

ПАРИБОК Андрей Всеволодович

к.филол.н., с.н.с., Центр исследования философии и культуры Индии
«Пурушоттама»

Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы, Москва,
Россия

Типология разумов¹²

ТЕЗИСЫ

Представляющийся странным вопрос о том, нет ли у разума типов, не имеет ли место типология разумов, не возникает, покуда он кем-то не задан. Но вот я задал его. Вопрос несомненно вызывает недоумение и затруднение. Однако приведу довод в пользу положительного ответа. Для начала напомним Гегелево определение разума, из которого я исхожу (не будучи платоником, никогда нельзя быть уверенным, что различные определения относятся к одному и том же объекту): Die Vernunft ist zweckmäßiges Thun, «разум — это целесообразное действие». Каждый из нас разумен, но разумен, несомненно, не полностью, ибо для каждого индивидуума наверняка имеются весьма уместные классы задач, которые он не может не только целесообразно решить, но даже и толком поставить, хотя внимательный наблюдатель может уметь второе, видеть первое, а также и умело надоумить индивидуума задаться некоторой актуальной для того задачей. Итак, если «разум» не пустое понятие и не просто потенция, а актуально существующее, и им схватывается некоторый актуально существующий объект, то этот объект будет свойством не индивидуума, а самоподдерживающейся общности людей. Больше того, само утверждение о лишь частичной разумности любого индивидуума опирается на предпосылку признания наличия где-то, у чего-то/кого-то полной разумности. Она же оправдывает и уместность понятия глупости (глупого поступка). Такие, то есть идущие против разума, действия единодушно считаются нашим общераспространённым изъяном. Наибольшая актуальная разумность, очевидно, будет присуща наиболее исторически устойчивым и также максимально разнообразным в своей деятельности, культуре, постановке и решении задач, людским общностям, ибо понятно, что любое целесообразное (=разумное) действие предполагает постоянное фоновое выполнение фундаментальной задачи поддержания (воспроизводства) себя. Они и будут носителями типов разума. Эти общности, далее, должны оказаться наиболее многочисленными, тоже в силу фундаментальности задачи воспроизводства. И наконец, они должны характеризоваться очень большой взаимной различностью и примерно одинаковым интегральным уровнем развитости, поскольку в противном случае в течение истории уже успело бы случиться их поглощение (инкорпорация, уничтожение)

¹² Тезисы подготовлены в рамках Соглашения между Министерством Образования и Науки РФ и РУДН № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии». Его публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

более развитым конкурентом (как то произошло с мезоамериканцами и андскими индейцами).

Историческая эмпирия, данные которой в подобных масштабах не могут быть случайностью, свидетельствует, что таких предельных общностей у человечества с времён средней древности и вплоть до появления на мировой сцене агрессивного промышленного капитализма (модерна Запада), всего четыре. Это большие цивилизации, развившиеся в Евразии: средиземноморский, или Большой, Запад (БЗ); афразийская общность (АА), представленная носителями ислама и иудаизма, южноазиатская (ЮА) и дальневосточная (ДВ). Они различны своими типами развитой письменности, каноническими языками (соотв. древнегреческий и латынь; еврейский и арабский; санскрит; вэньянь), разными лакунами в морфологии культуры (например, отсутствием в АА и БЗ боевых искусств, отсутствием науки в ЮА, отсутствием лингвистики в БЗ и ДВ, отсутствием науки логики в ДВ и т.д.). Предположение о неслучайности (допустим, объясняемой предположительно географическими, расовыми, хозяйственными перипетиями в истории) сложившихся этих типов разума позволяет задаться задачей осмысления их различий, отправляясь от некоторого общего принципа. Этот принцип обнаруживается в различно организованной совместности частично разумных индивидуумов, то есть в аранжировке трех слоев существования человека: его бытия для себя (ума, в классической терминологии иранских и индийских ариев), бытия в совместности (речи) и бытия в мире (тела). Перебор вариантов этой аранжировки и учет всех пяти главных аспектов онтологической совместности, или речи, чего до сих пор ни одна интеллектуальная традиция не сделала, дает ровно эти четыре варианта, или типа, разума. В приложении к сложившимся философиям этих цивилизаций они оказываются: познающим разумом в БЗ, сотворящим деятельным разумом в АА, образовательным разумом в ЮА и управляющим разумом в ДВ.

