

Для цитирования: Мальцев Я. В.
Этика Ю. М. Федорова как часть
тюменской этико-философской
исследовательской традиции // *Социум и власть*. 2021. № 1 (87). С. 103—115.
DOI 10.22394/1996-0522-2021-1-103-115.

DOI 10.22394/1996-0522-2021-1-103-115

УДК 17.03; 171; 111; 141.3

ЭТИКА Ю. М. ФЕДОРОВА КАК ЧАСТЬ ТЮМЕНСКОЙ ЭТИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ТРАДИЦИИ¹

Мальцев Ярослав Владимирович,
Тюменский государственный университет,
доцент кафедры новой истории
и мировой политики,
кандидат философских наук.
Российская Федерация, 625003,
г. Тюмень, ул. Володарского, 6.
E-mail: maltsevyaroslav@gmail.com.

Аннотация

Введение. В российской философской традиции в настоящий момент довольно слабо рассматриваются отечественные философские концепции. Фактически нет освещения региональной специфики: проблематики, которая волновала и объединяла российских философов в границах той или иной темпорально-территориальной локальности.

Цель. Целью данной статьи является рассмотрение взглядов тюменского философа-этика Юрия Михайловича Федорова в контексте их актуальности в наши дни и в контексте непрерывной исследовательской традиции.

Методы. При написании статьи автор отталкивался от обязательных в таком случае методов герменевтики, а также использовал теорию исследовательских традиций Л. Лаудана, оптику М. Фуко и концепцию перманентной современности.

Научная новизна исследования. Статья конкретизирует взгляды Ю. М. Федорова посредством указанной методологии, рассматривая его работы в контексте длящейся философской традиции, при особом акценте на методах субъективации.

Результаты и выводы. По результатам аналитического чтения ключевой работы Ю.М. Федорова «Универсум морали» делается вывод, что концепция автора, сочетающая в себе черты идеализма, космизма, структурализма, семиотики и экзистенциализма, с некоторыми (обозначенными в статье) оговорками предлагает адекватную модель субъективации для человека XXI в.

Ключевые понятия:

Ю. М. Федоров,
перманентная современность,
этика,
исследовательская традиция,
субъективность,
космизм.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Тюменской области в рамках научного проекта 20-411-720003.

Основной проблемой космоцентризма является вопрос о том, каким образом осуществляется эволюция природы и какое место в этом объективном процессе занимает человек и не столько в качестве объекта, сколько в роли субъекта космогенеза.

Ю. М. Федоров. Универсум морали

Введение

В 2020 году на семинаре по философии, проводившемся в Тюменском государственном университете, студенты решали «задачу вагонетки», но взятую из реальной жизни (нападение террористов на редакцию Charlie Hebdo) и усложненную тем, что на условной второй ветке оказывался сам решающий задачу (студент) со своим (пусть гипотетическим) ребенком. Именно в такой ситуации в 7 января 2015 года очутилась сотрудница названной редакции Коринн Рей: под угрозой оружия террористы заставили ее ввести код, открывающий дверь, за которой находились ее коллеги. Коллег численно было больше. У коллег были близкие люди. С точки зрения утилитаризма К. Рей совершила абсолютно неэтичный поступок. Но с точки зрения студентов ее поступок был совершенно оправданным: они сами поступили бы так же.

Аргументацией для своей позиции студенты выбрали простое утверждение: «Если не я, то кто-то другой ввел бы этот код». Это не римский, не греческий поступок. Это размывание ответственности в большом обществе анонимности. В маленьком греко-римском обществе, где все друг друга знали, подобный поступок привел бы к несмыслаемому позору, с которым было бы сложно жить и смириться. В римские времена Ганнибал послал к римлянам гонцов из римских же пленных, взяв с последних клятву вернуться. Двое схитрили: как только вышли из лагеря карфагенского полководца, сразу вернулись обратно, словно что-то забыли. Таким образом, выйдя во второй раз и догнав товарищей, они посчитали себя освобожденными от клятвы. Их товарищи вернулись из Рима к Ганнибалу. Эти двое остались в Риме. Римляне не сказали им ни слова. Но вскоре оба покончили с собой не в силах вынести окружающее их презрение [6, с. 598].

Однако сегодня мы живем в больших городах, где легко затеряться в массе. Можно менять дом, улицу, город, страну. Сегодня нас не делает наше окружение. Сегодня нам не стыдно. И нет этики, которая бы что-то нам предписывала или регламентировала отношения между нами — мы жи-

вем в безэтичном мире: есть мораль, но нет этики. Ю. М. Федоров, заставший наше время «конца истории», эту мысль выразил в утверждении, что этика перестала «узнавать» свои эмпирические формы, а мораль окончательно деэтизировалась [15, с. 6]. И каждый, изолированный в собственных квартирах-коробках и связанный с другими преимущественно бюрократическими процедурами искусственного интеллекта, не ощущает никакой универсальной ответственности, т. к. не ощущает и поддержки. Атомизированное общество — не фаланга. Поэтому студенты правы. И права была Коринн Рей. И мы не можем решить ситуацию эпохи аэтики без очередного размышления о новых этических основаниях в огромном, перенаселенном и атомизированном мире.

С. Жижек указывает, что читать классику можно и нужно не столько прямо (и насколько нам доступно «прямое» чтение?), сколько посредством *воображаемого* чтения, т. е. через анахроническое измышление того, что написавший ответил бы на новые теории и вызовы [9, с. 25]. Именно в таком контексте (какие ответы этика Федорова может дать нам, чтобы мы могли справиться со стоящими перед нами сегодня вызовами?) интересно рассмотреть философию Ю. М. Федорова — тюменского философа, родившегося в г. Гудаута (Абхазия) 23 июля 1936 года и посвятившего свою философию поиску экзистенциальной онтологии субъективности.

Методы и материалы

Данная статья написана в рамках исследовательского гранта РФФИ, целью которого является актуализация и исследование тюменской этико-философской традиции, как мысли, противоположной современным асоциальным интеллектуальным явлениям: крайней индивидуализации, цинизму, политическому и религиозному экстремизму. Идея статьи (как и заявленное исследование в целом) исходит из факта малой представленности в современном отечественном философском исследовательском поле работ, которые бы занимались изучением региональных российских школ и традиций. Е. Н. Яркова провела небольшой анализ российского философского взгляда, опираясь на базу данных elibrary.ru: помимо философии Запада российским исследователям интересны национальные и религиозные философские традиции, а также те или иные философские парадигмы (к примеру, марксистская). Однако региональная философия представлена единично. Безусловно, такой

перекося взгляда отрицательно сказывается на развитии отечественной философской традиции и российской культуры, лишая ее собственных оснований. Если, как отмечает А. В. Павлов [14], особенностью европейской цивилизации является постепенность и последовательность ее развития, исходя из собственных оснований¹, особенностью цивилизации российской, к сожалению, часто оказывается изучение западной мысли (подчас по учебникам) и попытка на ее основе выстроить собственное здание, поэтому сверхзадачей отечественной мысли сегодня можно считать создание и актуализацию собственной культурной парадигмы. Целью данной статьи является обращение к отечественной и региональной мысли с попыткой определения ее места в современности и контемпоральности и в ряду общечеловеческого философского дискурса.

