

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

11/2018

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

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

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

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

DOI: 10.30727/0235-1188

Москва
Гуманитарий

Международная редакционная коллегия

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

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

Редакционная коллегия

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

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

Редакция:

Редактор отдела культурологии и религиоведения Дуркин Р.А.

Редактор международного отдела Чикин А.А.

Ответственный редактор Комиссарова Л.Б.

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Верстка: Топилина В.М.

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.ru>

Шеф-редактор Мариносян Х.Э.

THE MINISTRY OF
EDUCATION AND SCIENCE OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

RJPhS

RUSSIAN JOURNAL OF PHILOSOPHICAL SCIENCES

11/2018

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

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

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

DOI: 10.30727/0235-1188

Moscow
Humanist Publishing House

International Editorial Board:

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

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

Editorial Board:

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

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

Editorial Staff:

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

International Department's Editor **Chikin A.A.**

Responsible Editor **Komissarova L.B.**

Executive Secretary **Pruzhinina A.A.**

Page Layout: **Topilina V.M.**

E-mail: **academyRH@list.ru**

http://www.phisci.ru

Editor-in-Chief **Marinosyan Kh.E.**

ОГЛАВЛЕНИЕ

ГУМАНИТАРНОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ.
НОВЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

Гуманизм versus гуманитарность ■

<i>В.И. ПРЖИЛЕНСКИЙ</i>	Гуманизм, гуманитарные ценности и поиски оснований современной биоэтики	7
<i>Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербург)</i>	Цифровизованный гуманизм	28
<i>Е.В. ЗОЛОТУХИНА-АБОЛИНА (Ростов-на-Дону)</i>	Гуманитарность и гуманность: неоднозначность связи	44
<i>Е.А. СЕРГОДЕЕВА (Ставрополь)</i>	Гуманитарная рациональность и возможности рационального гуманизма	55

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Феномен универсальности в морали ■

<i>Р.Г. АПРЕСЯН</i>	Кант, тест на универсальность и критерий морали	70
<i>О.В. АРТЕМЬЕВА</i>	Универсальность и автономия в этике И. Канта	86
<i>А.В. ПРОКОФЬЕВ</i>	Универсальность моральных требований и обязанности перед близкими людьми	103

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ.
СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД

Из истории и методологии науки ■

<i>О.А. VLASOVA (Saint Petersburg)</i>	“The Revolution of Relativity” and Self-Consciousness in the History of Philosophy of the 20th Century	114
<i>(О.А. ВЛАСОВА (Санкт-Петербург))</i>	«Революция относительности» и самосознание истории философии XX века)	

**Зарубежная философия.
Исторический экскурс ■**

<i>А.В. КАРАБЫКОВ (Симферополь)</i>	Язык, бытие, история в теософии Якоба Бёме	126
-------------------------------------	---	-----

КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

**Философская мысль:
рецепция и интерпретация ■**

<i>К.В. СОРВИН</i>	Классическая и неклассическая формы онтологического аргумента	143
	■	
	Contents	160

Aims and Scope

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

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

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса Россия» – 45490

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

Подписано в печать 15.10.2018 г. Формат 60x90/16. Печать цифровая.

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

Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».

E-mail: humanist@academyrh.info

**ГУМАНИТАРНОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ.
НОВЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ****Гуманизм versus гуманитарность****Гуманизм, гуманитарные ценности и поиски оснований
современной биоэтики***

В.И. Пржиленский

*Московский государственный юридический университет
имени О.Е. Кутафина (МГЮА), Москва, Россия*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-7-27

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье рассматривается взаимосвязь аксиологических оснований современной биоэтики со случайными и даже побочными эффектами от профессиональной деятельности гуманитариев эпохи позднего Средневековья и Возрождения. Анализируется способность гуманистов оказывать влияние на формирование системы ценностей, а также возможность инструментализировать эти ценности в социальных практиках. В ходе исследования определяется весь причинный комплекс, приведший к образованию особой традиции внерелигиозного обоснования ценностей, связанный с преподаванием и изучением древних языков в контексте функционирования политико-правовых институтов и культурно-исторических традиций европейских государств. Ставится вопрос об истоках и смысле явления гуманизма и о постепенном изменении его содержания, а также о превращении гуманистического опыта в средство конструирования идеалов и ценностей, в элемент социальной технологии. Особое место уделяется анализу попыток формирования метаэтики и биоэтики в рамках системы ценностей постсоветского российского общества и определению роли гуманистических идей в этом процессе. На примере развития новоевропейской философской мысли показывается спорность и проблематичность различных интерпретаций гуманизма, а также подтверждается тезис об исторической обусловленности идеалов гуманизма и его связи с той или иной метафизикой. Центральной темой

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-29-14002.

статья является проблема соотношения исторического и концептуального, условного и безусловного, контекстуального и универсального в наследии позднесредневекового гуманизма. Намечаются способы технологизации и контексты для интерпретации гуманистических идей в современной России, определяются пути приведения в соответствие гуманитарных ценностей и системы их социально-правовой легитимации. На примере образовательной политики высшей школы последних десятилетий анализируются успехи и неудачи в процессе формирования новой системы ценностей, которая могла бы быть положена в основу законо-творческой практики и государственной политики, что позволило бы определить основания современной биоэтики, имеющей большое значение для развития всего российского социума, для дальнейшего совершенствования моральных и правовых основ его существования.

Ключевые слова: гуманизм, гуманитарность, основы биоэтики, ценности, историзм, социальные технологии.

Пржиленский Владимир Игоревич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и социологии Московского государственного юридического университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА).

vladprnow@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5942-3732>

Цитирование: *Пржиленский В.И.* (2018) Гуманизм, гуманитарные ценности и поиски оснований современной биоэтики // *Философские науки*. 2018. № 11. С. 7–27.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-7-27

Humanism, Humanitarian Values and the Search for the Foundations of Modern Bioethics*

V.I. Przhilenskiy

Kutafin Moscow State Law University, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-7-27

Original research paper

Summary

The article discusses the relationship of the axiological foundations of modern bioethics with casual and even incidental effects of the activity of

* The reported study was funded by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR) according to the research project no. 18-29-14002.

scholars in the late Middle Ages and the Renaissance. The author examines the ability of humanists to influence the formation of a values system as well as the possibility of instrumentalizing these values in social practices. The study determines the entire causal complex that led to the formation of a special tradition of non-religious substantiation of values associated with the teaching and study of ancient languages in the context of the functioning of political and legal institutions and cultural and historical traditions of European states. The author considers the origins and meaning of humanism and the gradual change of its content as well as the transformation of humanistic experience into a tool of constructing ideals and values and an element of social technology. A special place is given to the analysis of attempts to form meta-ethics and bioethics within the framework of the value system of post-Soviet Russian society and the role of humanistic ideas in this process. On the example of the development of modern European philosophical thought, the controversial and problematic nature of various interpretations of humanism is shown, and the thesis of the historical conditionality of the ideals of humanism and its connection with some certain paradigms of metaphysics is confirmed. The central theme of the article is the problem of the relationship between the historical and conceptual, conditional and unconditional, contextual and universal in the heritage of the late medieval humanism. Technologization paths and contexts for the interpretation of humanistic ideas in modern Russia are outlined. The paper determines the ways of harmonization of humanitarian values and the system of their social and legal legitimation. On the example of the educational policy of higher education in recent decades, achievements and failures in the process of forming a new value system are analyzed. This value system could be used as a basis for legislative practice and state policy that would allow determining the basis of modern bioethics, which is of great importance for the development of Russian society and further improvement of the moral and legal foundations of its existence.

Keywords: humanism, humanitarianism, fundamentals of bioethics, values, historicism, social technologies.

Vladimir Przhilenskiy – D.Sc. in Philosophy, Professor at the Department of Philosophy and Sociology, Kutafin Moscow State Law University.

vladprnow@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5942-3732>

Citation: Przhilenskiy V.I. (2018) Humanism, Humanitarian Values and the Search for the Foundations of Modern Bioethics. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 11, pp. 7–27.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-7-27

Вопрос об истоках и смысле гуманизма

В своей статье «Ницше и гуманизм» Б.В. Марков предлагает начать исследование природы и сущности гуманизма с разбора двух точек зрения, которые как будто лежат на поверхности, но на самом деле достаточно неожиданно, если не провокационно, апеллируют к истокам гуманизма как вида профессиональных занятий в средневековой Европе. Гуманисты, согласно первой точке зрения, – это всего лишь «образованные люди, состоящие в переписке друг с другом». Вторая точка зрения расширяет исходное содержание слова «гуманист»: гуманистами называются люди, не только «умеющие пользоваться алфавитом», но и способные применять свое умение для того, чтобы облагородить других.

Итог описанной картины таков: производимый образованными людьми обмен письмами о дружбе и любви между ними с последующим признанием ценности этого индивидуального опыта и целесообразности его распространения на межиндивидуальные отношения во всем обществе оказался причиной преобразования человека и общества. «С тех пор как философия, – пишет Б.В. Марков, – оформилась как писательство, она тоже стала инфицировать любовь и дружбу не только мудростью, но и посредством текстов. Благодаря чему и сегодня спустя две с половиной тысячи лет сохраняется философия, это ее способность писать тексты для друзей и о дружбе» [Марков 2000, 5]. Таким образом, для того, чтобы данное занятие привело к изменению мира путем производства любви и дружбы «в промышленных масштабах», пишущим индивидам необходимо было а) являться образованными, б) состоять в переписке с такими же образованными людьми, в) «инициировать любовь и дружбу» посредством переписки, г) делать содержание переписки достоянием общественности, д) производить своими текстами такое впечатление на окружающих, чтобы те сами, без какого-либо принуждения захотели подражать авторам и преобразовывать собственную природу.

Можно много рассуждать о том, что подлинная любовь и искренняя дружба способны творить чудеса, об особом таланте великих латинских или итальянских гуманистов, чье слово обладало такой созидательной силой. Но все равно масштабы социального эффекта, произведенного их скромными и в общем-то частными занятиями, заставляют думать о некоем чуде, подлинная природа которого остается загадкой. Или же есть что-то, о чем ранее не было упомянуто, что превратило переписку отдельных образо-

В.И. ПРЖИЛЕНСКИЙ. Гуманизм, гуманитарные ценности и поиски оснований...

ванных людей между собой в силу, способную изменить человеческую природу в масштабах целого общества. Ответ можно найти у того же Б.В. Маркова: «Первоначально гуманисты были не более чем сектой грамматиков, которой в отличие от других удалось сделать свой проект универсальным. Это произошло при государственной поддержке специальных дисциплинарных учреждений, развивающих письменную культуру в определенных рамках. Это прежде всего школы, гимназии и университеты, где грамматические, логические, научные и литературные стандарты согласуются с политическими» [Марков 2000, 6]. Другими словами, речь идет о социальной технологии, применением которой озаботились власти, получившие контроль за умами, целями и ценностями своих подданных/граждан, а также сами гуманисты-гуманитарии, также получившие некоторую долю власти. Разумеется, здесь могло иметь место и бескорыстное стремление сделать человека и общество лучше, которое ничуть не противоречило прагматическим устремлениям политиков, а напротив – лишь усиливало их. Слова «нет тирана без софиста» вольно или невольно вызывают в мысли другую формулу – «нет прогрессивного реформатора без гуманиста-гуманитария».

Итальянский гуманизм: возрождение или реанимация?

В содержательном плане феномен гуманизма также весьма интересен. Каждый раз, когда в определенную историческую эпоху вдруг возникал интерес к греческому наследию, греческой культуре и порождающим ее добродетелям, всегда появлялось намерение заново фундировать и центрировать систему ценностей, востребованную этой эпохой и ей соответствующую. И не случайно критика этих ценностей в свою очередь базировалась на альтернативной реконструкции все той же греческой Античности. В своем «Письме о гуманизме» М. Хайдеггер отмечает одну особенность всех сменяющих друг друга, начиная с латинского, «исторических типов» гуманизма. «К гуманизму в его историографическом понимании, стало быть, всегда относится “культивирование человечности”, *studium humanitatis*, неким определенным образом обращающееся к античности и потому превращающееся так или иначе в реанимацию греческого мира» [Хайдеггер 1993, 196].

Немецкий философ особо выделяет детерминированность каждого из типов гуманизма той или иной метафизикой. Другими

словами, в основании каждого типа гуманизма лежит набор идей о том, как устроен наш мир и какое место в нем занимает человек. Причем идей не только явных, обсуждаемых и декларируемых непосредственно в эпоху торжества данного типа гуманизма, но и неявных, формулировать которые будут лишь спустя время исследователи прошлого – историки, культурологи, философы. Эта позиция дает Хайдеггеру основание критиковать гуманизм, говорить не только о его зависимости от метафизики, но и, как следствие, о его неподлинности, вторичности. Вот почему в другой своей работе позднего периода М. Хайдеггер пишет, что «только там, где мир становится картиной, впервые восходит гуманизм. И напротив, насколько такая вещь, как картина мира, была невозможна в великое время Греции, настолько же был бессилён тогда утвердиться и гуманизм. Гуманизм в более узком историческом смысле есть поэтому не что иное, как этико-эстетическая антропология» [Хайдеггер 1993, 51]. После такого поворота мысли утверждать ценности, предложенные гуманистами в качестве альтернативы традиционному христианскому пониманию природы добра и зла, становится делом шатким и сомнительным. Особо хотелось бы выделить слова о «реанимации греческого мира», показывающие с другой стороны идею Возрождения. Точно так же как оборотной стороной гуманизма А.Ф. Лосев объявлял титанизм, т.е. богоборчество, намекая тем самым на наличие подлинной природы у того явления, одним из следствий которого можно считать гуманизм. «Само собою разумеется, что излагаемые у нас исторические факты в той или иной мере всегда были в истории. Однако они едва ли были когда-нибудь столь прямо связаны с тем стихийным индивидуализмом, который составляет сущность Ренессанса... Всякого рода разгул страстей, своеволия и распушенности достигает в возрожденческой Италии невероятных размеров» [Лосев 1984, 39].

Между тем сама по себе метафора реанимации может иметь и вполне позитивные коннотации. Может быть, не в оживленном покойнике смысл этой реанимации? Может быть, опыт реаниматолога должен оказаться в фокусе исследовательского внимания? Тем более что реанимировать, вернуть к жизни можно лишь того, кто еще не мертв, а всего лишь находится в состоянии клинической смерти, кто только начал свое расставание с жизнью. И даже если возрождение Античности мысленно уподобить воскрешению мертвого, не в самом воскрешенном здесь дело, не он становится

глашатаем гуманистических идеалов. Эти совершенно новые идеалы и ценности в большей степени основаны на неведомых Античности идеях уникальности, историзма, филологического критицизма, нежели на воскрешенном облике греческого мира. Опыт перевода, критического и герменевтического комментария, дискуссии по поводу многообразия интерпретаций и их конфликта – вот что легло в основу итальянского гуманизма, а греческая культура оказалась всего лишь средством или даже поводом к этому «открытию».