СТРИЖАК Ульяна Петровна

к.пед.н., доцент, академический руководитель, ОП «Востоковедение»
Национальный исследовательский университет «Высшая школа
экономики», Москва, Россия

Онтологическая сущность агентности и ее лингвистическое представление в восточной и западной культурах

ТЕЗИСЫ

Аннотация

В данном исследовании рассматривается онтологическая сущность и проблема дифференциации социальной категории агентности и языковой семантической категории агентивности на материале японского языка. Разграничение понятий агентности, соотносимого с социальной наукой, и агентивности как лингвистического понятия дает возможность выделить сущностные характеристики Агента как субъекта социальных процессов и проследить пути реализации его агентивного потенциала в языковых структурах. Выявляется, что агентивность как категория лингвистики показывает степень выраженности в высказывании определенных характеристик Агента как референта языковой единицы. Определяется, что агентивность представляет собой макросемантическую категорию, отражающую способность участников ситуации оказывать или принимать воздействие, приводящее к их изменению, выражающуюся в совокупности признаков каузальности, автономности, волеизъявления и индивидуализированности и т.д. Онтологическую основу этих свойств составляет соотносимый с выделенными выше агентивными признаками личностно-деятельностный потенциал Агента как референта субъектного или объектного агента, проявляемый им в реальном мире.

Основные тезисы

Проблема *агентности* активно дискутируется в гуманитарном исследовательском поле и затрагивает вопросы социальной идентичности и предназначения человека в разных областях научного знания: в *политическом и юридическом фдискурсах*, где человек и его агентные характеристики являются объектом изучения с точки зрения контроля и ответственности за свои поступки; в *научно-технической сфере*, высвечивающей онтологические аспекты функционирования «искусственных», «программных», «механистических» Агентов как носителей искусственного интеллекта; в *религиозном дискурсе*, где онтологические представления о метафизической стороне личности обозначают вопрос о границах между сферами божественного промысла и человеческого существования: что человек как Агент может изменить в этом мире, а что находится за пределами его возможностей, т.е., выходит за рамки его агентности; в контексте *корпоративной культуры и бизнес-процессов*, где групповая или коллективная агентность актуализирует проблему возложения и распределения ответственности корпоративных Агентов; в

психологии и медицине при рассмотрении природы нарушений мозговой и двигательной активности человека из-за разрушения цепочек взаимосвязи с внешним миром в силу потери контроля над собственными действиями и реакциями; в *сфере образования*, где субъектами агентности, понимаемой широко как активная самостоятельность, выступают все стороны образовательного процесса, чья агентность трактуется как способность действовать целенаправленно и умение делать выбор с осознанием как собственного уникального жизненного опыта, эмоций, обязательств, так и социокультурных ограничений – материальных обстоятельств, властных отношений и культуры образовательных учреждений.

В научных рассуждениях о природе агентности неоднократно подчеркивается значимость таких агентных признаков, как каузальность, способность к целенаправленному волеизъявлению, автономность и индивидуализированность личности; при этом проявления данных признаков в западном и восточном обществах отличаются. Например, показателен пример с созданием *общества 5.0* в Японии, предполагающего проактивную жизненную позицию: для Японии построение такого общества является глобальным вызовом как социуму в целом, так и образовательной среде, где до сих пор сильны традиции непротиворечия действительности (в терминах агентно-структурной социологической теории – следование требованиям системы в ущерб индивидуальным потребностям Агента). Автору исследования в ходе собственного педагогического, предпринимательского, административного опыта взаимодействия с японскими общественными структурами приходилось неоднократно сталкиваться с не проявлением студентами активной позиции и стремлением слиться с коллективом; с обсуждением идей в бизнес-среде, проходящем в соответствии с жестким регламентом многоуровневости принятия решения и размытием ответственности, когда фокус агентности распределен на всех и при этом ни на кого, что иногда приводило к критической задержке внедрения и реализации идей. Таким образом, креативность, подразумевающая проявленность проактивных личностных характеристик и заявляемая как черта «новой агентности», на наш взгляд, еще долго будет встречать жесткое сопротивление японского социума, несмотря на действительно происходящие в последнее время постепенные изменения в этой сфере.

Убедительным подтверждением возможных трудностей перехода к новому для Японии формату агентности могут также послужить результаты сопоставительных исследований в области кросс-культурной психологии. С. Китаяма выделяет две культурные модели агентности: для западного мира это «осознанная способность воздействовать на свой мир, действовать целенаправленно и осмысленно <...>, чтобы переделывать мир, в котором они живут, в соответствии со своим возможностями и желаниями», а в азиатской модели акцентируется «взаимосдерживаемое членами сообщества поведение человека и его стремление к объединенным действиям в существующих условиях». Это определение обращает нас к истокам теории социального действия 70-х гг. XX в. с ее противопоставлением *агента* и *структуры*: видно, что в западной модели *агент* – это «независимая, автономная личность, действия которой никак не связаны, отдельны от действий других», а в восточной модели, напротив, подчеркивается, что «совместность и социальная соотнесенность – это основа личности». Этот конфликт мировоззренческих установок – ценность индивидуума против ценности коллектива, определяющий разницу жизненных позиций – отчетливо проявляется и

при сопоставительном изучении языков, в которых прототипические свойства Агента, описанные выше, проявляются в разной степени. В результате мера выраженности тех или иных агентных признаков в языке (реализующихся в семантической макрокатегории агентивности) может стать инструментом управления и манипуляции элементами социальных структур.