Методологически статья основывается, помимо важных в подобных исследованиях принципах герменевтики, на двух ключевых теориях. Прежде всего, это *теория исследовательских традиций* Л. Лаудана [21, с. 78—93], подразумевающая, с одной стороны, встроенность теории в более широкое общее поле предпосылок (*ex nihilo nihil*), с другой, указывающая на наличие у каждой исследовательской теории определенного метафизического и методологического динамично развивающегося ядра, образуемого особенностями лежащих в ее основе идей, постоянно детализируемых по ходу движения мысли. Важно, что с точки зрения Лаудана, исследовательская традиция способна к изменениям, адекватным вызовам, происходящим не только на ее периферии, но и затрагивающим ее центр. Если у И. Лакатоса и Т. Куна обязательно наличие определенного непоколебимого стержня в рамках вычленяемой методологической парадигмы (фабрика Форда периода модерна, перенесенная в науку), то исследовательская традиция Лаудана подразумевает гибкость, даже текучесть (характеристика современности З. Бауманом [3]) в условиях темпоральности: акценты актуального социального взгляда и противоборство концепций внутри традиции ведет к ее перманентному преобразованию, оставляя адекватной моменту живущего в сейчас человека/исследователя и стоящим перед ним проблемам.

¹ Которые, кстати говоря, и призвана во многом конструировать, реконструировать и интерпретировать философия, чем объясняется роль философа в обществе, а философских факультетов в образовании, что часто игнорируется политическим истеблишментом: философ — фигура суверенитета и того, что сегодня называют «мягкой силой».

Так, например, психоанализ Фрейда меняется под воздействием подходов К. Юнга, А. Адлера, Ж. Лакан, С. Грофа, Ю. Кристевой и других аналитиков, оставаясь психоанализом. При этом, по мысли Лаудана, исследовательская традиция тем ценнее, чем большее число концептуальных и эмпирических проблем она способна решить.

Подобное обозначение исследовательской традиции (акцент на ее складывании и эволюции посредством диалога при обусловленной темпоральностью динамике) отсылает ко второму, используемому при написании статьи методологическому подходу: *перманентной современности*, понимаемой в качестве ситуации, в которой разворачивается бытие человека человеком. В общем, перманентная современность — это *рефлексия человеком собственных оснований, собственной проблемности и собственной проективности в диалоге с другими людьми, представляющими собой cogito и располагающимися в объемной проекции пространства-времени*. То есть в русле перманентной современности субъект, как мыслящее Я, взаимодействует с мыслями других субъектов (живших и живущих), получая от них интеллектуальную традицию и обратную связь. А. В. Павлов подобную ситуацию современности обозначал через дефиницию Я-субъективности [12; 13]. В результате складывающегося диалога субъектов появляется та или иная культурная ситуация, частью которой могут служить исследовательские традиции. Перманентная современность, как и концепция исследовательских традиций, подразумевает непрерывность (укорененную в мыслящем и передающим мысль от одного познающего ума другому), изменчивость (в ответ на постоянную рябь вызовов) и диалог. Перманентная современность подразумевает, что современность — ситуация пребывания человека *со и во* времени текущего момента: человек пребывает *со* временем, поскольку жив; является *современником*, поскольку жив параллельно живущим в одномоментности; при этом человек ощущает не только время физическое, выражаемое в морщинах, но и время культурное/социальное, улавливая объясняющие универсум смыслы. Важным тут оказывается то, что смыслы, высказанные гигантами в прошлом, актуализируются теми, кто взбирается им на плечи, прочитываясь как животрепещущие. Благодаря этому Аристотель становится нашим современником и всегда жив. Благодаря этой передаче и актуализации мысли от субъекта к субъекту через время и во времени современность

становится перманентной. Благодаря этому культура становится динамичной. И эта же ситуация актуализирует вопросы о субъективности и этике.

Итак, данная статья призвана акцентировать внимание читателя на российской и тюменской (региональной) философской традиции, способствуя изучению и актуализации своеобразности отечественной культуры при учете общемирового контекста. Нужно сказать, что тюменская этико-философская традиция формировалась в условиях несколько отличных от тех, в которых происходило развитие философской мысли европейской России в советский период. Если для европейской части страны было в целом характерным ощущение устоявшихся культурных паттернов, то осваиваемая Тюменская область представляла собой динамичный регион, куда, как в свое время в Рим, съезжались все слои общества в поисках счастья. Север региона состоял из людей, либо прибывших ради прибыли, либо сосланных туда насильно. Это был плавильный котел, в котором остро звучал вопрос совместного общежития, так что даже официальная идеология предпочитала не вмешиваться в попытки тюменских интеллектуалов предложить теоретические модели сосуществования. Отсюда происходит акцентирование тюменской философской школы именно на этических вопросах и ее обращение к проблемам тюменского Севера. Ф. А. Селиванов, Н. Д. Зотов, В. И. Бакштановский, М. Г. Ганопольский и Ю. М. Федоров исследовали Север в качестве некоего предела индустриальной цивилизации, где сходились все ее крайности и актуализировался вопрос этического как вопрос исключительно прикладной, как проблема деятельностных императивов, могущих вывести индустриализм из его тупиков, придав ему человеческие ценности. Принимая во внимание обширность темы, предлагаемая вниманию читателя статья сосредоточена вокруг одного из крупнейших и ярчайших тюменских философов-этиков — Юрии Михайловиче Федорове — и его труда «Универсум морали», являющегося квинтэссенцией его теоретических размышлений. При этом в статье преследуется цель проследить исследовательскую традицию, в которой работал Ю. М. Федоров, показав, как его наследие может быть прочитано сегодня: встроено в сегодняшнюю полемику и задействовано в текущей культурной ситуации.

Результаты и обсуждение

С. Жижек как-то отметил, что люди должны терроризироваться не тайной полицией, а текстами, которые они не понимают. Например, гегелевской «Наукой логики»¹. Гегель умел «терроризировать» своими текстами вполне успешно (хотя для разнобразия мог писать и удивительно ясно). Как-то он поставил вопрос: «Какова структура мира как моральной сущности?» [7, с. 211]. Ю. М. Федоров, российский «террорист» из мира текстов, попытался ответить.