Гуманизм как «побочная» и «неожиданная» седиментация профессионального опыта

Между тем итальянские гуманисты – это люди, занятые, помимо преподавания, весьма специальным трудом – переводами и комментариями. Сегодня их можно было бы назвать переводчиками, специалистами, знатоками, экспертами в достаточно узкой области. Первоначально проблема перевода с одного языка на другой в основном концентрировалась вокруг военных ультиматумов и договоров о мире, коммерческих обязательств и долговых расписок. Но по мере развития европейских народов задачи начинают меняться. Благодаря развитию торговых связей и политических контактов, реконкисте, усложнению структуры общества и его культуры, переводчикам пришлось осваивать физику и медицину, метафизику и теологию для того, чтобы прочесть и прокомментировать, перевести и объяснить написанное в другую эпоху и на другом языке, но имеющее значение для законодателей и священнослужителей, инженеров и врачей. Поэтому техническая по сути задача перевода превращается в творческую, требующую сочетания конструирования и реконструкции. Ведь проблема состоит не в том, чтобы просто перевести текст, а в том, чтобы переведенное оказалось полезно тем, кто вплотную занят настоящим, будь то разрешение внутриконфессиональных споров или строительство фортификационных сооружений, избавление населения от эпидемии или изменение принципов налогообложения [Ihde 1990].

Переводчик и комментатор древних текстов не может не осознавать себя и первооткрывателем, и творцом одновременно. Он вынужден компенсировать свое исходное незнание и непонимание собственным воображением или интуицией. Родается и расширяется особое чувство, основанное на опыте исторического

видения. При этом переводчик не может не понимать масштаба открывшейся ему истины, которую, как ему кажется, нельзя отделить от переведенного текста [Тайсина 2004]. Склонности к фантазии и рефлексии присущи человеку вообще, но уникальность опыта гуманистов позволяла им видеть в окружающих их механиках и правоведах, священниках и целителях всего лишь учеников, детей, пришедших за знаниями.

Как отмечал еще Аристотель, опыт, в отличие от искусства, не может быть передан через научение. Поэтому они делятся с учениками, но не знаниями, потому что их подлинные знания – это язык и прочтенные ими же тексты, которые так и остаются на языке оригинала с множеством контекстов и возможностей, а желание передать нечто неуловимое – поделиться опытом – оказывается задачей, лежащей за пределами их возможностей. Переводчики – это люди, наделенные опытом и знанием, недоступным «простым» теологам, медикам или юристам. И нередко они осознают свою ответственность перед теми, чье интеллектуальное и жизненное будущее они вольно или невольно формируют. «Переводческие послесловия, – пишет С.Н. Зенкин, – по своей сути жанр покаянный. Переводчик извиняется перед публикой, что не смог до конца выполнить свою работу – что-то в тексте осталось недопереведенным, чего-то “не удалось передать”. Словом, “на самом деле это не совсем перевод” – почти как в известном логическом парадоксе, когда человек говорит “я лгу”...» [Зенкин 1998, 281].

Видимо те итальянские гуманисты, которым довелось осознать значение литературных навыков и возможностей переводчика Вульгаты, испытали еще более сильные эмоции, не говоря уж о сопоставлении древнееврейских текстов с их переводами в Септуагинте. И хотя подвижничество св. Иеронима, как и вклад безымянных, но легендарных семидесяти, не может быть поставлен под сомнение, масштабы влияния каких-то индивидуальных и не ясно чем детерминированных решений на судьбы целых цивилизаций превосходят любое воображение [Тайсина 2012].

Рождение морали из духа гуманитаристики

В опыте ранних гуманистов присутствует совсем иной взгляд на мир, на человека, на добро и зло, в нем же можно обнаружить чувства, испытанные ими в итоге творческих усилий и археологических разысканий. Все это имело колоссальное значение для позднее сформировавшейся современной культуры, все это

определяет основания современной морали, биоэтики, метаэтики [Пржиленская 2016].

Парой столетий назад те же итальянские, французские или голландские гуманисты – это были скромные учителя-репетиторы, освоившие латынь и древнегреческий язык, а также элементы логики и риторики. Они готовили будущих студентов читать античных авторов путем многократного повторения и перечитывания отрывков «хрестоматийных» текстов позднеантичной этики. Эти выпускники подготовительного факультета, каковым по сути и выступал философский факультет, по каким-то причинам не пошли учиться далее на медиков или юристов, оказавшись в статусе людей «с неоконченным высшим образованием». Их называли гуманистами за то, что преподаваемые ими науки в то время относили к человеческим, в противовес божественным наукам, изучаемым и преподаваемым теологами. Но противопоставление постепенно из формального превратилось в содержательное – гуманисты все более и более укреплялись в понимании того, что моральная философия может конституировать ценности, не основанные на Божественном Откровении, Священном Писании или Священном Предании [Лаза 2012].

Помимо изменений в профессии гуманистов и расширения круга их задач, преподавание никуда не исчезло: и по сей день большинство профессионально изучающих иностранные языки готовятся к карьере учителя. Но в ту эпоху «профессиональная» коллективная память хранила в себе совсем свежий опыт наставничества. Это наставничество было незапланированным и отчасти вынужденным. Вольно или невольно учитель заставлял зубрить и заучивать тексты языческих авторов о добре и моральном совершенствовании человека, и что особенно важно, без всякого обращения к образам и текстам христианского вероучения. И сегодня обучение мертвому языку требует погружения в культуру и традиции, но чем меньше известно о них, тем больше домысливается, воображается, генерируется энтузиастами. Как в доисторическом знании, строящемся по законам мифа, магии и ранних форм религии, мы находим элементы религии и науки, философии и искусства, так и в комментариях гуманистов эпохи Возрождения видятся не только истоки современной академической строгости, но и корни эзотерического оккультизма. Хотя и сегодня сфера фактического в исторических, филологических и культурологических реконструкциях не очень-то отделена от

сферы гипотетического. Смог же Ф. Ницше, не располагая дополнительными научными фактами или вновь открывшимися обстоятельствами, увидеть совсем другую Грецию, нежели его старшие учителя и коллеги по цеху классической филологии. Но там, где не хватает фактов или фактом является текст, контекст которого неясен, на помощь могут прийти принципы, доверие к которым может быть вызвано опытом и подкреплено все той же традицией. Здесь как раз и наступает время морали, той особой морали, которая пришла с чтением античных моралистов, регулярным перечитыванием в общем-то небольшого количества текстов, наставнический тон которых апеллировал к дохристианскому понятию добродетели. И если христианские добродетели активно поддерживались социальными институтами, то добродетели, формируемые одним лишь чтением текстов, казались гуманистам вневременными и универсальными. Осмысленные ими ценности представлялись внеконфессиональными, внеисторическими и не связанными с каким-то особым опытом, какой-то отдельной социальной, профессиональной и, тем более, педагогической практикой [Пржиленский, Огородников 2016; Сергодеева, Монастырская 2017; Тульчинский 2010].

Сегодня, конечно же, трудно предположить, какова была истинная мотивация гуманистов при выборе ими профессии. Еще труднее, если не невозможно, в полной мере реконструировать культурно-исторический и интеллектуально-ценностный контекст ренессансного посвящения себя изучению древних языков. Но то, что чтение древних книг, иногда целиком состоявших из переписки между античными авторами, неизбежно развивало интерес к обсуждаемым темам, а значит и к вопросам морали, вряд ли было предусмотрено их первоначальными планами. Скорее речь идет о некоем побочном эффекте, каковой оказывается вынужденным спутником профессии [Пржиленский 2014]. В этом состоит, на наш взгляд, специфика деятельности итальянских гуманистов, неожиданно вовлеченных в такое «духовное производство». И модернизация, производимая ими, нигде не появляется без своего неизбежного спутника – архаизации [Пржиленская 2012].

«Возрождение» или «контролируемая имитация» прошлого?

Если рассматривать деятельность гуманистов не как отдельные частные акции рождения текстов нового типа или текстов с новыми идеями и интуициями, а как единый процесс формиро-

вания новой системы ценностей, то с неизбежностью придется констатировать влияние христианства. Это влияние, конечно же, было взаимным, многомерным и разнонаправленным. Что-то происходило вопреки христианству, а что-то – по аналогии с ним. В этом даже можно найти параллели между позднеантичным неоплатонизмом и ренессансным гуманизмом, который, как известно, также в значительной мере был исторической разновидностью неоплатонизма. Точно так же, как и позднеантичный неоплатонизм, ренессансный гуманизм развивался и как антитеза христианскому пониманию мира, и как его двойник. Неслучайно Г.К. Честертон писал, что пробуждение или даже освобождение мира в XIII в. свершилось не потому, что люди проснулись, расстались с суевериями и пошли по пути просвещения. По его мнению, «возрождение» Античности стало возможным лишь тогда, когда возврат к настоящей Античности уже стал невыносим. «Кончилась епитимья, – писал Г.К. Честертон, – если хотите – кончился срок чистилища. Мир очистился от страшной духовной немощи. Изгнали эту немощь века аскезы, ничто другое не изгнало бы. Христианство явилось в мир, чтобы исцелить его, и лечило единственным возможным способом. С внешней, практической стороны высокая цивилизация древних кончилась тем, что люди вынесли из нее определенный урок – обратились в христианство» [Честертон 2016, 20].

Далее из рассуждений католического писателя XX в. можно узнать, что от подлинной Античности, прошедшей путь непосредственного подражания природе, приведший, в конечном итоге, к ее же извращению, ренессансная Античность отличается в лучшую сторону. Теперь она избавлена от пороков, но может дарить все те достоинства, каковыми обладала та прежняя, исходная Античность. А пороки были, да еще какие. Человеческие жертвоприношения, воспетая поэтами и интегрированная в педагогическую теорию и педагогическую практику педофилия. Даже сегодня, в эпоху движения европейцев к легализации однополых браков, до распространенного в Античной Греции признания мальчиков третьим полом еще далеко.

На первый взгляд, в словах Г.К. Честертонна выражена вполне традиционная для христианства точка зрения. Однако высказана она в совершенно ином культурно-историческом и, если угодно, ценностно-идеологическом контексте – спустя всего полвека после «переоткрытия» Античности Ф. Ницше в его

«Рождении трагедии из духа музыки». И хотя явление ренессансного титанизма также ни для кого не составляло тайны, его считали побочным продуктом и не относили ни к сущностным явлениям Античности, ни, тем более, к неизбежным спутникам Возрождения. «Возрождение, – писал А.Ф. Лосев, – прославилось своими бытовыми типами коварства, вероломства, убийства из-за угла, невероятной мстительности и жестокости, авантюризма и всякого разгула страстей... Однако здесь, несомненно, сказался стихийный индивидуализм эпохи, эта уже обнаженная от всяких теорий человеческая личность, в основе своей аморальная, но зато в своем бесконечном самоутверждении и в своей ничем не сдерживаемой стихийности любых страстей, любых аффектов и любых капризов доходившая до какого-то самолюбования и до какой-то дикой и звериной эстетики» [Лосев 1994, 20]. Как известно, А.Ф. Лосев писал об эстетике так, что она у него была одновременно и этикой, и логикой, и философией в целом. Продолжая описание оборотной стороны Возрождения, он наделяет эстетику титанизма «небывалой целесообразностью без всякой цели».

И Ф. Ницше, и Г.К. Честертон в своих рассуждениях о подлинной Античности прекрасно осознавали, что от определения ее сущности и смысла, а также от соотнесения ее со Средневековьем и ренессансным гуманизмом напрямую зависит возможность критики и интерпретации современности. Более того, понимание Античности лежит в основе утверждения одних и отрицания других господствовавших в их дни и активно конкурирующих друг с другом европейских ценностей. Между тем, слово «гуманизм» стало многозначным и в политическом, и в моральном, и в социально-технологическом контекстах. Как отмечал еще в середине XX в. К. Ламонт, «гуманизм – это такое старое и привлекательное слово, что его взяли на вооружение самые разные группы и лица и использовали его более чем сомнительным образом» [Lamont 1997, 23].

Парадоксально, но оборотная сторона Античности, открытая молодым Ф. Ницше, была хорошо известна христианским авторам не только в раннем Средневековье. Но эпоха Возрождения породила убеждение в том, что эта самая оборотная сторона никак не связана с великими достижениями греко-римского гения, что она может быть с легкостью отделена, а освобожденная от нее Античность – воспроизведена в любом месте и в любое время. Именно так смотреть на Античность как на систему идей и ценностей,

а значит и как на социальную и даже педагогическую технологию, позволяя опыт чтения назидательных писем античных философов и стихов античных поэтов. И Античность как социальная технология оказалась вполне совместимой с христианством, которое также послужило основой для создания социальной технологии. Гуманист дополнил священника в деле воспитания в членах общества важнейших социальных и моральных качеств, и это оказалось одним из главных достижений итальянского Возрождения.

Позднесоветский гуманизм и «социально-гуманитарные» технологии постсоветской России

В России позднесоветских лет и сразу же после распада СССР наблюдалось желание уйти от «красного проекта» с его утопическим целеполаганием и классовыми ценностями к ценностям гуманизма. Это желание во многом было инициировано получившими неожиданную свободу мысли и слова гуманитариями, такими как Д.С. Лихачев, А.Ф. Лосев, С.С. Аверинцев, Г.С. Померанц. Были предприняты определенные административные усилия, направленные, в частности, на гуманизацию и гуманитаризацию высшего образования, результатом чего стало даже десятилетие преподавания в высшей школе нового обязательного предмета – культурологии. Гуманизация и гуманитаризация всей системы образования были в те времена главным трендом формирования новой системы ценностей, соответствующей европейским традициям [Тайсина 2008]. Лишь на обновленном фундаменте можно было выстроить законодательство, свободное от большевистской целесообразности.

Спустя десятилетие культурологию в образовательном стандарте заменили другим обязательным предметом, название которого – «Концепции современного естествознания» – не должно вводить в заблуждение. Этот предмет также замышлялся скорее как культурологический. Его содержание в рекомендуемой министерством программе начиналось дидактической единицей «Естественнонаучная и гуманитарная культуры» и завершалось дидактической единицей «Путь к единой культуре». А находящиеся между ними остальные дидактические единицы должны были ознакомить студентов, прежде всего, конечно же, гуманитариев, которые тогда, как и сейчас, составляли несомненное большинство, с последними открытиями в области физики, химии, биологии и медицины [Шаповалов, Пржиленский 2009].

Освоение предмета велось на научно-популярном уровне и должно было обеспечить учащихся знаниями научной картины мира и сформировать у них целостную систему ценностей. И если первая культурология опиралась на историю культуры, то вторая – на современное естествознание. При этом роль теоретического фундамента и интерпретативной базы играла философия русского космизма в его современных интерпретациях, вроде глобального эволюционизма, синергетики и т.п. Судя по тому, что и «вторая» культурология столь же неожиданно исчезла из учебных планов, опыт формирования ценностей также был сочтен администраторами неудачным [Пржиленский, Пржиленская 2016].