Так, в области *кросс-культурной психологии* С. Китаяма, описывая разницу моделей агентности в восточном и западном обществах, приводит пример отражения ценностных культурных установок в рекламе, соотнося их с агентными характеристиками: осознание себя как уникальной личности, инициативность, контроль и влияние в западной модели обуславливают содержание рекламы, апеллирующее к исключительности и неповторимости предлагаемой услуги, а контекстуальность, приспособляемость, ненамеренность в восточной модели определяют направленность рекламы на соотнесенность реципиента с коллективом. В *лингвистической антропологии* Л. Ахерн, определяя агентность как социокультурно опосредованную способность действовать, особо подчеркивает роль языка в выстраивании социальной идентичности, в решении вопросов социальных различий и неравенства, указывая на необходимость этнолингвистических исследований для объяснения взаимосвязи языка и агентности в современном мире. Она приводит результаты лингвистических наблюдений, которые показывают, что, например, в амазонских языках при занятии человеком, вышестоящим по должности или социальному статусу, субъектной позиции в его описании применяется номинативная стратегия, а при нахождении на объектной позиции – эргативная стратегия, возвышающая пациенса как логического субъекта, подвергаемого воздействию. Обратный эффект понижения значимости действующего лица по гендерному принципу описан на материале английского языка: когда женщина выступает субъектом действия, в языке возникает «эффект исчезающего агента» – ее выводят за пределы высказывания; в обратной перспективе, когда женщина выступает объектом – Агент как источник влияния на женщину, наоборот, фокусируется, что демонстрирует лингвистическую предвзятость в отношении женщины.

Технологии подобного переключения или «размытия» агентного фокуса, его намеренного сокрытия или, наоборот, акцентирования могут использоваться как (де)мотивационные рычаги формирования определенной жизненной или профессиональной позиции; они играют важную роль в *медиадискурсе*, являясь эффективным инструментом манипулирования общественным мнением. М. Йоргенсен и Л. Филлипс в ходе анализа текстов СМИ описывают частые случаи таких скрытых манипуляций на примере возможных вариантов высказывания с последовательным снижением агентности действующих лиц (*медсестер уволили* → *медсестры уволены* → *увольнения медсестер*). Видно, что в данной цепочке наблюдается поэтапное снижение ответственности увольняющей организации сначала путем залогового преобразования с соответствующей дефокусизацией исполнителя действия, а далее через номинализацию как еще более эффективное средство акцентирования результата и игнорирования действия Агента, который стал причиной события; а именная форма уже полностью исключает активный глагольный компонент и вытесняет ставший причиной увольнения процесс из фокуса внимания читателя. Похожие примеры из текстов СМИ приводит М. Ямамото, отмечая, например, разницу японских и английских текстов в позиционировании

стран в ходе переговоров: западное понимание агентности обуславливает персонализированное, а японское – де-персонализированное обозначение участников переговорного процесса: ‘позиция русских (*Russians*)’ → ‘позиция российской стороны’ *Roshiagawa*; ‘немецкие официальные лица (*German officials*) объявили, что ...’ → ‘в Германии (*Doitsu de wa*) было объявлено, что ...’; ‘Кельвин Кляйн создал пиджак ...’ → ‘в дизайнерской студии Кельвина Кляйна был создан пиджак ...’. Мы видим, что японские аналоги демонстрируют предпочтительное «растушевывание» фокуса в рамках коллективной агентности: вместо конкретного уникального индивидуализированного Агента указываются: сторона – по принципу должностной общности; страна – по принципу географической общности, студия – по принципу профессиональной общности. Скрывая или наоборот, высвечивая агентные признаки с помощью лингвистических инструментов, можно акцентировать или размыть фокус ответственности производителя действия за происходящее; привлечь внимание потребителей в рекламных стратегиях; подчеркнуть или нивелировать гендерную, расовую, этническую принадлежность и т.д.

Таким образом, сопоставительное рассмотрение лингвистических механизмов объективации агентных признаков в разных языках позволяет выявить общее и различное в сущностных характеристиках человека как субъекта действия в восточной и западных культурах.

КАНАЕВА Наталия Алексеевна

д.филос.н., проф.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия

Интерпретации индийской эпистемической культуры Джонардоном Ганери

ТЕЗИСЫ

Профессор канадского Университета Торонто Джонардон Ганери является одним из немногих сторонников нового направления философских исследований, предметом которого являются эпистемические культуры. В философском сообществе он является признанным экспертом в области индийской философии и традиционной науки. Являясь этническим индийцем, по ментальности он все же больше западный ученый, поскольку его главные исследовательские инструменты – языки аналитической философии и западной логики. Пересечение двух традиций философии позволяет ему предлагать решения актуальных проблем современной философии, которая все больше приобретает черты межкультурного дискурса.