Ю. М. Федоров оказался свидетелем того, что Ф. Фукуяма назвал «концом истории»: распада Советского Союза, а вместе с ним мирового миропорядка, существовавшего около 70 лет и организовывавшего не только политические отношения государств, но и межчеловеческие отношения. Юрий Михайлович застал период крушения космоса. И он стал свидетелем разрыва. На его глазах рушился советский модерн. Один экран, защищающий нас от Реального и интерпретирующий Символическое (как С. Жижек определяет идеологию) менялся другим, а в промежутке, в антракте людей засасывали жуткие «интересные времена»: пространство межцивилизационной эпохи [14].

Юрий Михайлович не только жил в этот «интересный» период, но и выполнял свой долг философа: пытался, по Гегелю, *схватить в мысли свое время*. Удивительно ли, что в ситуации кризиса и крушения Символического, в ситуации, когда советский вариант взгляда Большого Другого, участвующего в формировании Я, менялся на другой (или ликвидировался полностью, или распадался на локальности: религиозные, этнические, групповые) Федорова, как и других философов до него в подобных же обстоятельствах хаоса: стоиков, эпикурейцев, киников, — интересовала этика?

Этика, которая расходилась с моралью. Федоров метко ухватил главное: в России 1990 годов образовалась социальная и культурная ситуация, которую я бы обозначил как *ситуацию аэтического общества* — общества, в котором мы живем сегодня, которое является социальным измерением и одной из характеристик темпоральности XXI в. Юрий Михайлович, разделяя этику (как широкую теорию) и мораль (как практическую философию), указывал на образовавшийся

¹ Глухова В., Савинов К. Славой Жижек: «Дети — самые зловещие существа на земле». URL: <http://w-o-s.ru/article/3398> (дата обращения: 11.01.2021).

между ними разрыв, в котором они перестали узнавать друг друга.

Ю. М. Федоров начал свой труд «Универсум морали» с четкого обоснования своей методологической позиции: в основе этики находится субъект как моральный актор и вне субъекта не существует морали. Следовательно, не существует и этики вне субъекта. Он сразу обозначает всю слабость советской тоталитарной этики: при игнорировании человека она сводилась к объективированной, десубъективированной теории, воспринимающей человека лишь как некое машинизированное сознание, производящее операции отображения, воспроизведения и категоризации внешней среды, то есть фактически лишенной онтологии. А потому обреченной [15, с. 6].

Федоров отмечал, что в объективированном советском подходе к философии совершенно излишними становились категории субъекта, культуры, морали, души [15, с. 8] — т. е. фактически все понятия, которые мы связываем с человеком и человечностью, все феномены, превращающие мир киборгов в мир живых человеческих индивидов (К. Маркс). Все живое и настоящее оказывалось вытеснено из советской философской мысли вместе с игнорируемым субъектом: субъект был опасен для советского тоталитарного государства, т. к. субъект всегда независим и девиантен относительно любого существующего диктата: субъект опирается на собственное *cogito*, а не на внешние авторитеты. И любого рода иерархии, с точки зрения субъекта, должны быть обоснованы и безжалостно демонтированы, если такого обоснования получить не удастся.

Федоров, опираясь на традиции российской философии, в частности на Н. А. Бердяева и космистов, отмечал, что признание роли и значения субъекта в структуре универсума сразу же «оживляет» последний, придавая ему онтологический статус: субъект оказывается производящим мораль, а мораль, по Федорову, является *фундаментальной основой бытия, структурирующей мир* [15, с. 9]. Федоров интересовался субъективацией и субъектностью/субъективностью. Вероятно, это было некоторой формой противоядия. Он критиковал советский марксизм-ленинизм за безжалостную объективацию человека. Синергетику — за недостаточный учет роли субъекта в онтологии сущего [15, с. 9—10]. Его интересовал человек как субъект «всеобщего креативного процесса, определенным образом влияющий даже на космогенез» [15, с. 10].

Удивительно, как человек, получивший базовое военное образование (Юрий Михайлович окончил Омское высшее общевойсковое командное училище в 1960 году), воспитанный в парадигмах советской социальной мысли и марксистско-ленинского философского дискурса, т. е. приобретший, казалось, бы мощнейшую прививку асубъективности, призывал по-кантовски провозгласить человека и предпосылкой, и целью философии, клеймя официальную советскую мысль (хотя мы понимаем, что такой мысли не бывает, что марксизм-ленинизм — уже не мысль, а схоластика) как самую «ложную из когда-либо существовавших», «самую репрессивную, открыто апологетизировавшую сверхнасилие над человеком» [15, с. 10]. Сюда же Федоров относил сциентизм и позитивизм, в том числе в его атлантической аналитической разновидности.

Юрий Михайлович обращался к мифу, к истокам, к живому человеческому сознанию, стремясь ухватить его пульсацию. Он отрекся даже от использования дефиниции «система» [15, с. 11], настолько ему претило растворение человека в жестких структурах. Вместо этого он предпочитал «универсум» как совокупность множества свободных элементов, схваченных в своей многоплановой, многообразной, полиморфной целостности [15, с. 11—12].

Свою полемику Федоров разворачивал с современниками, живущими на темпоральной горизонтالي: например, с В. Б. Ольшанским (отталкиваясь от его модели семантического пространства: дескриптивных (описательных), прескриптивных (предписательных) и эвалюативных (эталонных) значений¹); и с современниками, находящимися на темпоральной вертикали: И. Кантом (используя его этику долга), Н. Бердяевым (основываясь на его обосновании человеческой свободы), Вл. Соловьевым (используя его апологию добра), В. И. Вернадским (взяв понятие ноосферы); а своей целью видел построение сложной

¹ «Дескриптивные (описательные) значения — это такие суждения, которые раскрывают закономерности объективного мира. Они составляют основной каркас понятий конкретных наук.

Прескриптивные (предписательные) значения в своей совокупности составляют социальные нормы. Это своеобразные правила и модели поведения, вырабатываемые в общностях и призванные регулировать совместную деятельность людей. Эвалюативные значения — это эталонная система, называемая ценностями, с которыми человек соотносит, а следовательно, и оценивает все другие значения» [15, с. 18].

этики, основанной на онтологическом статусе субъекта для всей Вселенной.

При этом, однако, Федоров разграничивал онтологию морального субъекта и моральную структуру бытия [15, с. 9], придавая последней трансцендентный статус.

Прежде всего что представляет собой универсум у Юрия Михайловича?

Универсум — это знак.