Между тем, идея «естественнонаучной культурологии» также интересна, ибо в отличие от первой, непосредственно апеллирующей к опыту европейского гуманизма эпохи Возрождения, в ней можно увидеть поиски особого пути, отчасти сходного с классическим, отчасти альтернативного ему. На сей раз возрождать предлагалось не моральное совершенствование души через опыт изучения древних языков и чтения философских или поэтических текстов. Средством обретения системы ценностей выступал опыт архаичного отношения к окружающему миру, опыт единства человека с природой, характерный для аграрного общества. Естествознание также вызвало к жизни дух Античности, но это был дух античной пасторальной жизни, дух примитивного невыделения себя из мира природы. Философской основой такого миропонимания и мироощущения выступил глобальный эволюционизм, вобравший в себя идеи русского космизма, кибернетики, синергетики и экологии. Место философствующего филолога занимает философствующий биолог, физик, математик. Благоговение перед буквой уступает место благоговению перед живым организмом, числом, Космосом. «Основные идеи, понятия биологического эволюционизма давно стали достоянием общей культуры, используются в самых различных областях научного знания... Но что происходит при этом “окультуривании” с самим биологическим эволюционизмом, испытывает ли эволюционная биология обратное влияние, какое-то воздействие “отчужденных” от нее идей или продолжает идти своим сугубо естественнонаучным путем, ориентируясь лишь на внутренние проблемы своего развития?» [Карпинская 1994, 4].

Можно ли построить на этих основаниях новую этику? Конечно, да. Именно это и происходило в многочисленных публикациях

российских обществоведов. Но при этом функциональность данной этики и ее оснований оказалась довольно сомнительной: ее содержание можно преподавать на уроках, провозглашать на конференциях, комментировать в философских трактатах. Но из нее нельзя вывести никаких следствий, которые могли бы быть положены в основание государственной политики, законотворчества, правоприменения. Хотя попытки мыслить в этой парадигме не иссякают.

Космизм, глобальный эволюционизм и опыты естественнаучной интерпретации гуманизма:

в поисках новых оснований биоэтики

Одно из главных проблемных пространств современности, нуждающихся в интерпретации гуманизма и гуманитарных ценностей, – пространство биоэтики. Именно здесь, в условиях технологического прорыва, сделавшего геномные исследования областью активного вторжения в человеческую экзистенцию, потребность в этических регулятивах чрезвычайно сильна. И разумеется, философы ее удовлетворяют, адаптируя традиционные гуманитарные ценности к изменившимся контекстам их интерпретации. Находится ли в этих адаптациях место синергетике или глобальному эволюционизму? Может быть. Так, именно приверженностью идеалам космизма можно объяснить слова Сидоренко о том, что «человек, благодаря достижениям молекулярной биологии и геной инженерии, старается оспорить философский вывод о конечности его жизни. В мировоззренческом плане это означает новое понимание экзистенциальной свободы, связанное с возможностью выхода за четко очерченные природой границы индивидуальной жизни. Новейшие технологии, основу которых составляет геной инженерия, становятся основой практического осуществления ожиданий человека “обезвредить”, элиминировать “зародыш смерти” (Гегель), который несет в себе жизнь. И так, теоретически геной инженерия может быть основой реализации наиболее существенной метафизической потребности человеческого бытия – свободы неограниченного во времени и пространстве полноценного физического существования. И уже поэтому новейшая биотехнология в сущности своей нравственна» [Сидоренко 2005, 284].

Последние слова из приведенной цитаты не оставляют сомнения в том, что техника – сама себе наука, а наука – сама себе

философия. Если биотехнология в сущности своей нравственна, то и потребность в каком-либо дополнительном обосновании выглядит излишней. Между тем, активные проработки обоснования исследовательской и инновационно-технологической активности в области генома методами и средствами биоэтики ведутся, и в качестве интерпретативной базы привлекаются не идеалы космистов и даже не идеи глобального эволюционизма. Напротив, в основу кладутся гуманитарные ценности, интерпретированные европейскими философами исключительно в контексте опыта и социальных практик, восходящих своими корнями к позднесредневековому гуманизму, индивидуализму, историзму, критицизму, вере в уникальность человеческой личности. «Человек, – пишет П.А. Тищенко, – сам себе не дан, но лишь загадан. Ни природа, ни культура не предопределяют его существование как уникального существа. Они скорее определяют, накладывают пределы на то, что возможно или невозможно сделать... Доставшийся человеку при рождении геном не предопределяет его к тому, чтобы он стал музыкантом или баскетболистом, но лишь способствует или препятствует успеху» [Тищенко 2018, 18–19].

Конечно же, можно увидеть и в приведенной позиции продолжение идей саморазвития и самоорганизации природы, что, по моему мнению, будет абсолютно ошибочным. В том то и дело, что искать пути растворения индивидуального в глобальном – подход прямо противоположный идее, онтологии и, если угодно, идеологии уникальности. Да и в творениях ренессансных гуманистов, и в работах философов Нового времени легко можно обнаружить существенное влияние пантеизма, приводящее, в конечном итоге, к стоическому отождествлению свободы и разумности. Но дух и центральная идея европейского гуманизма – в прямо противоположном: мир природы подчиняется иным законам, нежели Царство Свободы. Вот почему глобальный эволюционизм не может быть соединен с гуманизмом и гуманитарными ценностями без существенного изменения как первого, так и второго. И никакие конвергентные технологии не обеспечат этого объединения без потери существа одного из этих конъюнктов.

Заключение

Какие социальные, политические или правовые институты можно модернизировать или хотя бы укрепить, исходя из веры в так пока и не открытые законы глобальной эволюции? Какая

синергетика опишет причины несостоявшейся самоорганизации российского общества? Вместо этого обществом, и в особенности, административно-властной элитой все более овладевают идеи консерватизма. Но консерватизм бессилён в тех областях, где необходимо обеспечивать модернизацию, развитие, изменение. А такие области есть, и среди них одна из самых актуальных – это область биоэтики, правовое регулирование которой существенно отстаёт от возможностей, открывающихся в последние годы благодаря стремительному развитию науки и техники. Геномные исследования заставляют совершенно иначе взглянуть не только на природу человека и даже не только на смысл его существования. Само понятие гуманизма и гуманитарных ценностей нуждается в серьёзном переосмыслении, как нуждается в переосмыслении и тот во многом случайный и непреднамеренный опыт, который лёг в основу античного и средневекового гуманизма. Такому переосмыслению должна предшествовать кропотливая работа с историческим материалом, которая позволит отделить случайное от необходимого, а также по-новому поставить вопросы о цивилизационной совместимости европейского гуманизма и ценностей той цивилизации, которая лежит в основе современного российского социума. В противном случае законы будут разрабатываться на одной ценностной основе, а в книгах, посвящённых этике и биоэтике, будут провозглашаться совсем другие идеи и истины.

Сегодня кажется, что глобальный эволюционизм утратил свое влияние на умы ученых и философов, ушел он и из сферы педагогики. Реформаторы от образования обрели иные ориентиры, более соответствующие месту и роли отечественной науки в современном мире, а также идеалам и ценностям консюмеризма. Уже никто всерьёз не пытается продолжать рассуждения о целях глобальной эволюции, искать точки бифуркации в развитии социума, строить научную картину мира, интегрирующую достижения различных наук в единый процесс. Сошли на нет устремления тех, кто надеялся с помощью умозрительного естествознания обосновать и внедрить в коллективное сознание систему гуманистических ценностей. Все реже можно услышать о единстве естественнонаучного и гуманитарного знания, да и то при этом будут употребляться совсем иные термины, вроде «гибридности», «междисциплинарности», задающие совершенно иные контексты обсуждения данной темы. Постсоветское медленно, но верно вытесняет позднесоветское, исключая возможность

использования естественнонаучной культурологии в качестве социальной технологии.

Между тем, кажется, что чем больше говорят о ценностях гуманизма, тем более проблематичной представляется их интерпретация применительно к реалиям современности. Пережить встречу с новыми социальными практиками, формирующимися вслед за техническими инновациями, и не растерять при этом систему ценностей или, по крайней мере, не утратить веру в их релевантность оказывается задачей не из легких. Создается впечатление, что логика адаптации оставляет всего одну единственную ценность, полностью совпадающую с одной единственной целью. И эта цель – выживание. Но выживание не может быть ни целью, ни ценностью на сколько-нибудь длительном промежутке времени. За периодом адаптации всегда должен следовать период, когда вопрос о ценностях вновь становится актуальным. И, конечно же, эти ценности с неизбежностью должны быть отделены от технологий. Но все же не могут не возникать вопросы вроде вопроса о том, можно ли сформировать в российском обществе ценности гуманизма без многовековой традиции заучивания классических латинских и древнегреческих текстов, незаметно перешедшей в традицию воспитания нравственности. Без определенным образом сформировавшегося школьного и университетского «двуязычия», без апелляции к исчезнувшей культуре, «археологические раскопки» которой вскрывают все новые и новые смыслы, переданные по наследству в зашифрованном виде. Вопрос остается открытым.

Однако от ответа на этот вопрос зависит и направление поиска ценностных оснований жизни современного общества. В той или иной степени, от ценностной ориентации ставится в зависимость способность общества организовать правовые регуляции деятельности различных его подсистем. Сегодня как никогда актуальны проблемы разработки правовых решений, регулирующих различные области развития науки. Особую тревогу вызывают сегодня сферы геномной инженерии и геномных исследований, но принятие тех или иных законодательных актов не может не опираться на понимание генетических основ самой системы ценностей и ее интерпретацию в современных условиях.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Зенкин 1998 – *Зенкин С.Н.* Послесловие переводчика // *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 281–286.

В.И. ПРЖИЛЕНСКИЙ. Гуманизм, гуманитарные ценности и поиски оснований...

Карпинская 1994 – *Карпинская Р.С.* Глобальный эволюционизм и науки о жизни // Глобальный эволюционизм (Филос. анализ). – М., 1994.

Лаза 2012 – *Лаза В.Д.* Религиозные ценности в условиях социальных трансформаций // Теория и практика общественного развития. 2012. № 9. С. 24–27.

Лосев 1978 – *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1978.

Марков 2000 – *Марков Б.В.* Ницше и гуманизм // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. 2000. № 3. С. 3–12.

Пржиленская 2012 – *Пржиленская И.Б.* Преобразование социального жизненного мира россиян: от герметизации и колонизации к адаптации // Философские науки. 2012. № 4. С. 79–91.

Пржиленская 2016 – *Пржиленская И.Б.* Жизненный мир и целевые установки российских студентов // Ценности и смыслы. 2016. № 4 (44). С. 22–29.

Пржиленский 2014 – *Пржиленский В.И.* Возможна ли техническая наука об обществе? // Философские науки. 2014. № 10. С. 9–19.

Пржиленский, Огородников 2016 – *Пржиленский В.И., Огородников А.Ю.* Аксиологические основания социального инжиниринга: перспективы поэтапной модернизации современного российского общества // Социологические исследования. 2016. № 4. С. 65–74.

Пржиленский, Пржиленская 2016 – *Пржиленский В.И., Пржиленская И.Б.* Теоретическое знание в структуре и содержании образовательных практик // Философские науки. 2016. № 2. С. 36–44.

Сергодеева, Монастырская 2017 – *Сергодеева Е.А., Монастырская Н.И.* Индивидуализация vs массовизация: парадоксы современного общества // Общество: философия, история, культура. 2017. № 8. С. 22–25.

Сидоренко 2005 – *Сидоренко Л.И.* Методологическое измерение этоса постнеклассического биологического исследования // Философия науки. Вып. 11: Этос науки на рубеже веков. – М.: ИФ РАН, 2005. С. 280–288.

Тайсина 2008 – *Тайсина Э.А.* Две модели гуманитаризации образования на примере Казанского государственного энергетического университета // Вестник экономики, права и социологии. 2008. № 4. С. 111–115.

Тайсина 2004 – *Тайсина Э.А.* Комментарий Боэция к Порфирию и его роль в истории логики и философии // Вестник Казанского государственного педагогического университета. 2004. № 3. С. 52–60.

Тайсина 2012 – *Тайсина Э.А.* Язык не бывает нейтральным // Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2012. Т. 154. № 6. С. 131–142.

Тищенко 2018 – *Тищенко П.С.* Конструирование человека как гуманистический проект современной эпохи // Наука и инновации. 2018. Т. 4. № 183. С. 16–21.

Тульчинский 2010 – *Тульчинский Г.Л.* Сдвиг гуманитарной парадигмы, трансцендентальный субъект и постчеловеческая персонология // *Методология и история психологии*. 2010. Том 5. Выпуск 1. С. 32–52.

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.

Честертон 2016 – *Честертон Г.К.* Святой Франциск Ассизский. – М.: Директ-Медиа, 2016.

Шаповалов, Пржиленский – *Шаповалов В.А., Пржиленский В.И.* Две культуры знания в истории науки и общества: онтологические предпосылки и методологические следствия // *Вопросы истории естествознания и техники*. 2009. Т. 30. № 1. С. 3–16.

Ihde 1990 – *Ihde D.* Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth. – Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Lamont 1997 – *Lamont C.* The Philosophy of Humanism. Eighth Edition. – Amherst, NY: Humanist Press.

Przhilenskiy 2015 – *Przhilenskiy V.I.* On the Modernization of Humanism // *Dialogue and Universalism*. 2015. No. 2. P. 133–143.

REFERENCES

Chesterton G. (2016) *St. Francis of Assisi*. Moscow: Direct Media (Russian translation).

Heidegger M. (1993) *Time and Being: Articles and speeches*. Moscow: Respublika (in Russian).

Ihde D. (1990) *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*. Bloomington: Indiana University Press.

Karpinskaya R.S. (1994) Global Evolutionism and Life Sciences. In: *Global Evolutionism: A Philosophical Analysis*. Moscow (in Russian).

Lamont C. (1998) *The Philosophy of Humanism* (8th ed.). Amherst, NY: Humanist Press.

Laza V.D. (2012) Religious Values under the Conditions of Social Transformations. *Theory and Practice of Social Development*. 2012. No. 9, pp. 24–27 (in Russian).

Losev A.F. (1978) *Aesthetics of the Renaissance*. Moscow: Mysl (in Russian).

Markov B.V. (2000) Nietzsche and Humanism. *Bulletin of St. Petersburg University*. Series 6. 2000. No. 3, pp. 3–12 (in Russian).

Przhilenskaya I.B. (2012) Transformation of the Social Life World of Russians: From Sealing and Colonization to Adaptation. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2012. No. 4, pp. 79–91 (in Russian).

Przhilenskaya I.B. (2016) The Life World and the Goals of Russian Students. *Tsennosti i smysly = Values and meanings*. 2016. No. 4, pp. 22–29 (in Russian).

Przhilensky V.I. (2014) Is Technical Science about Society Possible? *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2014. No. 10, pp. 9–19 (in Russian).

Przhilenskiy V.I. (2015) On the Modernization of Humanism. *Dialogue and Universalism*. 2015. No 2, pp. 133–143.

Przhilensky V.I., Ogorodnikov A.Yu. (2016) Axiological Foundations of Social Engineering: Prospects for the Phased Modernization of Modern Russian Society. *Sotsis = Sociological Studies*. 2016. No. 4, pp. 65–74 (in Russian).

Przhilensky V.I. & Przhilenskaya I.B. (2016) Theoretical knowledge in the structure and content of educational practices. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2016. No. 2, pp. 36–44 (in Russian).