В докладе будут рассмотрены две интерпретации индийской эпистемической культуры, которые защищаются в двух публикациях Д. Ганери, вышедших в один год, 2018: в главе «Эпистемология с санскритской точки зрения» коллективной монографии «Эпистемология для остального мира» и в статье «Эпистемический плюрализм».

В главе монографии индийская традиционная эпистемическая культура рассматривается диалектически: с одной стороны, как некая целостная практика, отличающаяся от западной эпистемической культуры. Отличия показаны на примерах эпистемологических концептов джняна (*jñāna*), прама (*pramā*) и knowledge, содержание которых рассматривается с точки зрения не только аналитической философии, но и психологии познания: учитывается, какие психологические процессы и состояния обозначают перечисленные термины. С другой стороны, рассматривая интуитивные представления о знании (*прама*) двух философов – Шрихарши (XII в.) и Гангешы (1-я пол. XIV в.) – Дж. Ганери демонстрирует наличие в Индии различных эпистемологий с их особым пониманием эпистемологической эффективности (*epistemic success*) как достижения обоснованного верования (*true belief*) и стандартов успеха в виде определений причин такого верования – *праман*. А это значит, что эпистемические культуры не равнозначны эпистемологическим концепциям.

В статье «Эпистемический плюрализм» приведенный выше тезис получает развитие. Здесь Ганери совершенно определенно говорит, что в Индии в форме философских *шастр* существовали различные эпистемические культуры (С. 1), которые друг с другом полемизировали и в дискуссиях обретали общепризнанные истины. Для него история индийской мысли является эмпирическим аргументом в пользу правомерности эпистемологического плюрализма, вызывающего острые дискуссии в современной философии. Дж. Ганери анализирует критические

аргументы американского аналитического философа Пола Богоссяна по его статье «Страх перед знанием». Богоссян критикует плюрализм как разновидность релятивизма, подрывающего статус рационализма в эпистемологии и в науке.

Ганери видит ошибку П. Богоссяна в неверной характеристике точки зрения эпистемологических плюралистов: он приписывает им утверждение о сведении плюрализма эпистемических культур к плюрализму эпистемологических систем (С. 5). Другую ошибку Богоссяна Ганери усмотрел в том, что в своей критике плюрализма тот исходил из обязательности противоречивости позиций различных эпистемических культур по всем вопросам, что в реальности вовсе не обязательно.

Сам Ганери защищает иной тезис: эпистемологический плюрализм существует, а релятивизм не существует. Аргументом в пользу первой части тезиса для него выступает история индийской философии, в которой сосуществовали множество эпистемических культур, при этом в их эпистемологических учениях были как сходства, так и различия. Основное внимание в своей аргументации Ганери уделил рассмотрению джайнской концепции «точек зрения» (*naya*), в которой он увидел «второе великое теоретическое достижение» джайнов (С. 7) – различение инклюзивного и догматического способов занять определенную эпистемологическую позицию. Джайны, эпистемологию которых он интерпретирует весьма сциентистски, занимали, по его мнению, недогматическую эпистемологическую позицию и критиковали всех остальных за их догматизм – запрет на другие стратегии познания. Они признавали за истинные всякие утверждения о вещном мире, если они опираются на надежные *праманы*. С оценкой Ганери можно поспорить, поскольку, признавая влияние неявных ценностных предпосылок на эпистемологические концепции, он не замечает, что джайны отнюдь не сциентисты, и целью джайнской эпистемологии была вовсе не объективная истина, но защита джайна-дхармы.

Вывод, к которому приходит Ганери, впрочем, вполне соответствует положению дел в реальности: эпистемологический плюрализм в отношении эпистемических позиций совместим с отказом от релятивизации. Если эпистемологические принципы были бы императивами, тогда плюрализм позиций был бы невозможен, поскольку «не может быть четких альтернативных подходов к диктату императива» (С. 8).

ТИЩЕНКО Павел Дмитриевич

д.филос.н., г.н.с., Сектор гуманитарных экспертиз и биоэтики
Институт философии РАН, Москва, Россия

Конфуцианские мотивы в процедурной биоэтике Х. Тристрама Энгельгардта мл. (H. Tristram Engelhardt Jr)

ТЕЗИСЫ

0. В России американская культура воспринимается чрезвычайно однобоко, в основном через призму условного «севера». Южная культура «рабовладельцев» с особенностями её менталитета, искусства и религиозной жизни остаётся малоизвестной. В своём выступлении я хотел бы представить удивительную личность – Хьюго Тристрама Энгельгардта мл. (1941–2016), с творчеством которого познакомился, изучая биоэтику. Энгельгардт – родился в католической семье, участвовал в движении молодых католиков обновленцев, потомственный врач, либерально-консервативный философ (гегельянец), учившийся в немецких университетах, один из лидеров американской биоэтики и, в конце жизни, православный богослов (греческий). Многие годы он преподавал не только в США, но и Китае, неоднократно подчёркивал, что менталитет американского Юга (фронттира) резонирует с китайским менталитетом.