Вернее, символ. Символ является основой *семантического* устройства бытия, образованного посредством *двух* Больших взрывов: взрыва материального рождения космоса и взрыва Логоса, отвечающего за преобразования Хаоса в Гармонию, представляющую собой соотносимость и иерархию Рода (человечество, нормы, эвалюативные значения), Социума (ценности, прескриптивные значения) и Природы (знания, дескриптивные значения) [15, с. 18—20]. Символ содержит в себе всю распаковывающуюся семантическую структуру универсума. Символ как бы являет себя, обозначая некие тектонические и фундаментальные основания культуры. Это первознак. Это связь Рода (человечества и человека) с бытием. Используя Хайдеггера, можно сказать, что символ у Федорова — способ бытия говорить с человечеством. Или же (что одно и то же в итоге) — зашифрованная истина бытия (языком А. Бадью).

Именно символ воспринимается мифологическим и религиозным мышлением, содержащими, таким образом, некий исходный семантический код той или иной культуры. Разрыв этого кода посредством искусственного, посредством волевого решения, предписывающего новые, неукорененные в культуре нормы, приводит к хаосу и коллапсу. Что, по мысли Юрия Михайловича, и произошло в советской России [15, с. 22].

Символ для Федорова — ключевая онтологическая фигура, связывающая Род (человека, человечество) с космосом [15, с. 24—26]. Символ открыт для интерпретаций и познания. Юрий Михайлович очень поэтично говорил о символе и его роли в универсуме: «Символы — это трансцендентные значения, фиксирующие собой систему связей и отношений между человеческим и космическим универсумами. Они выражают целостность ноосферы, в рамках которой достигается органический синтез человеческого и космического универсумов в единую антропокосмическую целостность. Символ — это пирамида, в которой хранятся смыслы Логоса» [15, с. 25]. На основе расшифровки человеком и человечеством трансцендентных символов возникают

ценности, регламентирующие межчеловеческое взаимодействие: «Ценности — эвалюативные значения, фиксирующие систему связей человека с другим человеком и составляющие основу их события» [15, с. 25].

Своей категорией символа Федоров напоминает погону Лакана за регистром Реального. Напоминает структуралистов, которые на место Бога стремятся разместить Код. Или Канта, который, как известно, изгнав Бога в дверь, впустил его в окно. В конечном счете, Декарта: при всей логичности и рациональности картезианства, сам Картезий оказался не в силах отказаться от априорности существования некоего Абсолюта.

Итак, для Юрия Михайловича символ — категория привязки человечества к общему бытию, к космическому миропорядку, к универсуму. Дальше проще: ценности образуют связность человека с человеком, создавая латентный фон восприятия истины: абсолютных императивов, которые «инстинктивно» прозревает и чувствует каждый человек. Когда люди выступают на площади (я сейчас обращаюсь к концепциям А. Бадью¹), они соприкасаются с истиной, зафиксированной именно в подобной эвалюативной семантике.

Нормы, по мысли Федорова, обуславливают частные отношения человека с человеком: «служат средством “пристегивания” человека к “социальной колеснице”» [15, с. 26]. Иными словами, нормы образуют Символический регистр социального поля и делают возможным общение человека с человеком в рамках одной площадки.

Наконец, знания позволяют человеку познавать внешний мир. Таким образом человеческое познание связано с четырехмерной моделью внешнего универсума: космической неявленностью и трансцендентностью, родовой истиной человечества, интерсубъективностью и познанием природы. И в той или иной степени человек причастен ко всем четырем кластерам, оказываясь при этом в определенной степени связующим звеном между природным и космическим универсумами: участвуя, благодаря собственному творчеству, в «распаковке» семантического континуума через практики трансцендирования, актуализации, социализации и дескриптивизации [15, с. 31].

В результате, по мысли Федорова, моральный универсум представляет собой феномен, изначально присущий бытию, но

¹ Бадью А. Восточный ветер сбивает западную песь. URL: <https://www.strategium.ru/forum/topic/12090-vostochniy-veter-sbivaet-zapadnuyu-spes> (дата обращения: 11.01.2021).

«свернутый» в нем в виде «семантического вакуума» (непроявленного «семантического поля» [11, с. 111—112]) и разворачиваемый благодаря креативной деятельности человека, достраивающего космос до ноосферы, созидającego собственную экзистенцию и включающего природу в измерение культуры [15, с. 31].

Итак, по Федорову, мы имеем дело с бытием (Абсолютом), содержащим сверток морали (дескриптивные, прескриптивные, эвальные универсумы), семантически являющий себя человеку через символы и человеком же оживляемый. Такова роль субъекта. Таково соотношение субъекта с Космосом. А между «читающим» символы Космоса субъектом раскрываются Человек (как экзистенциальный проект), Общество (как отношения людей), Наука (как познание) и Природа (как субъективированная объективность). Федоров оперирует множеством универсумов (мирозданием), связанных между собой подобно матрешке, но в каждом конкретном случае имеющих под собой основание в виде человеческой субъективности.

В этой стройной и интересной схеме не совсем понятным остается некое умножение сущностей: Абсолют, содержащий семантический сверток, эманацией которого образуются низшие формы данного человека мира (или данного миру человека). Не понятно, откуда берутся (да, собственно, и в чем их необходимость) космические сущностные силы Человека. Но здесь, видимо, Федоров находится в русле некоего аналога религии — попытке структуралистов, по замечанию У. Эко [19, с. 15—16] обнаружить Пра-Код, благодаря которому складывается общий социальный пасьянс. Федоров в этом отношении остается не столько религиозным философом, как некоторые его определяют, сколько классическим структуралистом. Хотя, конечно, за любым структуралистом стоит платоновская традиция идеального. А за Федоровым еще и космизм К. Э. Циолковского и религиозная философия П. А. Флоренского.

Однако в рамках данной статьи главное понять, что может сказать нам Ю. М. Федоров сегодня о нас и о мироздании: как его сложная четырехчастная миросистема связана с нашим единичным уникальным бытием и как помогает нам состояться в качестве личностей? Иными словами, нас интересует, как концепция Юрия Михайловича связана с нашей собственной субъективацией и с нашим бытием в мире.

Прежде всего Федоров призывает нас мыслить себя частью универсального кос-

мического порядка, в котором связь макрокосмоса и микрокосмоса настолько плотная, что имеет возможность смещаться, меняться местами и зачастую (если не обращаться к генезису, но смотреть из наличной данности) их иерархия становится непонятной: безусловно, что человек — часть космоса и результат креативности космических сил, но и космос — вписан в человека, как часть его семантического мира. Человек таким образом воспринимается как часть общего миропорядка, но часть творческая, активная, революционная, равная Космосу, потому что, собственно, человек является смыслом Космоса, а Космос — смыслом человека [15, с. 45—52]. Как часть космоса человек глобален и бесценен. Как часть Космоса, постоянно стремящаяся выйти за свои пределы, человек должен быть достойным космоса при разворачивании своей личной и социальной истории. Потому что как часть Космоса человек вписан в нечто бесконечное, глобальное и Возвышенное. И сам являет собой такую же феноменологическую сущность.