Sergodeeva E.A. & Monastyrskaya N.I. (2017) Individualization vs Massivization: The Paradoxes of Modern Society. *Society: Philosophy, History, Culture*. 2017. No. 8, pp. 22–25 (in Russian).

Shapovalov V.A. & Przhilensky V.I. (2009) Two Cultures of Knowledge in the History of Science and Society: Ontological Prerequisites and Methodological Consequences. *Issues of the History of Natural Science and Technology*. Vol. 30. No. 1, pp. 3–16 (in Russian).

Sidorenko L.I. (2005) Methodological Measurement of the Ethos of Post-Non-Classical Biological Research. In: *Philosophy of Science. Issue 11: Ethos of science at the turn of the century* (pp. 280–288). Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (in Russian).

Tajsina E.A. (2004) Boethius' Commentary on Porphyry and Its Role in the History of Logic and Philosophy. *Bulletin of the Kazan State Pedagogical University*. 2004. No. 3, pp. 52–60 (in Russian).

Tajsina E.A. (2008) Two models of Humanitarization of Education on the Example of Kazan State Energy University. *Bulletin of Economics, Law and Sociology*. 2008. No. 4, pp. 111–115 (in Russian).

Tajsina E.A. (2012) A Language is Never Neutral. *Uchenye zapiski Kazanskogo Universiteta*. Series: Humanities. Vol. 154. No. 6, pp. 131–142 (in Russian).

Tishchenko P.S. (2018) Designing a Person as a Humanistic Project of the Modern Era. *Science and Innovations*. Vol. 4. No. 183, pp. 16–21 (in Russian).

Tulchinsky G.L. (2010) Shift of the Humanitarian Paradigm, Transcendental Subject and Posthuman Personology. *Metodologiya i istoriya psi-khologii = Methodology and History of Psychology*. Vol. 5. Issue 1, pp. 32–52 (in Russian).

Zenkin S. (1998) Afterword of the Translator. In: Deleuze J., Guattari F. *What is philosophy?* (pp. 281–286). Moscow: Institute of Experimental Sociology Publ., Saint Petersburg: Aletheia.

Цифровизованный гуманизм**Г.Л. Тульчинский**Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-28-43

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Гуманитарная мысль еще не сталкивалась с такими вызовами, как в наши дни. Если биотехнологии намечают перспективы «постчеловеческой» персонологии, то цифровизация и роботизация практически всех сфер социальной практики выводят на первый план идею гомодицеи – оправдания необходимости существования человека. В статье анализируются четыре блока вызовов гуманитарному знанию: (1) достижения медицины, протезирования, трансплантологии и генной инженерии, наметившие отделение вменяемого субъекта от традиционной антропоморфности («постчеловеческая» персонология); (2) исследования нейрофизиологии мозга, выдвинувшие новые аргументы против свободы воли; (3) издержки непродуманной пропаганды прав человека; (4) цифровизация практически всех социально-культурных практик – от экономики и военного дела до образования и функционирования власти. Именно цифровизация пронизывает все эти «поля проблематизации», задавая их общую концептуальную и технологическую платформу. В этой связи встает вопрос о гуманитарной экспертизе современных технологий и реализуемых с их помощью проектов образования, коммуникации, управления. Речь идет об экспертизе не только последствий, процесса или даже возможности реализации таких проектов, но и самой их необходимости. Важны критерии и нацеленность такой экспертизы. Очевидно, что она не может быть направлена только на сохранение биологического вида *homo sapiens* и условий его выживания. В ситуации, когда ставятся под сомнение свобода и свобода воли, возникает парадоксальный выбор: что важнее – *homo* или *sapiens*? Настала пора четко различить понятия гуманизма и гуманитарности, включив в последнюю и постчеловеческую персонологию. Если гуманитарность – персонология свободного духа, то гуманизму, похоже, место рядом с экономизмом и национализмом – формами ограниченной гуманитарности. Этот широкий спектр проблем требует осмысления не только их содержания, но самой мето-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-511-00018.

дологии гуманитарных наук, их перспектив позиционирования в современном социуме.

Ключевые слова: гуманизм, гуманитарность, ответственность, свобода, цифровизация, цифровые технологии.

Тутьчинский Григорий Львович – Заслуженный деятель науки России, доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета и Национального Исследовательского университета «Высшая школа экономики» – Санкт-Петербургский филиал.

gtul@mail.ru

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

Цитирование: *Тутьчинский Г.Л.* (2018) Цифровизованный гуманизм // Философские науки. 2018. № 11. С. 28–43.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-28-43

Digitized Humanism*

G.L. Tulchinskii

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-28-43

Original research paper

Summary

The humanitarian thought did not encounter such challenges that we face today. Biotechnologies outline the perspectives of “posthuman” personology, while digitalization and robotization of almost all spheres of social practice bring to the fore the idea of homodicy – justifying the need for human existence. The article analyzes four blocks of challenges to humanitarian knowledge: (1) achievements in medicine, prosthetics, transplantology and genetic engineering, which outlined the separation of a sentient subject from traditional anthropomorphism (“posthuman” personology); (2) studies of the brain neurophysiology, which advanced new arguments against free will; (3) costs of ill-considered propaganda of human rights; (4) digitization of almost all socio-cultural practices – from economics and military affairs to the formation and functioning of authority. Digitalization permeates all these “problematization fields,” setting their common conceptual and technological platform. In this regard, the question arises of the humanitarian expertise of modern technologies and the projects of education, communi-

*The reported study was funded by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR) according to the research project no. 18-511-00018.

cation and management, which implemented with their help. That expertise deals with not only the consequences, progress or even the possibility of implementing such projects, but also with their necessity. The focus and criteria of such expertise are important. Obviously, it cannot be directed only at the preservation of the biological species of homo sapiens and the conditions of its survival. Paradoxical choice arises in a situation where freedom and free will are questioned: which is more important – homo or sapiens? It is time for a clear distinction between the concepts of humanism and humanitarianism, including in the latter the posthuman personology. If humanitarianism is a personology of free spirit, then humanism seems to have a place next to economism and nationalism as forms of confined humanitarianism. This wide range of problems requires comprehension not only of their content but also of the methodology of the humanities and of the prospects of the humanities in modern society.

Keywords: digitalization, digital technologies, freedom, humanism, humanities, responsibility.

Grigorii Tulchinskii – D.Sc. in Philosophy, Honored Scientist of Russia, Professor, Saint Petersburg State University; National Research University *Higher School of Economics* – Saint Petersburg branch.

gtul@mail.ru

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

Citation: Tulchinskii G.L. (2018) Digitized Humanism. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 11, pp. 28–43.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-28-43

Введение

Ранее неоднократно, в том числе и на страницах «Философских наук», нам доводилось принимать участие в обсуждении перспектив гуманитарного знания, его востребованности и позиционирования в современном информационном обществе массового потребления. Действительно, экспансия естественных и точных наук, на первый взгляд, снижает значение и востребованность гуманитарных наук. Однако, как представляется, многое зависит от переосмысления самими гуманитариями своего места в науке, образовании, да и социальной жизни в целом.

Налицо сложившаяся противоречивость современной социально-культурной ситуации. С одной стороны – нарастающая тенденция акцентуации социального опыта на роли личности как источника, средства и результата реализации этого опыта. Этот сдвиг фокусировки внимания от представлений о сущем к спо-

собам познания, а затем – к ценностно-нормативным установкам, определяющим эти способы, и наконец – к носителю этих установок, социализированной личности, прослеживается в науке и искусстве, технологических разработках и философии. С другой стороны, накапливалась и постепенно накопилась критическая масса нового опыта, в котором достижения научно-технического прогресса, динамика реального рынка труда, практики образования становятся все более остро воспринимаемым вызовом не только гуманитарному знанию и профессиональной, даже жизненной компетентности, но просто экзистенциальным вызовом человеку, как существу, наделенному разумом, плоды которого оборачиваются против их создателя.

Вызовы эти, несмотря на то, что проявлялись они в разных сферах общественной жизни и были связаны с различными практиками, объединяет именно проблематизация гуманитарности, резко меняющая смысловую картину мира.

Обозначим четыре блока таких проблем – в порядке их вхождения в пространство публичного обсуждения: (1) достижения медицины, протезирования, трансплантологии и генной инженерии, наметившие отделение вменяемого субъекта от традиционной антропоморфности («постчеловеческая» персонология); (2) исследования нейрофизиологии мозга, выдвинувшие новые аргументы против свободы воли; (3) издержки непродуманной пропаганды прав человека; (4) цифровизация практически всех социально-культурных практик – от экономики и военного дела до образования и функционирования власти. Именно цифровизация пронизывает все эти «поля проблематизации», задавая их общую концептуальную и технологическую платформу.

Неантропоморфная (постчеловеческая) персонология

Пластические операции, трансплантации органов, протезирование предоставили человеку широчайшие возможности: тело из «темницы души» на глазах превратилось в аналог одежды. Его можно не только украшать, но и совершенствовать, менять – вплоть до смены пола. Не все общества эту практику одобряют, фактически лишая личность свободы гендерного самоопределения. А программирование рождения детей с определенными генетическими характеристиками создает предпосылки закрепления разрывов в социальном статусе уже на генетическом уровне.

Зачатие *in vitro* с использованием банков яйцеклеток и спермы, клонирование, другие возможности генной инженерии порождают все большую неоднозначность традиционных правовых, этических и религиозных представлений. Так, с христианской точки зрения в практике клонирования человек претендует на роль Творца. Человеком ли будет клон? Если так, то кто будет считаться его родителями? А если нет, то будет ли преступлением его убийство? Будет ли клонированный человек иметь статус человека? Поэтому, вслед за осуждением клонирования человека большинством религиозных конфессий, Парламентская Ассамблея Совета Европы запретила практику создания человеческой особи, идентичной другой – живой или мертвой. Но, например, в рамках индуистских (как и буддистских) представлений, такие запреты оснований не имеют.

Не менее острые дискуссии вызвала практика выращивания органов и живых тканей из стволовых клеток, полученных из специально выращенных эмбрионов. Римско-католическая церковь объявила морально неприемлемыми любые манипуляции с живыми человеческими эмбрионами. Правительство США отказалось от финансовой поддержки таких исследований. Главный аргумент этих запретов чисто этико-персоналогический – оценка таких практик как бесчеловечного обращения с людьми, вплоть до убийства. Но являются ли используемые эмбрионы личностями, распространяются ли на них этические и правовые нормы? И если в запрете доразвивать до рождения клонированные эмбрионы они объявляются тождественными человеку-донору, то почему в использовании в качестве биоматериала они приобретают самоценную индивидуальность? Морально-правовая персонафикация сталкивается здесь с противоречием. Не говоря уже об отправляемых на помойку ежегодно сотнях тысяч живых человеческих эмбрионов, являющихся материалом для лечения некоторых форм бесплодия. Это «отходы», или «биоматериал» для спасения других жизней или жертвы бесчеловечных технологий?

На этом фоне в политическую проблему превратился аборт – практика, еще в середине XX в. рассматривавшаяся как проявление свободного волеизъявления потенциальной матери, как тест либералистско-феминистской морали. Теперь морально-правовая квалификация прерывания беременности оказалась связанной с вопросом, на какой стадии (недель или даже дней) развития плода он может считаться человеческим индивидом, что раскололо

лагерь либералов: одни продолжают отдавать преимущество праву женщины на самоопределение, другие отдают приоритет защите права эмбрионов на жизнь. А радикалы покушаются на жизнь врачей, практикующих аборт.

Не менее острые проблемы породили и достижения фармакологии. Общедоступны препараты, позволяющие корректировать поведение. Тем самым излишне бойкому школьнику можно просто дать лекарство. Родители, педагоги, да и он сам освобождаются от ответственности, заботы о воспитании самодисциплины. Место педагогического таланта, заботы и внимания, работы ума и души занимают визит к врачу и оплата рецепта риталина.

Существо проблем в приведенных выше примерах не просто этическое – речь идет о вменяемом субъекте морали и права, идентификация которого в европейской традиции совпадает с проявлениями свободы воли, самосознания. Эти проявления связываются с личностью, а границы свободы и ответственности – с границами кожно-волосаного покрова человеческого индивида. Но сегодня – где и когда личность? Психологи, даже педагоги и уже юристы, сходятся в признании пренатальной (внутриутробной) стадии развития личности. Поневоле вспоминается ленинская соратница О. Лепешинская, ставшая в советское время известным биологом и занимавшаяся воспитанием зиготы. Шутки шутками, но складывается впечатление, что еще немного и можно будет говорить о презиготной стадии развития личности, от чего уже рукой подать до представлений о карме.

Границы свободы и ответственности утрачивают ясность и четкость, которую они приобрели в Новое и Новейшее время. Вменяемое «Я» становится некоей «точкой сборки» свободы и самосознания (почти буквально – воплощенным «трансцендентальным субъектом» Э. Гуссерля). И тут его подстерегают другие вызовы.

Каузальность против самосознания

Экспансия science на сферу humanities продолжилась в наши дни на материале изучения мозга, искусственного интеллекта, которое дало новые аргументы для отрицания свободы и свободы воли или, как минимум, их производности. Как показывает уже целый корпус исследований, данные электрохимической активности мозга позволяют предсказывать произвольные действия человека до того, как он сам осознает свое намерение

это действие совершить [Libet 1985; Haggard 2008; Trevena, Miller 2009; Wegner 2002]. Этот зазор между нейрохимической активацией и осознанием мотива открывает возможность внешнего воздействия, неосознаваемой личностью манипуляции ее поведением: электрическая стимуляция премоторной области коры головного мозга вызывает у человека осознанное намерение к совершению определенного действия и даже его осуществление.

Тем самым традиционная философская проблема о соотношении каузальности и свободы воли предстает в модифицированной формулировке Б. Спинозы, считавшего, что человеческие существа, в силу каузальной детерминированности сущего, лишены свободы воли, необходимой для моральной ответственности [Спиноза 2012]. Если до XVIII столетия споры о свободе и свободе воли были связаны с теодицеей – как и зачем Всесильный, Всезнающий и Всемогущий допускает свободу выбора, то в позапрошлом веке этот вопрос переместился в контекст причинно-следственных отношений и связей явлений. Действительно, свободны ли мы, если все предопределено, не важно – Божественной волей или природной каузальностью? И какая может быть в этом случае ответственность за поступки?

Жесткий детерминизм редуцирует обращение с людьми к обращению с прочими объектами живой и неживой природы. А если все происходящее – следствие каузальности, то нет никаких оснований для некоей самосознающей «самости», а значит – для права, морали, воспитания, в основе которых, как уже говорилось, лежит «презумпция» ответственности за свободные решения. Поэтому или «об этом лучше никому не рассказывать, иначе обществу конец» [Smilansky 2000], или требуется пересмотреть право и мораль в направлении их более гуманного отношения к девиациям, ошибкам и промахам [Pereboom 2001], что тоже буквально в духе спинозистской максимы: не плакать и не смеяться, но понимать.

Парадокс ситуации состоит в том, что свобода – главная идея и ценность либерализма, мировоззрения, связанного с развитием науки и позитивизма, – оспаривается именно позитивистски ориентированной наукой. По крайней мере, можно согласиться, что либертарианству, восходящему к дуализму Р. Декарта и юмовским ограничениям познания причинности, все труднее найти «домик для души и свободы» [Мишура 2016, 53–54].