1. Х. Т. Энгельгардт мл. известен как разработчик «процедурной» биоэтики, развитие идей которой, представлено в нескольких изданиях «Оснований биоэтики» – «Foundations of Bioethics» (первое издание 1986, считается стандартным существенно переработанное второе издание 1995, серия следующих переизданий включала лишь малозначительные дополнения и уточнения).

2. Основной вопрос его биоэтики – как в ситуации «какофонии» светских и религиозных «этик» возможна идея благой совместной жизни? Или как возможна биоэтика для незнакомцев (bioethics for strangers)? Эта биоэтика не может иметь содержательной интерпретации, т. к. именно в содержательных интерпретациях этические позиции расходятся, отрицают друг друга. Каждая из содержательных интерпретаций блага может стать основанием своей особой «биоэтики для друзей» (bioethics for friends), например он сам разработал свой православный вариант «христианской биоэтики». Но расширяющееся многообразие «биоэтик для друзей» лишает нас надежды найти некоторое общее основание для совместной благой жизни.

3. Идея процедурной биоэтики Х. Т. Энгельгардт мл. – это ответ на вызов множественности в сердце этического самопонимания. Нас могут связать вместе лишь формальные (пустые с точки зрения содержания) процедуры, которые позволяют «незнакомцам», вступая в отношения друг с другом, избегать насилия друг над другом, признавая и уважая право другого на собственное понимание идеи блага.

4. Энгельгардт полагал, что вся система принципов и правил биоэтики, которые он трактует чисто процедурно, может быть выведена из *принципа разрешения* (principle of permission). Когда в битком набитом вагоне метро нам надо пройти к выходу мы *ритуально* произносим – «простите, позвольте пройти». Такого рода ритуальная фраза, которая часто звучит на перекрёстках человеческих отношений, как раз, и разъясняет смысл принципа разрешения.

5. Философское обоснование принципа разрешения у Энгельгардта в разных контекстах строится на разных основаниях. Перечислю три главных.

6. Во-первых, это культура правового общества, правосознания граждан, которые связаны друг с другом не этническими или религиозными связями, а «пустыми» (чтоб избежать взаимного насилия) нормами права. Это уважительное отношение к человеку в «третьем лице», *любовь к дальнему*. В гражданских отношениях этот «дальний» часто сводится к пустому «голосу». Но признание в рамках демократических процедур этого голоса является важным условием совместной благой жизни «незнакомцев» друг с другом. Содержательная этика строится на *любви к ближнему*, на эксклюзивных отношениях одноплеменников, однопартийцев и единоверцев.

7. Во-вторых, это гегельянская идея нравственности (Sittlichkeit), которая предполагает растворенность моральных «идей» в габитусах (процедурах) каждодневной, практической, политической жизни. Без нравственности, в этом смысле, нет морального (этического) самосознания.

8. В-третьих, Х. Т. Энгельгардт мл. полагал, что между его идеями процедурной биоэтики и конфуцианской этикой, настаивающей на безусловной ценности исполнения ритуалов, существует определённого рода «эстетическая» связь (единство без общего основания). Нужно отметить, что в работах китайских учеников Энгельгардта эта связь приобретает черты синергии, позволяя традиционные конфуцианские ценности встраивать в современный технологически обустроенный мир рыночных отношений.

Заключение. Основная идея процедурной биоэтики Х. Т. Энгельгардта мл. - принцип разрешения (principle of permission) может играть роль кросс-культурного моста, который опирается с одной стороны на почву культуры «запада», а с другой – конфуцианского «востока».

ПОПОВА Ольга Владимировна

д.филос.н., руководитель, Сектор гуманитарных экспертиз и биоэтики
Институт философии РАН, Москва, Россия

Биоэтика как реляционная философия действия (на примере китайской биоэтики)

ТЕЗИСЫ

В последние десятилетия внимание исследователей привлекают культурно специфические факторы, оказывающие влияние на формирование современной биомедицинской этики (биоэтики). Проблема универсального и партикулярного в биоэтике становится все более актуальной в контексте усиливающейся критики сложившегося принципализма западной биоэтики, с характерным для нее переосмыслением таких ключевых понятий, как благо, автономия личности, человеческое достоинство, справедливость, нанесение вреда и др. На примере феномена китайской биоэтики мы попытаемся рассмотреть альтернативную модель формирования биоэтики.