Как часть Рода человек обращен к человеку: «“Ось вселенной” проходит через отношения “человек — человек”» [15, с. 53]. Человек не является единичным, не обладает целостным бытием и не обладает универсальной ответственностью, но формируется и реализуется в со-бытии, в существовании с другими, в интересности Я-Ты. Если в своем поиске абсолютного Федоров обращался к космизму, то размышляя об антропологизме, он оказывается в русле экзистенциальной и психоаналитической традиции, не признающей формирование человека без взгляда и ответа Другого [20, с. 14—15]. Он поясняет, что Я невозможно без альтюссеровского оклика Ты и без укорененности в Мы, образуемого как диалектикой Я и Ты внутри личности, так и диалогом Я и Другого.

Именно эта связка Я с Я образует Человеческий Универсум, являющий собой человеческую мощь. Именно человечество как Род, с точки зрения Федорова, обладает Знанием. Знание не в состоянии вместить один ум: оно рассредоточено по множеству умов, а потому интерперсонально и интересности. Человек складывается и действует в диалоге. Человек обретает себя благодаря диалогу [15, с. 54—56].

Нужно сказать, что это признание роли диалога делает избыточным космизм Федорова. Потому как, помимо свих весьма фривольных отношений с научными метафорами, этот космизм тут же упирается в

трезвое утверждение автора: «Первооснову человеческого существования составляет не протобытие микрокосмов, а **событие** — совместное бытие человека с другим человеком, как суверенных и целостных субъектов» [15, с. 54]. Таким образом, сам Федоров, вводя космос в качестве точки отсчета, тут же отрекается от нее, когда речь заходит о практике и конкретности человеческого бытия, условиях формирования и действия Я. Можно сколько угодно говорить о космосе, но, как только перед нами встают вопросы реальности, мы тут же упираемся в человека. Сам Федоров пишет: «Мораль укоренена не во внешних по отношению к человеческому “Я” структурах, а в нём самом» [15, с. 56]. Но если мораль в универсуме морали исходит из человека и существует для человека, то зачем Космос? То, что человек является частью Космоса — факт, но что представляет собой космос помимо космоса? Федоров отчаянно хочет наделить Космос неким метафизическим онтологическим статусом, но при этом его собственные рассуждения в этой попытке оказываются слишком абстрактными и туманными в отличие от ясности и конкретности его описания межсубъектных отношений и их онтологического статуса. Кажется, даже в самой иерархии Федоров допускает ошибку: от высшего к низшему он ставит человеческий микрокосм сразу после космического макрокосмоса, но эмпирически мы вряд ли можем сказать, что человек равен микрокосмосу без долгого intersubjectивного диалога и следования тому, что Фуко обозначил термином «практики себя». Человек как биологическая сущность не микрокосм, а животное, пусть и наделенное наиболее сложными и совершенным (насколько мы знаем и думаем) сознанием.

Вместе с тем развиваемые Федоровым традиции вписанности человека в более широкое поле Космоса и intersubjectивности, с одной стороны, коррелируют с современной философией экологии, призывами к осознанному потреблению, странными форматами нью-эйджа и теориями взаимозависимости А. Шюца [18], с другой, кажутся абсолютно востребованными при той постановке проблемы аэтики, которая была затронута в начале данной статьи: Федоров призывает нас отказаться от эгоизма и партикуляризма, но мыслить себя важной составляющей устремленного за свои пределы, переменного и возвышенного целого, чьи горизонты и возможности ограничены только собственным нежеланием объединиться и заглянуть за границы

сегодняшнего, а может и завтрашнего дня. Федоров по-своему говорит нам о том, что истина и возможность — дело коллектива. Человечество, как целое, несет ответственность за общее, а человек, как часть, — за единичность и множественность: «Свободный человек относится к миру с нравственной ответственностью как к своему органическому космическому телу» [15, с. 107]

Через апелляцию к Космосу и intersubjectивности, где *каждый нужен каждому* и все вместе *часть целого*, Федоров призывает нас осмысленно подходить к нашему социальному действию, потому как социальные бытие — это бесконечность отчуждаемых от человека ролей, функций и позиций, фетишизированных в ложных общностях социальных институтов, камуфлирующих от человека истину: его протобытие (связь с Космосом) и со-бытие, как истина существования, ускользают от взгляда под «дурной бесконечностью» социальных симулякров [15, с. 57—58]. С. Жижек, когда говорит об идеологии и истинном положении дел: диктатуре капитализма под глянцевыми обложками, — любит приводить пример с фильмом «Чужие среди нас» (Дж. Карпентер, 1988), где главный герой получает в свои руки очки, показывающие «истинную» семантику рекламы: под внешним обещанием сладкой жизни скрывается предписание: «Подчиняйся!» Федоров не мыслит в русле подобного критического, почти жаргонного марксизма. По его мысли реальность не в том, что за внешним лоском социального скрыты дисциплинирующие и диктаторские механизмы. По Федорову проблема человечества глубже: под рутинной социального человек теряет себя и ощущение своей причастности чему-то более глобальному, более целому, более трансцендентному и истинному, чем он сам — Роду и Космосу. В социальной рутине человек лишается ощущения целостности бытия, в котором все элементы взаимосвязаны и сам человек является частью этой взаимосвязи, причастной всему и связанной со всем. Человек объективируется, оказывается в ситуации расщепления, расстрандирования и расчеловечения [15, с. 58]. Собственно говоря, произведения Кафки — яркая метафора такого расчеловечения и погружения человека в искусственность социального механизма. И борьба с этим расчеловеченным положением человека — важный призыв, который оставляет нам Ю. М. Федоров.

Иными словами, в своей философии Юрий Михайлович стремится вернуть человека к его истинным субъективным

корням: «Социальный субъект — это такая форма человеческой субъективности, чья антропная валентность стремится к нулю, социетальная — к бесконечности» [15, с. 61]. И именно это внимание к субъективности делает философию Федорова не только частью российской философской традиции, но и частью континентальной философии в целом, где так или иначе вся философская традиция разворачивается вокруг онтологического и гносеологического статуса субъективности.