Права человека: перспектива институционального склероза

За последние три года открылся еще один портал вызова свободе – и опять-таки в традиционном концептуальном и правовом поле, считавшемся вотчиной либерализма. А наиболее ярко этот вызов проявился в центре производства смысловой картины мира постиндустриального общества массового потребления – в Голливуде. Речь идет о лавине обвинений в харассменте, иногда с давностью в несколько десятилетий. Разумеется, это безобразии практиковалось и практикуется не только на «фабрике грез» – существование этого «социального лифта» в театре, офис-менеджменте хорошо известно. Думается, что нынешний всплеск обвинений, признаний, судебных исков обусловлен не только и даже не столько торжеством идей феминизма.

В семье знакомых, ожидавшей второго ребенка, восьмилетний первенец заявил своим родителям, что рождение второго ребенка нарушит его права, и пояснил, что поскольку родители с ним не советовались, постольку это их личный проект, и чтобы они не рассчитывали на его помощь. Многих в свое время заставило вздрогнуть обращение ожидающих ребенка слепых супругов к врачам с настоятельной просьбой обеспечить слепоту их будущего ребенка, чтобы гарантировать их и его право на сохранение и продолжение культуры, о которой зрячие не имеют представления.

Эти вроде бы совершенно разные случаи объединяет обида, ресентимент по поводу ущемления прав. Борьба за права человека, провозглашенные в великом документе – Декларации прав человека, – грандиозный цивилизационный процесс. Создание института уполномоченных по правам человека (омбудсменов) – одно из достижений на этом пути. В России практически в каждом регионе созданы офисы омбудсменов. Более того, созданы институты уполномоченных по правам детей, уполномоченных по правам малого и среднего бизнеса, уполномоченных по правам студентов. Активно обсуждается создание института по защите прав животных. И похоже, круг таких уполномоченных имеет тенденцию к расширению. Зато любой чинуша может послать пострадавшего к... уполномоченному по соответствующим правам. Короче говоря, на глазах полезное дело превращается в нечто странное и не очень понятное – а зачем тогда государство, общественные организации?

Плохо продуманная пропаганда прав человека, похоже, оборачивается не только «институциональным склерозом» [Olson 1971], но и очевидным дисбалансом прав и ответственности.

И вот тут мы подходим к самому главному – общему знаменателю и основанию обозначенных вызовов.

Цифровизация коммуникации: «лайкать и банить»

Упомянутый выше «институциональный склероз» закрепляется в современных практиках коммуникации. Возрастающие обилие и скорость трансляции информации, ситуация открытого доступа и постоянной включенности в коммуникацию превышают человеческие возможности, вынуждают фильтровать информацию, упрощать ее, доверяя верификацию неким лидерам мнений. В социальных сетях формируются сообщества, участники которых ставят друг другу «лайки», отторгая всякое другое мнение. Люди привыкают «лайкать и банить». У них нет ни времени, ни уже и навыков слушать и читать другую точку зрения, а также аргументированно обосновывать и отстаивать свою. Складывающаяся практика «лайкать и банить» отучает от «длинных мыслей», от обсуждения, диалога, даже просто допущения иных точек зрения. Это видно и по ТВ, где аналитика давно уже признана «неформатной», а «ток»-шоу сводятся к выкрикиванию своей позиции и оскорблениям, агрессивной ругани в адрес оппонентов.

Американская профессура жалуется, что студенты в университетах не хотят слушать преподавателей с какой-то позицией, которая студентам не нравится. Если они на занятиях слышат другое мнение, они предпринимают усилия по отстранению этого преподавателя. И это при том, что университеты традиционно считались вотчиной либерализма, а навыки диалога и публичного обсуждения, аргументации – основой обучения и школой либеральной демократии.

«Лайкать и банить» не единомыслие. Это – единомыслие. Никаких обсуждений. Только лозунг и прямое действие. Никаких нарративов – торжество перформативности. Не обсуждение, а осуждение (или одобрение). До боли в сердце знакомая практика социальной коммуникации.

Но если в тоталитарных обществах практика «лозунга и прямого действия» подкреплялась и дополнялась прямым насилием и запугиванием, то теперь агрессии и насилию off line предшествует упрощение и агрессия on line. Более того, как показывают исследования мозговой активности, при работе с экранами, даже с клавиатурой, активируются только зрительные центры. Префронтальные зоны лобных долей мозга практически не активируются,

а именно они отвечают за память (=сознание), речь, аргументацию. Практика «лайкать и банить», реализуемая нажатием опций, не требует наррации, без которой память не формируется и не реализуется. Ее место занимает «ага-узнавание» в сочетании с эмоцией «наш – не наш», «опасно – не опасно». Человек как носитель сознания, в отличие от животного, просто сканирующего реальность и являющегося ее частью, обладает способностью «заглядывать за экран», а также опытом объяснения имманентного с помощью трансцендентного (мифов, теоретических конструктов и т.п.), но сейчас он все более и более удовлетворяется сканированием готовых образов. Возникает отчетливая перспектива «новой животности», о которой по другому поводу писал Дж. Агамбен. Не случайно падает статистика выдачи патентов в США, как и статистика IQ.

Цифровизация и проблема гуманитарной экспертизы

Цифровизация – суть разработки и применения технологий, использующих идеи дискретности, вычислимости, программируемости, алгоритмичности. В ней выражается сущность современной цивилизации, цифровизация пронизывает ее во всех проявлениях: в компьютерах и коммуникации, образовании и биотехнологиях, нанотехнологии и астрофизике, экспертных системах и интернете вещей (IoT), беспилотных автомобилях и «умных городах».

Разработка и реализация таких систем радикально меняют весь образ жизни: экономику, занятость, коммуникации, образование, практики общения, чтения, письма, личную жизнь. Интеграция цифровых технологий с упоминавшимися выше биотехнологиями, нейропсихологией, медициной, коммуникацией усиливает в разы вызовы привычным представлениям о занятости, досуге, авторском праве, интеллектуальной собственности. Криптовалюты и блокчейн у нас на глазах изменили финансовую систему. Роботизация в сочетании с информационно-коммуникативными технологиями освобождает миллионы рабочих мест. Блокчейн претендует на замену экспертизы, нотариата, а то и правоприменения. Под вопросом традиционные форматы образования. Применение дополненной реальности в формате 3.0 раскрыло новые возможности в науке, искусстве, туризме. Социальные сети дали невиданные ранее возможности самовыражения и социального позиционирования.

Все это, с одной стороны, делает жизнь все более комфортной. Современное «сетевое информационное постиндустриальное общество массового потребления» буквально воплощает великий проект гуманизма Просвещения с его лозунгами «Все во имя человека!», «Все на благо человека!», «Человек есть мера всех вещей!». И мы знаем этого человека – это каждый из нас. Технологически может быть удовлетворена и даже стимулирована любая потребность. Сегментация некоторых рынков достигает индивида: тюнинг автомобиля, архитектура программного обеспечения, фэшн – все предельно индивидуализируется.

С другой стороны, нарастают разделенность, манипулирование, новые неравенства, недоверие, контроль, тревожность, страхи, нетерпимость, а то и агрессия, чреватые напряжением и конфликтностью. Обилие информации оборачивается ее фильтрацией, прозрачность – нежелательной доступностью.

Усугубляют ситуацию маркетинговые практики *nudge* (подталкивания) с использованием больших данных (*big data*) и *IoT*, когда маркетинговые программы оказываются знающими нас лучше, чем мы сами. Разумеется, эти технологии основываются на объективистской «фундаментальной ошибке атрибуции» (отождествлении мотивации и реальных действий): факт, что я зашел в магазин сантехники, не означает, что мне постоянно нужна сантехника. Но накопление больших данных о каждом из нас снижает вероятность ошибки.

Многие и неоднократно обращали внимание на то, что современное общество утратило образ будущего – даже место научной фантастики заняло фэнтези с его средневековой стилистикой. В искусстве царит маньеризм с фрактализацией прошлого: сериальность, сиквелы, приквелы, пародии... Похоже, это общество боится будущего – хотя бы потому, что боится потерять настоящее. Примером может служить разгорающаяся дискуссия о вхождении человечества в формат сингулярности, постчеловечности и т.п.

Акцент в трактовке знаменитого вопроса, выраженного Раскольниковым в «Преступлении и наказании» Ф.М. Достоевского, – «Тварь ли я дрожащая или право имею?» – сместился с претензии «право иметь» (в том числе – на насилие, вплоть до убийства) на «тварь дрожащую», безвольно претерпевающую зависимость. Может ли человек «поступить иначе», «жить по своей глупой

воле)? Вопрос этот приобрел неожиданную практическую актуальность в перспективе роботизации и развития интернета вещей, порождающих массовое сокращение занятости и перспективу «безусловного базового дохода».

Аларм, тревожные и даже панические настроения, хорроризация широко представлены в медиа, социальных сетях, звучат на научных конференциях. Политика все больше сводится к обеспечению безопасности – не только военной, антитеррористической, но и информационной, сырьевой, медицинской и т.п. Гиперпедалирование темы безопасности (не только «пакет Яровой» и не только в России) дает исключительные возможности для контроля, к которому сводится реализация справедливости. В своих последних публикациях, опираясь на свежие данные World Value Survey, Р. Инглхарт пишет [Инглхарт 2018, 334] о развороте тренда человеческого развития в «развитых странах»: от вектора к свободе на вектор к безопасности с соответствующей динамикой нормотворчества.

Такой гуманизм в конечном счете ничем не лучше техницизма. Обе версии на практике оборачиваются воплощением в жизнь сюжетов тоталитарных антиутопий в духе оруэлловского Большого Брата или «Шоу Трумана». Это – во-первых. А во-вторых, такой объективизм и радикальная каузальность смыкаются с практиками в духе New Age, направленными на «расширение сознания», отказа от самости, «цепляния» за идентичность. Крайний объективизм и крайний субъективизм трактовок самосознания «от третьего лица» и «от первого лица» – сходятся. Путь к счастью в обоих случаях – полная деперсонализация, элиминации субъекта самосознания и ответственности.

В этой связи неоднократно поднимался и поднимается вопрос о гуманитарной экспертизе современных технологий и реализуемых с их помощью проектов образования, коммуникации, управления. Причем экспертизе не только последствий или также хода, или даже возможности реализации таких проектов, но и самой их необходимости. Важность экспертизы понятна, но каковы ее критерии? В ситуации, когда ставятся под сомнение свобода и свобода воли, – на что может быть направлена гуманитарная экспертиза? Неужели только на сохранение биологического вида *homo sapiens* и условий его выживания? Номо нужны ограничения и гарантии от *sapiens*? «Галапагосы» К. Воннегута – пророческий текст?

Шаг вперед – два шага назад: первичность ответственности, или свобода как эпифеномен культуры

Думается, «домик» для души и свободы все-таки сохраняется. Разумеется, все ментальные процессы и состояния, конечно же, реализуются в мозговом субстрате. По состоянию современных данных мотивы представимы в виде нейронных сетей, формирование которых детерминировано опытом, включением в социальные практики. Повторение опыта закрепляет сети, организуя память, чему способствует и формирование миелиновой оболочки нервных волокон. И тогда свобода воли оказывается связанной с социализацией личности. Дело не в свободе воли, а в факторах формирования ее носителя и актора. И это уже общеизвестный эмпирический факт: сознание («чувствилище свободы») обретается только в обществе, в результате коммуникации – «загрузки», «инсталляции», «вращивания» [Выготский 1999] программ социально-культурного опыта.

Воспитание и образование, поощрение и наказание, связанные с ними запреты, убеждения, принуждения, подражания – вся система социализации – вырывает нас из причинно-следственных связей, перекручивая и замыкая их, как в ленте Мебиуса, на нас самих, превращая нас в *causa sui*. Это не чашка упала и разбилась – это ты сделал. Мог уронить, мог не уронить – уронил. Ты. И это принципиально важно: «другие» грузят нас ответственностью, вменяя вменяемость. Свобода – результат вменения ответственности.

Изначальная связь свободы и ответственности хорошо известна, их границы совпадают, как две стороны одного листа бумаги: там, где человек свободен, за то он и ответствен, и наоборот – ответствен он только там и за то, относительно чего он свободен. Но, если бы был возможен спор Н.А. Бердяева, утверждавшего первичность свободы, и М.М. Бахтина, утверждавшего первичность ответственности, прав М.М. Бахтин [Бахтин 1986]. Свобода – в любой ипостаси – как «от первого лица» (в личностно-персонологической феноменологии), так и «от третьего лица» (в нормативно-ценностной социальности), является эпифеноменом культуры, как условия и механизма социо- и персоно-генеза [Тульчинский 2006]. Однако этот эпифеномен, будучи закрепленным в памяти, отличает человека от животного, давая возможность выйти в другое измерение, трансцендировать в иное, наделяя способностью действовать «вопреки» миру. Свобода не столько познанная необходимость (как вслед за Б. Спинозой утверждал Ф. Энгельс), сколько осознанная возможность.

Осваивая социально-культурный опыт, человек становится способным, подобно хоббиту Бильбо Бэггинсу из фэнтези Д. Толкиена, совершить путешествие «туда и обратно». Туда – из мира сущего в трансцендентный мир сверхреального возможного. И обратно – из мира возможного в мир сущего.

Сознание, разум вторичны по отношению к ответственности, выражая меру ее осознания. А значит – и меру свободы – одного из проявлений сознания, открываемого только в нем и с его помощью. Чем в большей степени личность интеллектуально развита, чем шире горизонт ее знаний, тем в большей степени она осознает возможные последствия своих действий и поступков. Но «исходная ответственность» есть не следствие свободного выбора [Кейн 2016, 109], а предопределяет его. При этом важна мысль о личности как «незавершенном персонаже», развивающемся в прохождении жизненных ситуаций, развилок выбора [Кейн 2016, 125]. Если научное знание выражается в нарративах, то причинный детерминизм science и свобода воли humanities – нарративы разных уровней [Тульчинский 2017].

Тогда получается, что, делая «шаг вперед – два шага назад», уступая экспансии science, гуманитарность сохраняет «домик» души и свободы. Это именно человеческое измерение бытия. А детерминизм не исключает возможности свободного решения. Более того, знание причин явлений открывает возможности конструктивной деятельности, выбора способа действия, принятия решения, наконец – творчества. Детерминизм, знание каузальности просто необходимы – как для простой ориентации, так и для реализации замыслов.

Вместо заключения: несколько промежуточных выводов

(1) Главная особенность современной ситуации не просто в необходимости выработки нового концептуального аппарата, расширения терминологических, языковых средств его выражения, а в потребности определить суть гуманитарности – что есть человек? Где и когда он человек? Фактически, мы имеем дело с проблемой гомодицеи – оправдания бытия человека перед лицом радикальных вызовов, ставящих под сомнение необходимость его существования. С таким вызовом гуманитарная мысль еще не сталкивалась.

(2) Настала пора четко различить понятия гуманизма и гуманитарности, включив в последнюю и постчеловеческую персоно-

логию. Если гуманитарность – персонология свободного духа, то гуманизму, похоже, место рядом с экономизмом и национализмом – формами ограниченной гуманитарности.

