской повседневности. № 5

*Шаронов В.И.* Философ, не научившийся мудрости. № 5

*Шахнович М.М.* Антропологические аспекты локальных культур: теоретико-методологические подходы изучения религиозных мест памяти. № 5

*Шейнов Т.Г.* Философские категории Античности в дискуссиях о реабилитации политики: антропологический смысл гражданской дружбы. № 6

*Шипилов А.В.* Фуражеры: естественный образ жизни. № 1

*Шмарина Т.А.* Взгляд на посттравматический стресс через призму уязвимости и устойчивости. № 4

## Правила оформления статей

(вступили в силу с 2022 года)

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

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

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

Редакция принимает материалы в электронном виде по адресу электронной почты: [chelovek@iph.ras.ru](mailto:chelovek@iph.ras.ru)

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

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

Представляемый к рассмотрению файл статьи должен содержать:

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

- список используемых источников «Литература/References».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Оформление первой части списка с изданиями на кириллице:*

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

Библиографическая запись на языке оригинала оформляется следующим образом:

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

Эта же запись в транслитерации оформляется следующим образом:

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

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

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

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

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

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

*Оформление второй части списка:*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Например:

Отсылка в тексте статьи: [Арутюнова, 2003а]

Ссылки на источники в библиографическом списке:

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

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

Отсылка в тексте статьи: [Flickschuh, 2014b]

Ссылки на источники в библиографическом списке:

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

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

### Пример списка «Литература/References»

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

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

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

Aristotle. *Nikomakhova etika* [Nicomachean Ethics], transl. from Ancient Greek by N.V. Braginskaya. Aristotle. *Sochineniya: v 4 t.* [Works: in 4 vol.], ed. by A.I. Dovatur. Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983. P. 53–294.

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / пер. с нем. М.И. Левиной // *Вебер М.* Избранные произведения / сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайдено. М.: Прогресс, 1990.

Veber M. *Protestantskaya etika i duh kapitalizma* [Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism], transl. from Germ. by M.I. Levina. Veber M. *Izbrannye proizvedeniya* [Favorites], compil., ed. and afterw. by Yu. N. Davydov; forew. by P.P. Gaidenko. Moscow: Progress Publ., 1990.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // *Витгенштейн Л.* Философские работы: [в 2 ч.]. Ч. 1 / пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева; сост., вступ. ст., примеч. М.С. Козловой. М.: Гнозис, 1994.

Wittgenstein L. *Logiko-filosofskii traktat* [Tractatus Logico-Philosophicus]. Wittgenstein L. *Filosofskiye raboty: v 2 ch.* [Philosophical Works: in 2 Pt]. Pt 1, transl. from Germ. by M.S. Kozlova, Yu. A. Aseyev; compil., notes by M.S. Kozlova. Moscow: Gnozis Publ., 1994.