С точки зрения Федорова субъективная природа человека проявляется только в связи с его привязкой к человечеству как к Роду. Именно в поле межчеловеческих отношений мы получаем целостное и самоактуализирующееся развитие, оказываясь в границах настоящей культуры. Природа объективирует человека. Социум превращает целостность человека в отчужденную частность. И именно то, насколько человеку удастся восстановить в себе самом связь с протобытием, с целостностью Космоса, Рода, Социума и Природы, оказывается решающим фактором для формирования, по мысли Федорова, человека в качестве морального субъекта и единственное способно уберечь человечество от катастрофы [15, с. 68—69].

Универсум морали Федорова сложен: он включает в себя последовательно семантически завернутые друг в друга слои: социетальный (доступный эмпирическому наблюдению; тот, с которым «работает» позитивизм; с которым каждый человек сталкивается на практике), антропный (присущий человечеству) и трансцендентный (связанный с Абсолютом). «Низшими и мощными формами морали являются социетальные, то есть парадигма долга и парадигма блага. Высшими и слабыми — гуманистическая (парадигма добра) и космологическая (парадигма свободы) формы морали» [15, с. 94].

На сопричастности Человека к Космосу и постепенному восхождению Человека к Космосу (а также на изначально «снисхождении» Космоса в человека) Федоров выстраивает свою, по-своему элегантную, мораль: «нравственно все то, что способствует коэволюции Человека и Космоса в органическую и универсальную целостность — ноосферу» [15, с. 110]. И далее: «Человек свободный относится к “внешнему миру” как к своему собственному космическому телу, являющемуся носителем его духа. Он творит внешний мир, как внешний мир творит его, так как оба лишь стороны

единого всеобщего креативного процесса» [15, с. 115]. Как же разворачивается эта связь Космоса и Человека? Как Текст. Как текст, который в качестве Символа (менталитета; способности Человека к речи как таковой ¹⁾ возникает в человеческой речи, особенно в акте творчества. Федоров был поэтом. Поэтам, писателям, художникам как никому другому удастся прочувствовать эту тонкую связь между человеком и чем-то вне человека, человеком и космосом, человеком и бытием: «Бытие есть не только нечто логическое или то, что можно помыслить, но и то, что иррационально переживаемо» [17, с. 124]. Юрий Михайлович чувствовал это отношение с бытием; он схватывал возникновение творчества из ниоткуда: когда готовый текст как бы «спускается» в нас и нужно только успеть его зафиксировать: «Светом трансцендирования, интуицией обнаруживаются еще не проявленные человеческой исторической практикой ментальности. Искусство, особенно поэтическое творчество, ибо оно имеет дело с целостным словом, задолго до научной рефлексии «схватывает» и обобщает идею грядущих событий» [15, с. 132—133]. Именно в этом проявляется федоровское Слово-Символ, *трансцендирование во-внутрь*, когда в акте творчества человеку приоткрывается нечто.

Итак, в начале этики Космос.

Космос, объявляющий о себе через Символ как способность к Слову, подразумевающую творчество. Акт творчества — момент расшифровки Символа.

Из расшифровки Символа рождается ценность. Слово-ценность. Оно регулирует отношения между человеком и человеком как акт добра. Здесь происходит *со-бытие* и *со-Знание* (в обоих случаях курсив и дефисы мои, Федоров так не выделяет — Я. М.) людей как Рода. И только вне этих связей существуют Слово-норма и Слово-знание — семантика социальной организации и физических законов природы [15, с. 127]. В этой концепции человек необходим Космосу как то надприродное, что единственное может постигать сам Космос. Человек — духовный инвариант Вселенной» [15, с. 117]. Человек не только *воспринимает* Космос, но и *обогащает* его своими личными смыслами

Итак, Космос трансцендирует себя во-внутрь — в микрокосм человека, а человек себя — во-вне: в Космос. Информация, ко-

¹ Эта мысль Федорова интересным образом соприкасается с версией лингвиста Н. Хомского о том, что лингвистические структуры у человека как бы врожденные и что, если предположить существование Бога и Его желание создать человека, то Он создал бы его именно таким образом [16, с. 11].

торуую накапливает наш мозг (эмоции, мысли) передается в Космос и таким образом человечество ответственно за космогенез [15, с. 130].

Однако, пожалуй, основным вопросом в рамках предлагаемой моральной системы — дуализм Космоса-микрокосмоса как прочтение текстов через обмен ими и в результате совместный космогенез: как стать моральным субъектом? Ключевым здесь становится трансцендентное и трансонологическое понятие свободы. Свобода — часть протобития. Космос разворачивается в пределах свободы. Человек существует в пределах свободы. И человек обладает свободой — это его неотчуждаемое и имманентное свойство. В процессе субъективации человека нельзя освободить (целенаправленно субъективировать; заставить быть свободным); он должен сам осознать свою свободу. Ключом к свободе (и к Космосу) является добро: «Лишь тот вид творимого людьми добра является подлинно нравственным, который способствует субъектам более активно самотрансцендироваться, самостоятельно превращаться в подлинные моральные субъекты» [15, с. 135]. Совершение доброго поступка (ради него самого, а не ради награды) — императивный акт субъективации. Добро является категорическим императивом федоровской концепции морали. Оно отличается от долга и блага, т. к. в добро не вписано и не может быть вписано насилие. Добро — акт установления общности между человеком и человечеством, человеком и Космосом. Сущность добра человек постигает интуитивно. Творчество позволяет человечеству расшифровать космическую семантику добра и установить парадигму добра в качестве общечеловеческих ценностей: совесть = со-весть = совместная интенция Я и Ты о том добром, что связывает их в общность [15, с. 160—162].

Добро тесно связано с любовью. Любовь — то, что Бадью назовет процедурой истины¹, — особая онтология человеческого бытия, придающая целостность и универсальность человечеству [15, с. 170]. Говоря языком А. Бадью (он яснее, но мысль общая у обоих): любовь превращает Единицу в Двоицу; это деление мира на двоих [1, с. 53] (и более). Любовь, как практика

субъективации, воспитание в себе чувства любви, призвана скрепить разнородность «человек-человек» в общность человечества (Рода), где основой коммуникации станет добро. Через любовь Я признает свое подобие и равенство с Ты, а также именно в Другом видит свою собственную онтологию. Любовь — чувство несуществования Я без Другого [15, с. 170].

Третьим шагом субъективации является «освобождение от внешних благ» [15, с. 141], подразумевающее отказ человека от вещиности мира сего и сосредоточении только на том, чем он обладает в качестве человека. «Все свое ношу с собой», — говорил греческий мудрец Биант. И осознание себя не привязанным ни к чему в мире, кроме самого себя — важная ступень к свободе: человек существует и свободен «для» чего-то, а не «от» чего-то.