Уникальная культурная ситуация, а также общественно политический строй позволяет нам наблюдать в Китае особую самобытную форму биоэтики, существенно отличающуюся от западных стран. Особое значение здесь приобретает патернализм, семейно-родственные связи, акцент на общественной жизни и намного меньшая значимость (а зачастую полная неактуальность) автономии пациента. То есть речь идет, казалось бы, о более выраженной консервативной направленности биоэтики, смысловое поле которой задают традиционные ценности и доминирование общественного над индивидуальным. В медицинской среде она (направленность) проявляется в развитом врачебном патернализме, развитии культуры наставничества¹³ и иерархических отношений.

Вместе с тем кажущийся традиционализм вполне успешно сосуществует с общественно-политической ставкой на инновационность. В последние годы вызывает общественный резонанс и острую этическую реакцию такие осуществляющиеся в Китае биомедицинские практики, как редактирование генома эмбрионов, эксперименты с химерными эмбрионами, трупная пересадка головы и др., осуществление которых было бы невозможным во многих других странах по причине противоречия принятому научному этосу.

Парадоксальное сочетание традиционности и веры в безусловный авторитет науки, соединение консерватизма и инновационности, поиск баланса между утверждением безусловного авторитета науки, внутренними интересами страны и стремлением соответствия нормам этики, разделяемым мировым научным сообществом, на наш взгляд, определяют специфический код китайской биоэтики. В докладе будет

¹³ К примеру, описаны ситуации недоверия общественному здравоохранению и развитие института наставничества в рамках функционирования частных медицинских организаций, занимающихся лечением диабета- см.: Bunkenborg M. The uneven seepage of science: Diabetes and biosociality in China // Health Place. 2016. Vol. 39. P. 212-218. URL: <https://doi.org/10.1016/j.healthplace.2015.02.015> (дата обращения 16.11.2021)

показано, что в китайской биоэтике, представляющей собой особую философию действия в биомедицинских ситуациях, заложено своеобразное представление о моральной агентности. Ее можно описать, используя теорию агентности М. Вальмисы, описывающей особую реляционную онтологию китайской философии, в которой отношения конститутивны и первичны, не подчинены презумпции отдельных субъектов, которые характерны для онтологии субстанции¹⁴.

Китайская биоэтика развивается как проект реляционной философии, формирующийся в контексте стремительного биомедицинского прогресса и делающий ставку на инновационность знания и этики, но при этом воспроизводящая некоторые архетипы традиционной китайской культуры, которые могут успешно сосуществовать с развитием науки и технологий и в некоторых аспектах его усиливать.

Литература

Bowman KW, Hui EC. Bioethics for clinicians: 20. Chinese bioethics. CMAJ. 2000 Nov 28;163(11):1481-5.

Bunkenborg M. The uneven seepage of science: Diabetes and biosociality in China // Health Place. 2016. Vol. 39. P. 212-218. URL: <https://doi.org/10.1016/j.healthplace.2015.02.015>

Li H, Cong Y. The development and perspectives of Chinese bioethics. J Int Bioethique. 2008 Dec;19(4):21-32, 159. Doi: 10.3917/jib.194.0021.

Li Y, Cui H, Li E. Chinese Traditional Bioethics. Dev World Bioeth. 2023 Mar;23(1):41-49. Doi: 10.1111/dewb.12347. Epub 2022 Mar 17.

Valmisa M. Adapting: a Chinese philosophy of action. New York: Oxford University Press, 2021. 210 p.

Wu Y. The Legal Landscape of Surrogacy in China. J Leg Med. 2023 Aug 9:1-24. Doi: 10.1080/01947648.2023.2238563.

Xue Y, Shang L. Are we ready for the revision of the 14-day rule? Implications from Chinese legislations guiding human embryo and embryoid research. Front Cell Dev Biol. 2022 Oct 24;10:1016988. Doi: 10.3389/fcell.2022.1016988.

Fan X, Li M, Rolker H, Li Y, Du J, Wang D, Li E. Knowledge, attitudes and willingness to organ donation among the general public: a cross-sectional survey in China. BMC Public Health. 2022 May 9;22(1): 918. Doi: 10.1186/s12889-022-13173-1.

¹⁴ Valmisa M. Adapting: a Chinese philosophy of action. New York: Oxford University Press, 2021. 210 p.

ТОДЫШЕВА Татьяна Юрьевна

к.психол.н., доцент, Кафедра психологии

Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева, Красноярск, Россия

Философская рефлексия феномена недеяния

ТЕЗИСЫ

Философская рефлексия феномена недеяния дает возможность осмыслить синтез западных практик деяния с восточными практиками, альтернативным стратегиям деятельности.

Феномен недеяния в классическом понимании рассматривался с позиций философии даосизма (*у-вэй*, Лао-цзы, Чжуан-цзы), буддизма, стоицизма (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий), исследований по христианской аскетической практике (Н.А.Бердяев, С. М. Зарин, Григорий Палама, С. С. Хоружий).