(3) «Уступка» позитивистскому детерминизму (упомянутые «шаг вперед – два шага назад») не только позволяет глубже понять природу гуманитарности (первичность ответственности и эпифеноменальность свободы), но и открывает возможности ясной и понятной междисциплинарности, позволяет операционализировать концепты свободы и ответственности, открывая новую степень вменяемости гуманитарного знания и, одновременно, сферу его востребованности.

(4) Способы познания не сводятся к методологии естественных и точных наук. Во-первых, социальные, политические, исторические исследования чреваты элиминацией собственно акторов, наделенных сознанием и мотивацией, а значит – волей. Во-вторых, сами естествознание и точные науки зависят от конструктивной концептуальной активности познающего субъекта. И вообще, не только личная жизнь каждого из нас, но и политика, и наука, да и вся история в целом – по самой своей сути, не что иное, как равнодействующая воля.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бахтин 1986 – *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984–1985. – М.: Наука, 1986. С. 80–160.

Выготский 1999 – *Выготский Л.С.* Мышление и речь. – М.: Лабиринт, 1999.

Инглхарт 2018 – *Инглхарт Р.* Культурная эволюция. Как изменяются человеческие мотивации и как это меняет мир. – М.: Мысль, 2018.

Кейн 2016 – *Кейн Р.* Поступать «по своей собственной воле»: современные размышления о древней философской проблеме // Логос. 2016. Т. 26. № 5. С. 103–130.

Мишура 2016 – *Мишура А.* Поле битвы: свобода воли // Логос. 2016. Т. 26. № 5. С. 19–58.

Спиноза 2012 – *Спиноза Б.* Этика. – М.: Азбука-Аттикус, 2012.

Тульчинский 2006 – *Тульчинский Г.Л.* О природе свободы // Вопросы философии. 2006. № 4. С. 19–28.

Тульчинский 2017 – *Тульчинский Г.Л.* Объяснение в политической науке: конструктивизм vs позитивизм // Публичная политика. 2017. № 1. С. 76–98.

Haggard 2008 – *Haggard P.* Human Volition: Towards a neuroscience of will // Nature Reviews Neuroscience. 2008. Vol. 9. No. 12. P. 934–946.

Libet 1985 – *Libet B.* Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action // *Behavioral and Brain Sciences*. 1985. Vol. 8. No. 4. P. 529–566.

Olson 1971 – *Olson M. Jr.* The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups. Harvard University Press.

Pereboom 2001 – *Pereboom D.* Living Without Free Will. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Smilansky 2000 – *Smilansky S.* Free Will and Illusion. – Oxford: Oxford University Press, 2000.

Trevena, Miller 2009 – *Trevena J., Miller J.* Brain preparation before a voluntary action: Evidence against unconscious movement initiation // *Consciousness and Cognition*. 2009. Vol. 19. No.1. P. 447–456;

Wegner 2002 – *Wegner D.* The Illusion of Conscious Will. – Cambridge, MA: MIT Press, 2002.

REFERENCES

Bakhtin M.M. (1986) On the Philosophy of the Act. In: *Philosophy and Sociology of Science and Technology. Yearbook. 1984–1985* (pp. 80–160). Moscow: Nauka (in Russian).

Haggard P. (2008) Human Volition: Towards a Neuroscience of Will. *Nature Reviews Neuroscience*. Vol. 9, no. 12, pp. 934–946.

Inglehart R.F. (2018) *Cultural Evolution*. Moscow: Mysl (in Russian).

Kane R. (2016) Postupat' "po sobstvennoj vole": sovremennye razmyshlenija o drevnej filosofskoj problem [Acting "on One's Own Will": Modern Reflections on an Ancient Philosophical Problem]. *Logos*. Vol. 26, no. 5, pp. 105–130 (in Russian)

Libet B. (1985) Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action. *Behavioral and Brain Sciences*. Vol. 8, no. 4, pp. 529–566.

Mishura A. (2016) Pole bitvy: svoboda voli [Battlefield: Free Will]. *Logos*. Vol. 26, no. 5, pp. 53–54 (in Russian)

Olson M. Jr. (1971) *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Pereboom D. (2001) *Living Without Free Will*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Smilansky S. (2000) *Free Will and Illusion*. Oxford: Oxford University Press.

Spinoza B. (2012) *Ethics*. Moscow: Azbuka-Attikus (in Russian)

Trevena J. & Miller J. (2009) Brain Preparation before a Voluntary Action: Evidence against Unconscious Movement Initiation. *Consciousness and Cognition*. Vol. 19, no.1, pp. 447–456.

Tulchinskii G.L. (2006) O prirode svobody [On the Nature of Freedom]. *Voprosy filosofii*. 2006. No. 4, pp. 19–28 (in Russian).

Tulchinskii G. (2017) Objasnenie v politicheskoj nauke: konstruktivizm vs. pozitivizm [Explanation in the Political Science: Constructivism vs. Positivism]. *Publishnaja politika*. 2017. No. 1, pp. 76–98.

Vygotsky L.S. (1999) *Thought and Speech*. Moscow: Labirint (in Russian)

Wegner D. (2002) *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, MA: MIT Press.

Гуманитарность и гуманность: неоднозначность связи*Е.В. Золотухина-Аболина**Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-44-54

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье рассматривается соотношение понятий гуманитарности и гуманности, которые автор отмежевывает друг от друга, отделяя их также от понятия гуманизма. Автор считает, что понятия эти часто смешиваются и спутываются, они образуют «смысловое облако», интуитивно ухватываемое в качестве целостности и отсылающее нас к образу человека как центра повседневного мира и предмета обсуждения в этике, эстетике, психологии, а также философии и других «свободных искусствах». Эти понятия, тем не менее, нуждаются в различении. Если гуманизм представляет собой теоретико-концептуальную установку на рассмотрение человека как свободного, самостоятельного и активного существа, то гуманитарность является, с точки зрения автора, литературной (философской и художественной) формой высказываний о человеке. В то же время гуманность выступает характеристикой поведения и тех установок, которые это поведение мотивируют, – это мотивы доброты, человеколюбия, благожелательности. В статье представлена попытка раскрыть основные черты гуманитарности, а также показано, что гуманитарные тексты далеко не всегда бывают текстами, исходящими из установок гуманности и проповедующими гуманность. Литературное, обращенное к теме человека размышление не несет в себе необходимости доброты и благожелательности. В статье приводятся примеры как совпадения гуманитарности и гуманности, так и их расхождения. Автор указывает на наличие гуманитарных, но отнюдь не гуманных текстов, одним из которых трудно приписать человеколюбие, а другим – оптимизм. Автор полагает необходимым не смешивать близкородственные понятия, обозначающие, тем не менее, разные аспекты жизни и культуры.

Ключевые слова: гуманность, гуманитарность, естественнонаучный подход, гуманизм, человек, эссеистический способ изложения, аксиологизм, интерпретативность, доброта, оптимизм.

Золотухина-Аболина Елена Всеволодовна – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета.

elena_zolotuhina@mail.ru<http://orcid.org/0000-0002-5954-2758>

Цитирование: Золотухина-Аболина Е.В. (2018) Гуманитарность и гуманность: неоднозначность связи // *Философские науки*. 2018. № 11. С. 44–54.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-44-54

Humanity and Humanitarianism: An Ambiguous Connection

E.V. Zolotukhina-Abolina

Southern Federal University, Rostov-on-Don, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-44-54

Original research paper

Summary

The article discusses the relationship between the concepts of humanitarianism and humanity, which the author dissociates from each other, also separating them from the concept of humanism. The author believes that these concepts are often confused, they form a “semantic cloud,” intuitively comprehended as integrity and referring us to the image of man as the center of the world and the subject matter of discussion in ethics, aesthetics, psychology as well as philosophy and other “free arts.” However, these concepts need to be distinguished. Humanism represents a conceptual theoretical setting for considering a person as a free, independent and active being, while, in the author’s opinion, humanitarianism is a literary (philosophical and artistic) form of statements about a person. At the same time, humanity is meant as a characteristic of behavior and attitudes that motivate this behavior, such as the motives of kindness, philanthropy, benevolence. The article reveals the main features of humanitarianism and also shows that humanitarian texts are not always texts originating from attitudes of humanity and pursuing humanity. Literary reflection on the subject of a man does not necessarily need kindness and benevolence. The article provides examples of both the coincidence of humanitarianism and humanity and their divergence. The author draws attention to the existence of humanitarian but not humane texts, some of which cannot be attributed as philanthropic and other ones – as optimistic. The author considers it necessary not to confuse closely related concepts, denoting different aspects of human life and culture.

Keywords: humanity, humanitarianism, natural-scientific approach, humanism, man, essayist way of exposition, axiology, interpretative, kindness, optimism.

Elena Zolotukhina-Abolina – D.Sc. in Philosophy, Professor at the Department of History of Philosophy, Institute of Philosophy and Social and Political Studies, Southern Federal University.

elena_zolotuhina@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-5954-2758>

Citation: Zolotukhina-Abolina E.V. (2018) Humanity and Humanitarianism: An Ambiguous Connection. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 11, pp. 44–54.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-44-54

Постановка проблемы

Путаница между близкими понятиями, употребление их в неверном значении – нередкая беда текстуальной сферы науки и культуры, особенно сферы философского знания, где рождение новых понятий порой происходит хаотично и обвально, ибо каждый автор стремится создать свой язык и собственный способ описания мира. Впрочем, авторское своеволие не всегда является главной причиной появления близкородственных, но не тождественных выражений, которые потом служат предметом толкования. Дело в том, что само наше мышление осуществляется не полностью в языке, а частично – в форме размытых смысловых паттернов, которые пересекаются и сплавляются между собой, образуя нечто вроде «смысловых облаков», включающих компоненты различных значений. Такое «смысловое облако», интуитивно ухватываемое в качестве целостности, образуют понятия *гуманизма, гуманности и гуманитарности*, отсылающие нас к образу человека как центра повседневного мира и предмета обсуждения в этике, эстетике, психологии, а также философии и других «свободных искусствах». Мы как бы сразу понимаем, о чем идет речь, и дальнейшая дифференциация порой представляется даже излишней. А между тем, достаточно устойчивая практика употребления этих понятий говорит нам об обратном. *Гуманизм, гуманность и гуманитарность* – это близкие, но разные понятия, они указывают нам на разные грани человеческой реальности. В предлагаемой читателю статье мы рассмотрим, в первую очередь, соотношение понятий гуманности и гуманитарности, чтобы убедиться, что, частично совпадая, они могут находиться в сложных отношениях друг с другом или, во всяком случае, серьезно расходиться по смыслу и пафосу.

Что такое «гуманитарность» и что – «гуманность»?

И все же несколько слов необходимо сказать о гуманизме, чтобы отмежеваться от этого термина, порой тяготеющего к универсальности. Гуманизм – философско-теоретическое направление, которое, как мы знаем, в отчетливой форме складывается в Европе в эпоху Возрождения и воспекает человека как свободное существо, способное творить самого себя [Межуев 2000]. А.Ф. Лосев писал по этому поводу: «Нам представляется, что гуманизм есть, во-первых, типичное для Ренессанса свободомыслящее сознание и

вполне светский индивидуализм. Но чтобы подчеркнуть специфику этого термина, будем, во-вторых, считать гуманизм не просто светским свободомыслием, но по преимуществу общественно-политической и гражданской стороной этого последнего, исторически прогрессивной его стороной, включая всякие формы утопизма, педагогической и бытовой и, в конце концов, просто практической и моральной стороной этого свободомыслия» [Лосев 1982, 72]. И далее А.Ф. Лосев пишет о такой черте ренессансного гуманизма как титанизм, который выражался, в том числе, в игнорировании моральных и социально-религиозных норм, в беспредельном самоутверждении индивидов всеми способами, несмотря на то, что это влекло за собой разрушения и страдания. Если исходить из образа ренессансного гуманизма, описанного А.Ф. Лосевым, то мы можем сказать, что впоследствии в западной культуре формируются два концептуально-оформленных «гуманизма»: с одной стороны, гуманизм, близкий к гуманности, основанный на человеколюбии, доброте и стремлении ко всеобщей гармонии (и этот гуманизм не чужд христианству), а с другой стороны – сугубо светский «гуманизм-титанизм», поворачивающий реки вспять, создающий на месте гор пустыни, жаждущий сделать людей киборгами и всю действительность перекроить согласно человеческому волеизъявлению (порой – капризу). Однако, в любом случае гуманизм – это концепция, и далее мы говорить о ней не станем, сосредоточив внимание на соотношении гуманности и гуманитарности.

Гуманитарное как характеристика знания изначально противостоит *естественнонаучному*, с его единством эмпирического и рационального, а также прикладной точностью технических наук. Гуманитарные науки (дисциплины), дающие нам пример гуманитарного видения, были в свое время осмыслены В. Дильтеем как «науки о духе», обращенные к человеческому переживанию, к потоку жизни, к трудно членимым внерациональным началам человеческого [Дильтей 2000]. Они были противопоставлены изучению природы, требующему объективизма и рассудочности. Современные авторы отмечают, что В. Дильтей ведет речь о гуманитарности, критикуя рационализированную метафизику и стремясь выйти за ее пределы. Так, Л.Ю. Писарчик указывает: «Под гуманитарными науками (то есть науками о духе) Дильтей понимает экономику, право, политическую науку, филологию, поэтику, риторику, историю, этику и эстетику. Все эти науки объединяет то, что они непосредственно касаются человека, и немецкий философ хочет найти и обосновать единство данных наук. Этой цели и служит его “Введение в науки о духе”. Если Кант ставил вопрос “как возможна наука?”, то Дильтей ставит вопрос

“как возможны гуманитарные науки?”, “как возможна историческая наука?”. Прежде всего он выступает против позитивистской установки на перенесение в гуманитарные науки методов физики и разрабатывает вопрос о границах естественнонаучного познания, причем делает это раньше Риккерта, решавшего аналогичную задачу в работе “Границы естественнонаучного образования понятий”... Дильтей... сделал попытку стать выше разделения природы и духа, что выразилось в полагании в качестве основы гуманитарных наук “самой жизни” и в изучении “объективаций жизни” при исследовании духовных явлений. При этом автор “Введения в науки о духе” стремился разработать методологию гуманитарного познания, способную обеспечить достоверность и объективность гуманитарных наук» [Писарчик 2011, 72]. В отличие от В. Дильтея, Г. Риккерт склоняется к тому, чтобы говорить о «науках о культуре», дабы избежать спутывания между гуманитарностью и психологией. «Только в том случае, – пишет он, – если со словом “дух” связывать значение, которое принципиально отличалось бы от термина “психическое”, обозначение неестественнонаучных дисциплин через выражение науки о духе получает настоящий смысл, и слово это раньше действительно имело такое значение. Но тогда под духом понимали нечто неотделимое от понятия ценности, а именно “высшую” душевную жизнь, такую, которая, протекая в общепризнанных формах и отличаясь ценными особенностями, может возникнуть только в культуре... Следовательно, это значение выражения “науки о духе” сводится в конце концов к тому, что мы понимаем под наукой о культуре...» [Риккерт 1995, 91–92]. Стоит добавить, что большой вклад в определение гуманитарности был внесен герменевтикой Г.-Г. Гадамера [Гадамер 1988] и философскими штудиями М.М. Бахтина [Бахтин 1997].