Главным же шагом субъективации является, пожалуй, согласно Федорову, творчество. Творчество — процесс, присущий космическому: как макро-, так и микрокосмосу. Творчество основано на свободе: и то, и другое взаимно невозможно друг без друга. Именно в творчестве создается (и познается) моральный универсум. Человек должен быть занят перманентным сотворением себя, постоянным поиском и переосмыслением своих нравственных оснований. «Из пассивного объекта идеологических воздействий человек превращается в подлинного морального субъекта, актуализирующего Себя в Человечество и трансцендирующего Себя в Абсолют» [15, с. 351]. Именно творчество ведет к освобождению человека от лжеценностей социальных систем и является инструментом созидания культуры.

Заключение

Итак, мы можем по-разному относиться к концептуальным построениям Ю. М. Федорова. Он исходит из априорности креационизма и существования ноосферы. Я лично усматриваю в двух последних слоях излишнюю аксиоматичность и идеализацию, нарушение оккамовской рациональности: путь человеческой истории, как Рода, — скорее «этюд в багровых тонах», чем взаимопонимание, и утверждение Лакана, что наслаждение Другого нас скорее раздражает, чем вдохновляет и развлекает кажется мне более близким к истине, чем апелляция Федорова к некой сверхобщности. Этологи говорят нам об агрессии, конкуренции и доминировании, а не о мире [8]. Мне кажется,

¹ Местами у Федорова и Бадью, столь разнесенных территориально, культурно и в рамках философских традиций людей, встречаются удивительно общие пассажи: бытие как нечто трансцендентное и сущее, любовь и искусство (эрос и поэма) в качестве процедур схватывания голоса бытия.

Юрию Михайловичу следовало бы сначала доказать, что добро есть качество Рода. И что Абсолют существует. Мне кажется: допустимо говорить о том, что возможно существование чего-то вне рационального, что бытие есть что-то иррациональное, что «бытие мыслит» (А. Бадью), но слишком смело говорить об этом априорно. Федоров же принимает моральность космоса за априорную данность. И тем не менее, даже если обратить ситуацию: думать не о том, что эволюция есть эманация от высшего к низшему, а придерживаться научной схемы: эволюция как развитие от простого к сложному, мысль Федорова остается актуальной сегодня: в условиях общежития и общества риска (У. Бек) человечество обязано если не являться изначально общностью Рода и частью Космоса, то стать таковым. Потому что стоящие перед человечеством сегодня проблемы: дамнокловы мечи экологической катастрофы и как никогда близкие к двенадцати стрелки часов судного дня — требуют от человечества переформатировать свою мораль от единичности к универсализму. Как справедливо отмечает С. В. Борисов: «Азбучной истиной философии является то, что человек не может целиком и полностью полагать себя как данность материального мира», т. к. «Интенция сознания направлена в будущее» [5, с. 114].

Ю. М. Федоров предлагает человеку мыслить себя не в рамках своей единичности, а границах глобального: как микрокосмос, как часть макрокосмоса, как общность Единого пространства. Он видит единое семантическое устройство Вселенной, у которой есть некий моральный императив, спускаемый из Космоса к человеку и постигаемый человеком через расшифровку Символа — некоего откровения, доступного благодаря творчеству. И сам человек — субъект, необходимый Космосу, т. к. единственный (как владеющий Логосом) способен постигать мораль, совершать моральный поступок, тем самым наполняя Космос. Между Космосом и человеком, шифром и дешифратором, существуют пространства Социума и Природы, увлечение которыми ведут ко лжи: их следует преодолеть. Федоров призывает человека к постоянному развитию, постоянно изменчивости, постоянной консультации с тем, насколько добрым является каждый его поступок и насколько этот поступок способствует добру. Он предлагает отвергнуть жесткие социальные структуры; избегать всего, что камуфлирует и затушевывает человеческое: доброе деяние, творческое стремление. Его идеал — отношения

человека с человеком напрямую, минуя посредничество любых искусственных институтов, отрицающих право человека на субъективность. В основу своей философии Федоров помещает свободу, творчество, доброту — ценности, противоположные тем, что предлагает нам сегодняшняя модель капитализма. С точки зрения Федорова, проблема вагонетки не в том, по каким путям ее направить, а в том, что эта вагонетка — проблема: что ситуация оказалась возможной. Федоров оставляет нам завет преодоления любых давящих на личность социальных детерминант и обращения к самости через добро, любовь, свободу и творчество. Он призывает своего идеального читателя (в терминологии У. Эко) подняться от «гомо сапиенса» к «гомо астралис».

Таким образом, Федоров остается в исследовательской парадигме идеализма, космизма, структурализма и экзистенциализма, создавая собственную сложную философию субъективности — ту философию, которая объединяет его с тюменской философской традицией, которая с особым тщанием размышляет о праве человека на свободу и субъективность [2; 10; 12; 13].

«Свободный человек в состоянии выйти из подчинения “нравственного коллаборационизма”, как только правильно определит для себя основные приоритеты общечеловеческой морали и будет придерживаться их в своей жизнедеятельности. Внутренне свободный человек преодолевает рабскую зависимость от наличной реальности — этой “концентрированной необходимости”. Свободный человек — это человек, укорененный в космических и родовых связях, преодолевший свою единичность, тотально зависимую от внешних социоприродных установлений и предписаний» [15, с. 93].

1. Бадью А. Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью. М. : Институт общегуманитарных исследований, 2013. 192 с.

2. Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В. Этика Севера в структуре общественной нравственности // Этика Севера : сб. науч. тр. / под ред. В. И. Бакштановского, Т. С. Караченцевой. Томск, 1992. С. 5—29.

3. Бауман З. Текучая современность. СПб. : Питер, 2008. 240 с.

4. Бек У. Общество риска. На пути к новому модерну. М. : Прогресс-Традиция, 2000. 384 с.

5. Борисов С. В. Рождение «Глубинной философии» из «Духа онтопроектирования» // Социум и власть. 2019. № 5. С. 113—122.

6. Гаспаров М. Л. Занимательная Греция: рассказы о древнегреческой культуре; Капитолийская волчица: Рим до цезарей. М. : Э, 2016. 624 с.

7. Гегель Г. В. Ф.. Работы разных лет : в 2 т. Т. 1. М. : Мысль, 1970. 688 с.

8. Дольник В. Р. Непослушное дитя биосферы: беседы о человеке в компании птиц и зверей. М. : Педагогика-Пресс, 1994. 208 с.

9. Жижек С., Руда Ф., Хамза А. Читать Маркса. М. : Изд. дом Высш. шк. экономики, 2019. 176 с.

10. Ларин Ю. В. Проблема будущего в проекции природы человека // Социум и власть. 2012. № 2. С. 119—123.