- Воронин А.А. Рец. на кн.: Московцев Г.Н. Я дышу, или Муковисцидоз изнутри (СПб., 2013) // Человек. 2013. № 1. С. 182–184.
- Voronin A.A. Rets. na kn.: Moskovtsev G.N. Ya dyshu, ili Mukovistsidoz iznutri (St. Petersburg, 2013) [Book Review: Moskovtsev G.N. I Breathe, or Cystic Fibrosis from the Inside (St. Petersburg, 2013)]. *Chelovek*. 2013. N 1. P. 182–184.
- Гараян Н.Г. Перфекционизм и враждебность как личностные факторы депрессивных и тревожных расстройств: дис. ... д-ра психол. наук. М.: НИИ психиатрии, 2010.
- Garayana N.G. *Perfeksionizm i vrazhdebnost' kak lichnostnye faktory depressivnykh i trevozhnykh rasstroistv: dis. ... d-ra psikhol. nauk* [Perfectionism and Hostility as Personal Factors of Depressive and Anxiety Disorders: Diss. ... DSc, Psychology]. Moscow: Scientific Research Institute of Psychiatry Publ., 2010.
- Делез Ж. Кино: пер. с фр. М.: Ad Marginem, 2004. С. 21–47.
- Deleuze J. *Kino: per. s fr.* [Cinema: transl. from French]. Moscow: Ad Marginem Publ., 2004. P. 21–47.
- Е.П. Ковалевский — М.М. Новикову, от 11 августа 1930 г. // Государственный архив РФ (ГАРФ). Ф. 6767. Оп. 1. Д. 46. Л. 5, 3об.
- E.P. Kovalevskii — M.M. Novikovu, ot 11 avgusta 1930 g. [E.P. Kovalevsky to M.M. Novikov, August 11, 1930]. *State Archive of the Russian Federation (GARF)*. F. 6767. Op. 1. D. 46. L. 5, 3ob.
- Епихина Ю.Б. Влияние экономических и культурных ресурсов на успеваемость школьников из многодетных семей: автореф. дис. ... канд. социол. наук. М.: Ин-т социологии РАН, 2011.
- Epihkina Yu.B. *Vliyanie ekonomicheskikh i kul'turnykh resursov na uspevaemost' shkol'nikov iz mnogodetnykh semei: avtoref. dis. ... kand. sotsiol. nauk* [The Impact of Economic and Cultural Resources in the School Performance of Students from Multiple Children Families: Abstract of Diss. ... PhD, Sociology]. Moscow: Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences Publ., 2011.
- Мир образов. Образы мира: Антология исследований визуальной культуры: Учебное пособие / ред.-сост. Н.Н. Мазур. СПб.; М.: Новое изд-во, 2018.
- Mir obrazov. Obrazy mira: Antologiya issledovaniy vizual'noi kul'tury: Uchebnoe posobie* [The World of Images. Images of the World: Anthology of Visual Culture Research: Textbook], ed.-compil. by N.N. Mazur. St. Petersburg; Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ., 2018.
- Протокол № 24 заседания партийного бюро Института философии от 24 ноября 1976 г. // Центральный государственный архив (ЦГА) Москвы. Ф. 2501. Оп. 1. Д. 80. Л. 95–96.
- Protokol N 24 zasedaniya partiynogo byuro Instituta filosofii ot 24 noyabrya 1976 g. [Minutes N 24 of the Meeting of the Board of Party Cell of the Institute of Philosophy of November 24, 1976]. *Central State Archives (TSGA) of Moscow*. F. 2501. Op. 1. D. 80. L. 95–96.
- Разин А.В. Сознание, свобода воли и моральный выбор // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. 2020. № 2. С. 72–88.
- Razin A.V. *Soznanie, svoboda voli i moral'nyi vybor* [Consciousness, Free Will and Moral Choice]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 7: Filosofiya*. 2020. N 2. P. 72–88.
- Сидорина Т.Ю., Ищенко Н.И. Трудоцентризм как образ жизни: пределы трудовых возможностей человека // Terra Economicus. 2015. Т. 13, № 3. С. 136–146.
- Sidorina T.Yu., Ishchenko N.I. *Trudotsentrizm kak obraz zhizni: predely trudovykh vozmozhnostey cheloveka* [Labor-centrism as a Way of Life: The Limits of Human Labor Opportunities]. *Terra Economicus*. 2015. Vol. 13, N 3. P. 136–146.
- Тулинова Д.Н. Представления о враге и друге в связи с отношением к жизни на различных ее этапах // Dslib.net. Библиотека диссертаций. 2020. URL: <http://www.dslib.net/> (дата обращения: 18.07. 2020).
- Tulinova D.N. *Predstavleniya o vrage i druge v svyazi s otnosheniem k zhizni na razlichnykh ee etapakh* [Representations About the Enemy and the Friend in Relation