Гуманитарные дисциплины – история, литературоведение, искусствоведение, теория культуры, а также философия, этика, эстетика, философия религии, экзистенциальная психология и т.д. – в силу своей обращенности к человеку обладают рядом ярко выраженных черт, о которых пойдет речь ниже.

1. Гуманитарные дисциплины неизбежно должны учитывать *фактор свободы*, делающий невозможным непреложное установление однозначного закона, подобного закону всемирного тяготения или закону теплового расширения газов при нагревании.

2. Они обращаются к субъективности и, более того, к личности и индивидуальности, что делает их интерпретативными, толкующими.

3. Гуманитарные дисциплины являются аксиологичными, они буквально пронизаны ценностными ориентациями и оценками, причем оценками порой весьма субъективными, опять

же личностно окрашенными. Интересно, что даже там, где гуманитарный текст трактует внеаксиологические подходы (например, в популярной мистико-эзотерической литературе, призывающей «уйти от оценок»), он все равно выступает как оценочно-ориентирующий (рассудок и оценка – плохо, состояние присутствия – это хорошо).

4. Гуманитарность глубоко связана с текстуальностью, причем текстуальностью свободной, тяготеющей к эссеистическому способу выражения. Она опирается на литературный вариант повседневного языка, предполагает образность, метафоричность, вольный характер аргументации, обращается лично к читателю, порой непосредственно от имени автора, активно апеллирует к эмоциям. Ей не чуждо изложение плодов воображения, фантазий, снов, явно нереалистических проектов и моделей. Для нее возможно придание новых смыслов старым терминам, не обремененное объяснениями, и введение новых, что мы наблюдаем у многих авторов XX в. Здесь уместен *игровой* подход, хотя возможен и подход проповеднический, пропагандистский и даже оракульский. В гуманитарной мысли, где невозможен эмпирический эксперимент, *тексты рождают тексты*, здесь постоянно слышится переключка разных авторских голосов, идет нескончаемый диалог всех со всеми. Таким образом, гуманитарность не сводится к теории, это вид словесного искусства, литературы, искусствоведческих размышлений и штудий.

5. Для гуманитарного текста особо значимым является социокультурный контекст, вне которого понять что-либо не представляется возможным.

6. Гуманитарность умозрительна с одной стороны, там, где она трактует вопросы мироздания, человечества как целого и запредельности, но автобиографична и конкретна там, где речь идет о непосредственно пережитом автором: чувствах, мыслях, концепциях и проектах.

Подводя черту под кратким описанием гуманитарности, можно сказать, что это способ мышления и словесного творчества, обращенный к человеку и видящий мир через призму человека, однако по своему содержанию этот способ далеко не всегда пересекается с идеями гуманизма, также как и с идеями *гуманности*, мышья которой мы постараемся сейчас раскрыть.

Если гуманизм – это концептуальное видение места и роли человека в мире, а гуманитарность – это свободный, приближенный к эмоционально-ценностной и чувственно-волевой сфере способ говорения о человеке и мире, то гуманность – это определенный конкретный способ поведения, включающий в себя ряд установок, но, как всякое поведение, не сводящийся к ним.

Из современных работ, включающих в себя рассмотрение понятия гуманности, наиболее интересной является докторская диссертация Л.А. Швачкиной. В тезисах, выносимых на защиту, она пишет: «Христианские философы и культурологи XX века, развивая культурную христианскую традицию, активно обсуждали целый ряд тем, непосредственно связанных с идеей и практикой гуманности. Они выделяли в качестве актуальных следующие аспекты: необходимость прощения (К. Льюис); моральная ответственность и необходимость жить для других, сострадать им (Д. Бонхёффер); благоговение перед жизнью и воля к жизни (А. Швейцер); основание гуманности в интимной (сердечной) близости человека и Бога (Б.П. Вышеславцев). В целом, для эволюции взглядов философов и культурологов характерен в вопросах гуманности отказ от спекулятивных метафизических построений и обращение к практике коммуникации... Гуманность... находится за пределами устремлений “переделать” человека и мир. Благожелательность и стремление помочь другому ни в коем случае нельзя редуцировать и приравнивать к стремлению исправить существующий порядок вещей. Гуманность всегда диалогична, тогда как гуманизм скорее моноцентричен и монологичен. Гуманность на уровне сознания и на уровне практики в большей степени, чем гуманизм связана с опытом повседневности» [Швачкина 2009].

Если опереться на предложенные определения, то можно сказать, что гуманность – это милосердие и доброта в действии, она может принадлежать как верующему, так и нерелигиозному человеку, главное – стремится ли он избавить другого от страданий, причем от страданий как физических, так и моральных, психологических, а также дать ему надежду на лучшее и веру в возможность улучшений.

Этот последний пункт хочется подчеркнуть особо. На наш взгляд, гуманность тесно связана с *оптимизмом*, о чем говорит нам концепция А. Швейцера. Но что такое оптимизм? Подлинный оптимизм, полагает Швейцер, это вовсе не «розовые очки», через которые действительность видится не похожей на себя, искаженной. «Он состоит в стремлении к осознанному идеалу, который внушает нам глубокое и последовательное утверждение жизни и мира» [Швейцер 1973, 111]. В основе мира лежит воля к жизни, глубинная сущность этой воли – желание прожить жизнь. Оптимизм и есть выражение воли к жизни, а не сладкие фантазии и грезы. Только оптимистическое жизнеутверждающее мировоззрение способно быть истинно моральным и побуждать человека действовать во имя культуры. Пессимизм же – это пониженная воля к жизни, не способная ничего созидать.

Подлинная гуманность оптимистична, она противостоит унынию, депрессии, тоске, чувству тупика и бесперспективности. Антигуманно не только то, что грозит и пугает, порождает конфликт, злобу и ненависть, не только то, что приносит страдания, лишает благ, но и то, что заставляет опустить руки, сдаться, сникнуть, отказаться от жизни и надежды. Гуманность, в свою очередь, есть не только ситуативная доброта и благоволение, но и настойчивый призыв к жизни и радости, вера в лучшее. И в этом отношении гуманитарность и гуманность нередко оказываются весьма разными явлениями культуры.

Совпадение и несовпадение гуманитарности и гуманности

С одной стороны, гуманитарность и гуманность (как и гуманизм) растут из одного корня: это виды деятельности и поведения, а также идеи, связанные с местом и ролью человека в мире, с ценностью внутреннего мира и коммуникации, с другой – гуманитарность, скорее, является *специфической формой*, которая может нести как гуманное, так и антигуманное содержание. Часто это содержание противоречиво: в нем перемежаются и смешиваются разные пласты – гуманного и негуманного плана.

Приведем некоторые примеры гуманитарных, но отнюдь не гуманных текстов, одним из которых трудно приписать человеколюбие, а другим – оптимизм. На ум, разумеется, в первую очередь приходят тексты Ф. Ницше, совершенно блестящие по своей художественной форме, но полные раздражения против совершенного человечества: «Мне кажется, – пишет Ницше, – что деликатность, больше того, тартюфство ручных домашних зверей (я хочу сказать, современных людей, я хочу сказать, нас) противится тому, чтобы в полную мощь представить себе, до какой степени *жестокость* составляла великую праздничную радость древнейшего человечества, примешиваясь, как ингредиент, почти к каждому его веселью; сколь наивной, с другой стороны, сколь невинной предстает его потребность в жестокости, сколь существенно то, что именно “бескорыстная злость” (или, говоря со Спинозой, *sympathia malevolens*) оценивается им как *нормальное* свойство человека...» [Ницше 1990, 446]. Это лишь небольшой фрагмент размышлений, полных глубоко отвращения к современникам и их жизненным позициям. Вообще всякий философ-обличитель, какие бы благородные цели он субъективно ни преследовал, выступает с достаточно антигуманными текстами, и это относится как к религиозным фанатикам, обличающим иноверцев или отступников, так и к поборникам революции, призывающим истребить некоторую часть человечества во имя блага оставшихся.

Не в меньшей степени отличаются негуманностью произведения грустных скептиков, а также пессимистов, рассматривающих людей как существ, полных враждебности друг к другу. Когда Ж.-П. Сартр пишет: «...мой проект возобновления себя является существенно проектом поглощения другого» [Сартр 2000, 380], то очевидно, что его понимание человека негуманно, хотя другое свое популярное произведение он называет «Экзистенциализм – это гуманизм» (вновь игра понятий: гуманизм, где человек видится как одинокий боец, сражающийся с абсурдностью мира, есть гуманизм вовсе не гуманный, он не предполагает ни доброты, ни жизнерадостности). Скептик Ясперс, уповающий на безымянную трансценденцию, в конце своей трехтомной «Философии» в философских же выражениях излагает мрачный и печальный взгляд на человека, перефразируя христианскую тему греха: «Заносчивость самобытия привела к отпадению; принцип индивидуации сам по себе есть тогда зло, а смерть и всякая гибель – шифр необходимости возвращения и искупления вины конечного бытия» [Ясперс 2012, 285]. И даже у милейшего Клайва Льюиса [Льюис 1992], пишущего о любви и страдании, порой встречаются такие жестокие пассажи, обращенные к неверующим, что трудно заподозрить его блестящие гуманитарные тексты в высокой гуманности.

Возникает вопрос: а много ли на самом деле гуманитарных текстов, которые соответствовали бы требованиям практической гуманности? Думается, такие тексты нередко принадлежат писателям и психотерапевтам. Так, несомненно, гуманными являются тексты Л.Н. Толстого, А.П. Чехова, К.Г. Паустовского: Толстой и Чехов полны сочувствия к людям и желания хоть как-то улучшить их жизнь, а Паустовский так описывает прелесть и красоту мира даже в самых трудных житейских обстоятельствах, что это само по себе помогает. Из психотерапевтов несомненными гуманистами выступают Э. Фромм [Фромм 1993] и А. Маслоу [Маслоу 2002], свято верящие в доброту и изначальную красоту человеческой природы и желающие передать свое мироощущение читателю. Как ни странно, достаточно гуманны тексты С. Грофа [Гроф 1997], хотя речь в них идет о трансперсональности, т.е. о преодолении конкретной земной формы человека, однако, поскольку, согласно Грофу, само человеческое «я» остается самосознающим и чувствующим, то этому «я» прочтется блистательная перспектива бессмертия и вечности. Та же тема бессмертия и райских перспектив, оптимизма и веры в будущее звучит и в сочинениях Н.О. Лосского [Лосский 1998]. Если представить его текст в красках, то он – белый и золотой, сияющий, весь как заря, но не вечерняя, а обещающая свежий, бодрый и спокойный день.

Это «день вечности» с Богом, это день гармонического единства всех субстанциальных деятелей – от мала до велика, от ангела до последней лягушки, и от человека до элементарной частицы. Рай в работах Лосского представляется совершенно реальным, всегда существующим и, в принципе, всегда доступным, незримо охраняющим каждого, кто готов отказаться от вредоносного себялюбия и эгоизма. Вечная жизнь в Раю в гармоничном союзе со всеми бесчисленными персонами-монадами – это не пустая фантазия, не недоступная мечта, а то, что ближе всего человеку.

А вот гуманитарные штудии И. Ялома, в частности, в его «Экзистенциальной психотерапии» [Ялом 1999], не всегда отличаются гуманностью. В них есть сартровская суровость, жесткое требование атеистического взгляда, признания окончательности смерти, что делает их чрезмерно ригористическими для того, чтобы гуманно осуществить помощь страдающей душе.

Так или иначе, гуманитарность и гуманность – вещи разные, необходимо не путать их, четко различать между собой, видеть их соотношение, которое бывает различным в разных конкретных случаях.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бахтин 1997 – *Бахтин М.М.* К философским основам гуманитарных наук // *Бахтин М.М.* Собр. соч. В 7 т. Т. 5. – М.: Русские словари, 1997.

Гадамер 1988 – *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988.

Гроф 1997 – *Гроф С.* Космическая игра. – М.: Изд. Трансперсонального Института, 1997.

Дильтей 2000 – *Дильтей В.* Собр. соч. В 6 т. Т. 1. Введение в науки о духе. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.

Лосев 1982 – *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. – М.: Мысль 1982.

Лосский 1998 – *Лосский Н.О.* Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. – М.: Прогресс-Традиция, 1998.

Льюис 1992 – *Льюис К.С.* Просто христианство // *Льюис К.С.* Любовь. Страдание. Надежда. – М.: Республика, 1992.

Маслоу 2002 – *Маслоу А.* По направлению к психологии бытия. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002.

Межуев 2000 – *Межуев В.М.* Гуманизм // Новая философская энциклопедия. Т. 1. – М.: Мысль, 2000. С. 567–569.

Ницше 1990 – *Ницше Ф.* К генеалогии морали. Полемическое сочинение // Соч. В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. С. 407–534.

Писарчик 2011 – *Писарчик Л.Ю.* Основные аспекты методологии гуманитарного познания в работе В. Дильтея «Введение в науки о духе» // Вестник Омского государственного университета. 2011. № 7 (126).

Риккерт 1995 – *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век. – М.: Юрист, 1995.

Сартр 2000 – *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. – М.: Республика, 2000.

Фромм 1993 – *Фромм Э.* Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993.

Швачкина 2009 – Швачкина Л.А. Гуманность в контексте культурных традиций Востока и Запада. Автореф. ... дисс. ... докт. ... филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2009. – URL: <http://www.disscat.com/content/gumannost-v-kontekste-kulturnykh-traditsii-vostoka-i-zapada>

Швейцер 1973 – Швейцер А. Культура и этика. – М.: Прогресс, 1973.

Ясперс 2012 – Ясперс К. Философия. Книга 3. Метафизика. – М.: Канон+, 2012.

Ялом 1999 – Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. – М.: Класс, 1999.

REFERENCES

Bakhtin M.M. (1997) *On the Philosophical Foundations of the Humanities*. In: Bakhtin M.M. *Collected works in 7 volumes*. Vol. 5. Moscow: Russkie slovari (in Russian).

Gadamer H.-G. (1988) *Truth and Method*. Moscow: Progress (Russian translation).

Grof S. (1997) *The Cosmic Game*. Moscow: Transpersonal Institute Publ. (Russian translation).

Dilthey W. (2000) *The Collected Works in 6 Volumes. Vol. 1: Introduction to the Science of the Spirit*. Moscow: House of Intellectual Books (Russian translation).

Losev A.F. (1982) *Aesthetics of the Renaissance*. Moscow: Mysl (in Russian).

Lossky N.O. (1998) *The World as Exercise of Beauty. Basics of Aesthetics*. Moscow: Progress-Traditsiya (in Russian).

Lewis C.S. (1992) *Mere Christianity*. In: Lewis C.S. *Love. Suffering. Hope*. Moscow: Respublika (Russian translation).

Maslow A. (2002) *Toward a Psychology of Being*. Moscow: EKSMO-Press (Russian translation).