11. Налимов В. В., Дрогалина Ж. А. Вероятностная модель бессознательного. Бессознательное как проявление семантической вселенной // Психологический журнал. 1984. Т. 5, № 6. С. 111—122.

12. Павлов А. В. Заметки о современности и субъективности. Критерии современности // Социум и власть. 2013. № 1. С. 5—14.

13. Павлов А. В. Заметки о современности и субъективности. Модерн и пластичность // Социум и власть. 2012. № 6. С. 5—11.

14. Павлов А. В. Цивилизация и меццивизационная эпоха // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2012. № 3. С. 17—27.

15. Федоров Ю. М. Универсум морали. Тюмень : Тюмен. науч. центр СО Российской АН, 1992. 418 с.

16. Хомский Н. Классовая война : интервью с Дэвидом Барзамяном. М. : Праксис, 2003. 336 с.

17. Чупров А. С. Диалоги на краю онтологической бездны (ответ рецензентам) // Социум и власть. 2019. № 5. С. 123—137.

18. Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2. С. 129—137.

19. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб. : Симпозиум, 2006. 544 с.

20. Эко У. Пять эссе на тему этики. СПб. : Симпозиум, 2005. 158 с.

21. Laudan L. Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth. University of California Press, Year, 1978. 264 p.

References

1. Bad'ju A. (2013) *Filosofija i sobytje. Besedy s kratkim vvedenijem v filosofiju Alena Bad'ju*. Moscow, Institut obshhegumanitarnyh issledovanij, 192 p. [in Rus].

2. Bakshtanovskij V.I., Sogomonov Ju.V. (1992) *Jetika severa*. Tomsk, 1992, pp. 5—29 [in Rus].

3. Bauman Z. (2008) *Tekuchaja sovremenost'*. Sejo Petersburg, Piter, 240 p. [in Rus].

4. Bek U. (2000) *Obshhestvo riska. Na puti k drugomu modernu*. Moscow, Progress-Tradicija, 384 p. [in Rus].

5. Borisov S.V. (2019) *Socium i vlast'*, no. 5, pp. 113—122 [in Rus].

6. Gasparov M.L. (2016) *Zanimatel'naja Grecija: rasskazy o drevnegrecheskoj kul'ture; Kapitolijskaja volchica: Rim do cezarej*. Moscow, Je, 624 p. [in Rus].

7. Gegel' G.V.F. (1970). *Raboty raznyh let: v 2 t. T. 1*. Moscow, Mysl', 688 p. [in Rus].

8. Dol'nik V.R. (1994) *Neposlushnoe ditja biosfery: besedy o cheloveke v kompanii ptic i zverej*. Moscow, Pedagogika-Press, 208 p. [in Rus].

9. Zhizhek S., Ruda F., Hamza A. (2019) *Chitat' Marksa*. Moscow, Izd. dom Vysshej shkoly jekonomiki, 176 p. [in Rus].

10. Larin Ju.V. (2012) *Socium i vlast'*, no. 2, pp. 119—123 [in Rus].

11. Nalimov V.V., Drogalina Zh.A. (1984) *Psichologicheskij zhurnal*, vol. 5, no. 6, pp. 111—122 [in Rus].

12. Pavlov A.V. (2013) *Socium i vlast'*, no. 1, pp. 5—14 [in Rus].

13. Pavlov A.V. (2012) *Socium i vlast'*, no. 6, pp. 5—11 [in Rus].

14. Pavlov A.V. (2012) *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofija. Psihologija. Sociologija*, no. 3, pp. 17—27 [in Rus].

15. Fedorov Ju.M. (1992) *Universum morali*. Tjumen', Tjumenskij nauchnyj centr SO Rossijskoj AN, 418 p. [in Rus].

16. Homskij N. (2003) *Klassovaja vojna: Interv'ju s Djevidom Barzamjanom*. Moscow, Praksis, 336 p. [in Rus].

17. Chuprov A.S. (2019) *Socium i vlast'*, no. 5, pp. 123—137 [in Rus].

18. Shjuc A. (1988) *Sociologicheskie issledovanija*, no. 2, pp. 129—137 [in Rus].

19. Jeko U. (2006) *Otsutstvujushhaja struktura. Vvedenie v semiologiju*. St. Petersburg, Simpozium, 544 p. [in Rus].

20. Jeko U. (2005) *Pjat' jesse na temu jetiki*. St. Petersburg, Simpozium, 158 p. [in Rus].

21. Laudan L. (1978) *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*. University of California Press, Year, 264 p. [in Eng]

For citing: Maltsev Ya.V.
Yu.M. Fedorov's ethics as part
of the Tyumen ethical and philosophical
research tradition (in the context
of modern times) //
Socium i vlast'. 2020. № 1 (87). P. 103—115.
DOI: 10.22394/1996-0522-2021-1-103-115.

DOI 10.22394/1996-0522-2021-1-103-115

UDC 17.03; 171; 111; 141.3

YU.M. FEDOROV'S ETHICS AS PART OF THE TYUMEN ETHICAL AND PHILOSOPHICAL RESEARCH TRADITION (IN THE CONTEXT OF MODERN TIMES)

Yaroslav V. Maltsev,

Tyumen State University,
Associate Professor of the Department Chair
of Modern History and World Politics,
Cand. Sc. (Philosophy).
The Russian Federation, 625003,
Tyumen, ulitsa Volodarskogo, 6.
E-mail: maltsevyaroslav@gmail.com.

Abstract

Introduction. In the Russian philosophical tradition, domestic philosophical concepts are rather poorly considered at the moment. In fact, there is no coverage of regional specific features: the problems that worried and united Russian philosophers within the boundaries of one or another temporal-territorial locality.

The purpose of the article is to consider the views of the Tyumen philosopher-ethicist Yuri Mikhailovich Fedorov in the context of their relevance at present and in the context of a continuous research tradition.

Methods. The author proceeds from the methods of hermeneutics, which are obligatory in this case, and also uses L. Laudan's theory of research traditions, M. Foucault's optics and the concept of permanent modernity.

Scientific novelty of the research. The author clarifies Yu.M. Fedorov's views through the specified methodology, considering his works in the context of a continuing philosophical tradition, with a special emphasis on the methods of subjectification.

Results and conclusions. Taking into consideration the results of analytical reading of Yu.M. Fedorov's key work "Universe of Morality", it is concluded that the author's concept, which combines the features of idealism, cosmism, structuralism, semiotics and existentialism, with some reservations (indicated in the article), suggests an adequate model of subjectification for a person of the XXI century.

Key concepts:

Yu.M. Fedorov,
permanent modernity,
ethics,
research tradition,
subjectivity,
cosmism.