- to the Attitude to Life at Its Various Stages]. *Dslib.net. Dissertation Library*. 2020 [Electronic resource]. URL: <https://www.dslib.net> (date of access: 15.07.2020).
- Туллки П., Мелвасало Т., Ниёми О. Мониторинг Балтийского моря // Комплексный глобальный мониторинг Мирового океана: Тр. I Междунар. симп., Таллин, 2–10 окт. 1983 г.: в 2 т. Л.: Гидрометеиздат, 1985. Т. 1. С. 186–198.
- Tullki P., Melvasalo T., Niemi O. Monitoring Baltiyskogo morya [Baltic Sea Monitoring]. *Kompleksnyy global'nyy monitoring Mirovogo okeana: Trudy I Mezhdunarodnogo simpoziuma, Tallin, 2–10 okt. 1983 g.*: v 2 t. [Comprehensive Global Monitoring of the World Ocean: Proceedings of the I International Symposium, Tallinn, Oct. 2–10, 1983: in 2 vol.]. Leningrad: Gidrometeoizdat Publ., 1985. Vol. 1. P. 186–198.
- Формула успеха: Аналитический обзор // ВЦИОМ. 19.10.2018 [Электронный ресурс]. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskiobzor/formula-uspekha> (дата обращения: 27.01.2021).
- Formula uspekha: Analiticheskii obzor [The Formula for Success: The Analytical Review]. *VCIOM*. 19.10.2018 [Electronic resource]. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheski-obzor/formula-uspekha> (date of access: 27.01.2021).
- Фролов И.Т. О человеке и гуманизме: Работы разных лет. Изд. 2-е. М.: ЛЕНАНД, 2020.
- Frolov I.T. *O cheloveke i gumanisme: Raboty raznykh let* [On Man and Humanism: Works of Different Years]. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: LENAND Publ., 2020.
- Человек в глобальном мире: риски и перспективы / отв. ред. Г.Л. Белкина; ред.-сост. М.И. Фролова. М.: Канон+, 2021.
- Chelovek v global'nom mire: riski i perspektivy* [Man in the Global World: Risks and Prospects], ed. by G.L. Belkina; ed.-comp. by M.I. Frolova. Moscow: Kanon+ Publ., 2021.
- Brown S.H. A Tool of Empire: The British Medical Establishment in Lagos, 1861–1905. *International Journal of African Historical Studies*. 2004. Vol. 37(2). P. 309–343.
- Ethics of Care: Critical Advances in International Perspective*, M. Barnes, T. Brannelly, L. Ward, N. Ward (eds.). Bristol: Bristol Univ. Press, 2015.
- Fichte J.G. System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Fichte J.G. *Fichtes Werke: Bd 4*, hrsg. von I.H. Fichte. Bd 2. Zur Rechts- und Sittenlehre. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.
- Hercík E. *Československé lidové hračky: kapitoly o hračkách od pravěku do naší doby*. Praha: Výtvarné nakladatelství ORBIS, 1951.
- Jackson F. Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*. 1982. Vol. 32, N 127. P. 127–136. DOI: 10.2307/2960077
- Kirmayer L.J., Corin E., Jarvis G.E. Inside Knowledge: Cultural Constructions of Insight in Psychosis. *Insight and Psychosis Awareness of Illness in Schizophrenia and Related Disorders*, X.F. Amador, A.S. David (eds.). Oxford: Oxford Univ. Press, 2004.
- Marian M. Colonial Medicine, the Body Politic, and Pickering's Mangle in the Case of Hong Kong's Plague Crisis of 1894. *Comparative Program on Health and Society Lupina Foundation Working Paper Series, 2009–2010*, L. Forman, L. Corna (eds.). Toronto: Munk School of Global Affairs, 2011. P. 1–13.
- Poupée Françaises 1850–1940*, Musée de la Poupée; photographies G. Odin, texts S. Odin. Paris: Musée de la Poupée, 1999.
- Rawls J. Justice as Fairness. *The Philosophical Review*. 1958. Vol. 67, N 2. P. 164–194.
- Schuer R., Kusters R.J. Mass Customization of Education by an Institution of HE: What Can We Learn from Industry? *International Review of Research in Open and Distance Learning*. 2014. Vol. 15, Iss. 2. P. 1–25. DOI: 10.19173/irrodl.v15i2.1704
- World Health Organization (2005). *Emergency Triage Assessment and Treatment (ETAT)*. URL: <https://apps.who.int/iris/handle/10665/43386> (date of access: 01.08.2020).



Научный журнал

**Человек**

**2023. Том 34, номер 6**

**Учредители:** *Российская академия наук, Институт философии РАН*

**Издатель:** *Российская академия наук*

119071, Москва, Ленинский пр-кт, д.14

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

Главный редактор *Р.Г. Апресян\**

Ответственный секретарь *З.В. Островская*

Редакторы: *С.М. Марбанец, З.В. Островская, Н.Ф. Колганова, В.Л. Шарова*

Верстка и корректура: ООО «Интеграция: Образование и Наука»

Сдано в набор 27.11.2023. Подписано к печати 20.12.2023

Дата выхода в свет 27.12.2023

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура: Liberaton Serif, Carlito

Уч.-изд. л. 20,3. Тираж 125 экз. Заказ № 20/6а

20 экз. распространяется бесплатно

Исполнитель по контракту № 4У-ЭА-131-22

ООО «Интеграция: Образование и Наука»

105082 Москва, Рубцовская наб., д. 3, стр. 1, пом. 314

Отпечатано в ООО «Институт информационных технологий».

170021, Тверская область, г. Тверь, Дачная ул., д. 33, офис 1

Подписной индекс — 39443

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования  
и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240 Москва,  
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Номер телефона: +7 (495) 695-52-82

Электронная почта: [chelovek@iph.ras.ru](mailto:chelovek@iph.ras.ru)

Сайт: <https://chelovek-journal.ru>, <https://chelovek.iphras.ru>

Свободная цена

**На первой странице обложки:** Йос ван Гент, Педро Берругете. Боэций. Студия Федерико да Монтефельтро, Герцогский дворец (Палаццо Дукале). Мантуя, Италия 1472–1476

**На четвертой странице обложки:** Исследователь. Изображение сгенерировано с помощью нейросети Kandinsky 3.0

\* Включен Министерством юстиции РФ в реестр иностранных агентов.

18+