Доктор философских наук В.Б.Стрих полагает недеяние как определенный уровень пассивизирующей практики человеческого бытия, пассивизация своего Я.

Тезисы, раскрывающие недеяние как предмет философской рефлексии:

1. С позиций культуры юго-восточной Азии, праздность и недеяние являются активными практиками, осмысленными и целерациональными, связанными с небесным и божественным.
2. В западной традиции недеяние выступает как парадокс соединения эскапизма и альтруизма.
3. Для России характерным проявлением недеяния может быть жертвенность, покорность, смирение, лень, праздность.
4. Недеяние можно рассматривать с противоположных позиций:

- недеяние как ценность заботы о себе, сбережение себя;

- недеяние как отказ от целостности, где происходит разрыв смысла и ценности.

Когда приходят обязательства, начинается недеяние. Идет оценка с позиции ценностно – смысловой сферы: «твое» или нет. Если «твое» - недеяние как отдых, если нет – недеяние как сопротивление.

5. В недеянии происходит потеря ценности времени.
6. Суть перехода от недеяния к деянию: преодоление несоответствия между ресурсами и целью.
7. Можно выделить различные виды недеяния (как деструктивные тенденции развития, так и конструктивные - стратегии самореализации и самоосуществления), в частности: созерцание; недеяние через неосознанное (глубинное бессознательное); групповое недеяние (через заражение); ассоциальное недеяние (инфантилизм, лень, нигилизм, маргинализм, прокрастинация); отшельничество, аскетизм; путь гармонизации (даосы); уход в себя, угашение потребностей, желаний

(буддизм); рутинная стагнация (конфуцианство); трансцендентная пауза, молчание и т.д. Соответственно типы личности недеятелей - это лентяй, нигист, пассионарий, субпассионарий, маргинал, отшельник, аскет и т.д.

8. Психологические аспекты проблемы недеяния анализируются через следующие системы: ценностно – смысловую сфера, психологические защиты и саморегуляцию.

9. Стратегия недеяния как альтернативная стратегия деятельности для каждой профессиональной деятельности имеет свои отличительные и, зачастую, глубоко специфичные особенности. Возможны различные трансмутации недеяния в профессиональной деятельности для различных профессий.

Исследование трансформаций концепции недеяния в современную эпоху, связанное, в первую очередь, с проблематикой ценностных ориентаций, открывает новые возможности к развитию недеяния как стратегии самореализации и самоосуществления, открывает перспективы для диалога Востока и Запада.

Список источников

1. Архангельская А.С. Парадоксы феномена недеяния // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». Том 23 (62). 2010. №1. С. 30-35.
2. Быков Д.Л. Думание мира. Изд-во: Лимбус Пресс. 2009.
3. Носоченко М.А. Концепт судьбы в восточной и западной культурах // Ученые записки Алтайского государственного института. № 2 (32). 2022. С. 40-48.
4. Петров В.Е. Концепты недеяния и праздности в философии и культуре Юго – Восточной Азии // Наука и мир. Изд-во: Издательство "Научное обозрение" (Волгоград). № 11 (27). 2015. С.157-161.
5. Стрих В.Б. Феномен недеяния : Социально-философский и философско-антропологический анализ : диссертация ... доктора философских наук : 09.00.11. Санкт-Петербург, 1998. 298 с.
6. Скурихина Е.В. Активизм и недеяние: этический анализ : диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.05. Санкт-Петербург, 2007. 174 с.

АБРАМОВ Петр Дмитриевич

к.филос.н., доцент, Кафедра истории, философии и культурологии
Омский государственный университет путей сообщения, Омск, Россия

Онтология трёх миров с позиции межкультурной философии

ТЕЗИСЫ

Особое место во встречах с западными мыслителями занимает для Далай-ламы общение с Карлом Поппером. Он в книге «Вселенная в одном атоме: Наука и духовность на службе миру» отмечает, что буддийская система объектов реальности во многом совпадает с той, что была разработана Поппером. [Примечательно, что Далай-лама в своих книгах ссылается на Поппера, а Поппер на него, буддийски труды и восточную философию в целом – нет. При том, что Поппер был дружен с Э. Шредингером, одним из источников мировоззрения которого были идеи индуизма, веданты. – но это тема для отдельного исследования].

Перспективна разработка онтологии трех миров с позиций методологии межкультурной или, «космополитической», «глобальной» философии. Так обозначают синкретический философский дискурс В.Г. Лысенко и другие исследователи. В докладе будут проанализированы структура и составляющие этой онтологии.

Существуют, во-первых, материя или физические объекты, во-вторых, ум, субъективная реальность, и, наконец, в-третьих, идеальные, абстрактные понятия. Любой объект реальности, так или иначе сводим к одному из трёх миров и по-особому преломляется в двух других. Третий мир – и посредник между двумя другими мирами, и автономная сфера, всецело не обусловленная ими. Мы познаем реальность не напрямую, а посредством репрезентаций, при этом сама реальность, мир вне сознания конкретного субъекта, существует. В буддизме в этой связи используется образ руки в перчатке. Знания, сосредоточенные в третьем мире, помогают развитию сознания. Так буддийский мысленный эксперимент с центральным и периферийными атомами позволяет понять, что нет неделимых элементов и все существует взаимозависимо, а буддийская логика обосновывает, что любовь и сострадание способны развиваться безгранично. Концепция взаимозависимого бытия и несубстанциальности вещей сближает буддизм и квантовую физику. Сознание, с одной стороны, не может быть натурализовано, редуцировано к материи, с другой стороны, оно неотделимо от энергетических процессов. В качестве выводов отметим: к выделенным Д.Л. Тхуптеном трём коренным чертам сознания в буддизме, таким как субъективность, интенциональность, рефлексивность, можно добавить еще две: способность к беспредельному развитию добродетелей, позитивных качеств и взаимозависимость сознания и тонких форм материи. Три сферы реальности буддизма являются тремя только на феноменальном уровне, на уровне же ноуменальном, который в отличие от буддизма не признается Поппером, есть не троичность, а единство.

Онтология трех миров является более гибкой по сравнению с дуализмом, признает интуитивно приемлемую и обосновываемую с помощью различных доказательств автономию третьего мира. С другой стороны, сколько бы миров ни признавалось три или даже больше (последнее, на наш взгляд, нецелесообразно) – они все взаимозависимы и в их основе – единая абсолютная реальность.

БЕЛИМОВА Влада Сергеевна

к.филос.н., м.н.с., Сектор восточных философий
Институт философии РАН, Москва, Россия

Пространство «между» как локус для предельных вопросов о сознании: диалог между западной наукой и тибетским буддизмом

ТЕЗИСЫ

В контексте анализа процесса взаимодействия мировых философских культур в последние годы актуализировалась установка на исследование особого пространства «*между*», которое можно охарактеризовать как метафору «места встречи» различных культур и философских позиций, поэтому понимание того, как устроено это пространство, каковы законы этого философского локуса – первостепенное условие возможности взаимопонимания и взаимообогащения культур. В контексте проблематики диалога культур феномен «*межпространства*» осмысляют, в частности, представители венской школы межкультурной философии (Б. Зааль, Б. Ботева-Рихтер, Н. Вайдманн).

В целом, можно выявить такие свойства этого необычного локуса как открытость, антииерархичность и динамизм (процессуальность). Под открытостью следует понимать тенденцию к расширению поля философского знания за счёт включения в него всех существующих в мире традиций мысли. Антииерархичность – это определённое условие «общения»: чтобы встреча культур приобрела характер именно диалога, а не монолога одной из них, каждый из участников должен не настаивать на исключительной правильности только своего мировидения, но признавать за *Другим* хотя бы частичную правоту и право на равное участие в исследованиях. Этот принцип получил наименование «когнитивная скромность». Динамика в философском бытии – в том числе, в пространстве *между* – являет себя в философской речи, выступающей в формах монолога от первого лица, обращённого к слушателям, диалога между собеседниками, в котором правом голоса обладает больше одного участника, а также полилога – особой формы философской речи, подразумевающей одновременное сосуществование множества логик, рациональностей, смыслополаганий, экзистенций и т.п. Пульсирующая динамика, свойственная диалогу и полилогу, очевидно, отличается от статической природы структурного изложения той или иной теории в рамках монологической речи, – и отличается существенно.

Методологические перспективы подхода межкультурной философии можно продемонстрировать на примере диалога между тибетским буддизмом и современной наукой, началом сближения которых можно считать основание института «Ум и жизнь». До последнего времени в науке доминировал подход, согласно которому сознание как таковое не может стать объектом исследования, поскольку является субъективным феноменом, однако в последнее время ситуация начинает меняться. К концу XX в. интерес к феномену сознания усилился в связи достижениями когнитивных и нейронаук, особенно актуальным стало изучение

соотношения между сознанием и физической реальностью («проблема сознание–мозг», «психофизиологическая проблема»). В конце XX в. назрела необходимость практического воплощения диалогических форм взаимодействия западных когнитивных наук и инокультурных форм рациональностей, наиболее далеко продвинувшихся в исследовании феномена сознания, прежде всего – буддизма, в основании которого лежит эпистемологическая проблематика, и который на протяжении тысячелетий выработал уникальные методы исследования сознания. Представляется, что буддийские созерцательные практики и методы интроспекции (данные от первого лица), и разработанная с их помощью картография сознания, могут дополнить используемый в науке эмпирический подход (данные от третьего лица).