Mezhuyev V.M. (2000) Humanism. In: *New Philosophical Encyclopedia* (Vol. 1, pp. 567–569). Moscow: Mysl (in Russian).

Nietzsche F. (1990) *On the Genealogy of Morality: A Polemic*. In: Nietzsche F. *The Collected Works in 2 Volumes* (Vol. 2, pp. 407–534). Moscow: Mysl (Russian translation).

Pisarchik L.Yu. (2011) The Main Aspects of the Methodology of Humanitarian Knowledge in the Work of W. Dilthey “Introduction to the Science of the Spirit.” *Vestnik OGU = Bulletin of the Omsk State University*. 2011. No. 7 (in Russian).

Rickert G. (1995) Science of Nature and Science of Culture. In: *Cultural Studies. Twentieth century*. Moscow: Yurist (Russian translation).

Sartre J.-P. (2000) *Being and Nothingness*. Moscow: Respublika (Russian translation).

Fromm E. (1993) *Psychoanalysis and Ethics*. Moscow: Respublika (Russian translation).

Schweitzer A. (1973) *Culture and Ethics*. Moscow: Progress (Russian translation).

Jaspers K. (2012) *Philosophy. Book 3. Metaphysics*. Moscow: Kanon+ (Russian translation).

Yalom I. (1999) *Existential Psychotherapy*. Moscow: Klass (Russian translation).

Гуманитарная рациональность и возможности рационального гуманизма

Е.А. Сергодеева

*Северо-Кавказский федеральный университет, Ставрополь,
Россия*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-55-69

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье предложен анализ соотношения гуманизма и гуманитарности сквозь призму рациональности, что позволяет объединить значимые противоречия их природы и способов реализации, а также выявить тонкости и различия их взаимоотношений. Обоснована взаимосвязь идеи рациональности как разумности с теорией гуманизма и его практиками, показано, что обвинения рациональности в антигуманности могут быть адресованы в основном инструментальной целерациональности, занимающей господствующее положение в обществе Модерна. Охарактеризована противоречивость развития гуманизма в последние годы. С одной стороны, именно в XX в. появляются первые организационно оформленные гуманистические движения, гуманизм постепенно становится распространенной общественной практикой. С другой стороны, начиная со второй половины XX столетия, от представителей постмодернистской и религиозно-консервативной традиций все более отчетливо звучат высказывания о кризисе гуманистической идеологии. Установлено, что классическая концепция светского гуманизма утратила свою репрезентативность по отношению к общественным реалиям, поскольку обоснованная в ней модель человека становится историографическим фактом и требует своего переосмысления и обновления. Подчеркивается, что роль гуманитарных технологий возрастает с учетом новых условий функционирования науки в современном обществе, в которых любое знание, в том числе естественное и техническое, приобретает гуманитарное измерение. Поэтому гуманитарная составляющая является сегодня необходимым компонентом любых наук, позволяющим провести прагматическое и аксиологическое сопоставление их достижений с реальным жизненным миром человека и его потребностями. Сделан вывод о том, что рациональные стратегии преодоления кризиса гуманизма (трансгуманизм и постгуманизм) связаны с новыми онтологиями и представляют собой попытки осмысления трансформации гуманистических ценностей в технонаучном мире.

Ключевые слова: гуманизм, гуманитарность, рациональность, наука, технонаука, технологии, человек, субъект, индивидуальность, трансгуманизм, постгуманизм.

Сергодеева Елена Александровна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Северо-Кавказского федерального университета.

sergodeewa@rambler.ru

<http://orcid.org/0000-0002-2076-1988>

Цитирование: *Сергодеева Е.А.* (2018) Гуманитарная рациональность и возможности рационального гуманизма // *Философские науки*. 2018. № 11. С. 55–69.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-55-69

Humanitarian Rationality and the Possibilities of Rational Humanism

E.A. Sergodeeva

North-Caucasus Federal University, Stavropol, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-55-69

Original research paper

Summary

The article discusses the relations between humanism and humanitarianism through the prism of rationality, which allows to identify the significant contradictions between their essences and methods of implementation as well as to reveal the subtleties and differences in the relationship between them. The author demonstrates the interrelation of the idea of rationality as reasonability with the theory of humanism and its practices; it is shown that the charges of inhumanity against rationality can be addressed mainly to instrumental reasonability, which occupies a dominant position in the society of Modernity. The inconsistency of the development of humanism in recent years is examined. On the one hand, first organizationally formed humanistic movements emerged in the 20th century and humanism gradually became a common social practice. On the other hand, starting from the second half of the 20th century, representatives of the postmodern and religious-conservative traditions more and more clearly pronounce statements about the crisis of humanistic ideology. It is determined that the classical concept of secular humanism has lost its representativeness to social realities because its model of a person becomes outdated and requires rethinking and renewal. It is emphasized that the role of humanitarian technologies is

increasing under the new conditions of the science functioning in modern society, in which any knowledge, including natural and technical, acquires a humanitarian dimension. Therefore, the humanitarian component is a necessary part of any science today since the humanitarian component offers a pragmatical and axiological comparison of the scientific achievements with the life-world of men and their needs. The author concludes that rational strategies for overcoming the crisis of humanism (transhumanism and posthumanism) are associated with new ontologies and represent attempts to understand the transformations of humanistic values in the technoscientific world.

Keywords: humanism, humanitarianism, rationality, science, technoscience, technology, man, subject, individuality, transhumanism, posthumanism.

Elena Sergodeeva – D.Sc. in Philosophy, Professor at the Department of Philosophy, North-Caucasus Federal University.

sergodeewa@rambler.ru

<http://orcid.org/0000-0002-2076-1988>

Citation: Sergodeeva E.A. (2018) Humanitarian Rationality and the Possibilities of Rational Humanism. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 11, pp. 55–69.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-55-69

Спор о рациональности гуманизма

Напряженность между смыслами гуманитарности и гуманизма создает сама паронимичность этих понятий. Еще более непростой их взаимосвязь видится в контексте эволюции и социокультурной контекстуальности этих феноменов. Их соотнесенность с человеком очевидна, что, впрочем, не сглаживает проблематичности их взаимоотношений. Возможно, менее очевидной (по крайней мере, в отношении гуманизма), но зато достаточно эвристичной для анализа проблемы «гуманизм vs гуманитарность» представляется их соотнесенность с рациональностью, в том числе с рациональностью научной. Рациональность, являясь одной из основополагающих ценностей современности, не только во многом определила ее сущностные характеристики и тенденции эволюции, но и, проникнув в социальные, экономические и культурные структуры, оказалась своеобразным «виновником» многочисленных кризисных проявлений общества модерна, в том числе его гуманитарных катастроф [Сергодеева 2013, 43]. Именно поэтому рассмотрение гуманизма и гуманитарности сквозь призму рациональности позволяет преодолеть значимые противоречия

их природы и способов реализации, а также выявить различия и тонкости взаимоотношений.

Понятием «гуманизм» обозначается целый ряд явлений – идейное течение, принцип, идеология, общественное движение, что позволяет говорить о гуманизме как о сложном социокультурном комплексе [Кувакин 2002]. Однако все проявления гуманизма, по сути, связаны с утверждением прав человека на свободное развитие и самореализацию. Как правило, эта установка дополняется также идеей «равносубъектности», означающей равноправие всех представителей человеческого рода и их самостоятельность. Можно ли сказать, что названные ценности и установки гуманизма имеют рациональный характер или внутренне связаны с ценностями рациональности? Ответы на этот вопрос ожидаемо разнообразны вплоть до оппозиционности.

С одной стороны, практически общим местом в философии стало увязывание истоков современного гуманизма с культурой и философией Ренессанса с характерными для них антропоцентризмом и индивидуализмом. Также большинство социальных мыслителей XX столетия, начиная от М. Вебера и заканчивая теоретиками индустриализма и постиндустриализма, отмечают, что становление общества модерна развило и углубило эти тенденции, придав им экономическую и политико-идеологическую обоснованность. Разум начинает пониматься как главное отличительное свойство человека, дающее возможность преодолеть «темное» иррациональное прошлое, а рациональный индивид, способный к творческой инициативе и самореализации, несмотря на свою ограниченность, практически возрастает в своем могуществе до Бога и становится субъектом, преобразующим природу и участвующим в рационализации и либерализации общественных отношений. Наука как квинтэссенция рациональности и ее достижения становятся универсальными средствами социального прогресса, что позволяет Г.Л. Тульчинскому утверждать: «Наука внесла решающий вклад в реализацию великого проекта гуманизма Просвещения с его лозунгами: “Все во имя человека! Все на благо человека! Человек есть мера всех вещей”» [Тульчинский 2015, 39].

С другой стороны, мнение о противопоставлении рационального и гуманного, а еще шире – нравственного, также имеет достаточно давнюю традицию: от Ж.-Ж. Руссо с его рассуждениями о науке и нравственности до Ф. Ницше с его критикой идей ра-

ционального гуманизма [Марков 2000]. Достаточно категорично высказывались по этому вопросу и активисты становления гуманизма как общественного движения, способствующего либерализации общественной жизни. В частности, лидер американской гуманистической ассоциации в 1949–1950 гг. Куртис Ризе с абсолютной определенностью утверждал, что гуманизм не является рационализмом, поскольку для него разумность – не более чем функция организма, а зависимость от разума представляет такую же опасность, как и зависимость от Библии [Черный 2003, 122].

В наиболее эксплицитной форме противопоставление рационализма и гуманизма развернуто в современных теориях экзистенциальной и антициентистской направленности и достигает своего апогея в постмодернистской философии. Г. Маркузе, в частности, полагает, что научная рациональность, выродившись в технологию, перестала носить гуманный характер и превратилась в средство манипулирования сознанием и тотального господства. Наука, с его точки зрения, успешно поддерживает дискурс мобилизации и устрашения, поэтому ценности гуманизма формируются, в основном, в сфере «ненаучной культуры» [Маркузе 2011].

М. Фуко обосновывает новое «позитивное» понимание власти как сети отношений, согласно которому она не локализована исключительно в области политики, а пронизывает все социальное пространство, имманентно присутствуя во всех типах общественных институтов и интеракций, в том числе в науке. Поэтому можно сказать, что власть образует своеобразный сплав со знанием, в котором они дополняют и усиливают друг друга [Фуко 1996, 321]. Также небезынтересно фукольдианское рассмотрение феномена власти через текст и документ. Различные взаимодействия человека с социальными институтами фиксируются в документах и представляют собой, по сути, проявление «дисциплинарной власти», формализуя его жизнь и кодируя ее [Фуко 1996, 191].

В этой дискуссии о рациональности гуманизма представляется важным, помимо учета многообразия проявлений самого гуманизма, понимание того, с каким именно типом рациональности связано ее восприятие в качестве манипулятивной и репрессивной силы. Рациональность, изначально сформировавшись как идея разумности, сознательной регулятивности и сопряженности с целями, в модерновом обществе была практически редуцирована лишь к одной своей ипостаси – ин-

струментальной эффективной калькуляции, опирающейся на достижения науки и постепенно сращивающейся с техникой. Поэтому инвективы по поводу антигуманности рациональности могут быть адресованы в основном инструментальной целерациональности, занимающей, правда, господствующее положение в обществе модерна.

Если же обращаться к идее рациональности как разумности, то она оказывается тесно связанной с теорией гуманизма и его практиками. Всемирно признанный теоретик гуманизма, современный американский философ Пол Куртц, указывая на сложно преодолимые трудности формулирования полной и всеобъемлющей дефиниции гуманизма, останавливается на его дескриптивном определении. Он выделяет пять его существенных признаков, два из которых указывают на сопряженность гуманизма с наукой и рациональностью: «...гуманизм привержен методу исследования, опирающемуся на разум и научную объективность; гуманизм обладает своей нередуктивистской естественной онтологией, основанной на научном знании» [Куртц 2000, 36].

Противоречия современного гуманизма и его критика

Что касается самого гуманизма, то учет многообразия его манифестаций и форм обоснования может существенным образом повлиять на представления о его рациональных основаниях. На протяжении последнего столетия развитие гуманизма отличалось сложностью, а порой и драматичностью. С одной стороны, именно в XX в. появляются первые организационно оформленные гуманистические движения, со временем процесс формирования гуманистических обществ охватывает все континенты, формулируются теоретические основания их деятельности – гуманизм постепенно становится распространенной общественной практикой. С другой стороны, начиная со второй половины XX столетия, от представителей постмодернистской и религиозно-консервативной традиций все более отчетливо звучат высказывания о кризисе гуманистической идеологии, крахе «гуманистического мифа» и конце традиции европейского светского гуманизма. При всем многообразии претензий, предъявляемых гуманизму, наиболее существенными представляются обвинения в утрате им прежней роли в системе ценностных координат современного человека, а также в его вырождении в

идеи титанизма, влекущего за собой реальную дегуманизацию социума. Весь комплекс этих нареканий увязан с проблемами индивидуальности и рациональности.

Гуманистический проект модерна основывался на ценности человеческой индивидуальности, которая выступала основным носителем социальных и культурных форм западной цивилизации. Упор на автономию, свободу и инициативу, обоснованный целерациональностью, являлся органической частью культурных оснований индустриального общества, способствовал экономическим успехам, распространению капиталистического общественного порядка и современной либеральной идеологии. Однако постепенно, в рамках эволюции современного общества, провозглашенные свобода и индивидуальность превращаются в свои противоположности.

Индивидуализация приводит не только к автономизации, но и к атомизации личности, что парадоксальным образом формирует социальную базу стандартизированного потребительского общества [Сергодеева, Монастырская 2017]. Внешне амбивалентные, но внутренне взаимосвязанные процессы индивидуализации/массовизации оказываются тесно сцепленными с тенденциями информатизации и консьюмеризации, характерными для постиндустриального общества. Человека массы в информационном обществе можно охарактеризовать как «избирательного пользователя», при том что и избирательность, и рациональность оказываются ограниченными установками массового сознания. Ориентируясь на информацию, почерпнутую из Интернет-ресурсов, он, по сути, минимизирует свои интеллектуальные и критические усилия. Романо Гвардини характеризует современного социального индивида как «человека без личности», который «принимает и предметы обихода, и формы жизни такими, какими навязывает их ему рациональное планирование и нормированная машинная продукция, и делает это, как правило, с чувством, что это правильно и разумно. Не имеет он и малейшего желания жить по собственной инициативе. Свобода внешнего и внутреннего движения не представляет, по-видимому, для него изначальной ценности. Для него естественно встраиваться в организацию – форму массы – и повиноваться программе, ибо таким способом человеку без личности задается направление» [Гвардини 1990, 144].

Важно и то, что еще одной опасностью гипертрофированной «безответственной» индивидуализации становится так называемый титанизм с его установкой на всемогущество человека и его преобразовательных интенций. «Сплав» титанизма с деперсонализацией и превалированием инструментальной рациональности оказывается разрушительным не только для культуры и социума, но и для самого человека.

Именно эти проблемы стали основанием постмодернистской критики гуманизма, тесно увязанной с критикой модерна и присущей ему рациональности. Рассматривая научное знание как разновидность мифа и приписывая метанарративам и бинарным оппозициям репрессивный потенциал, постмодернисты одновременно констатируют конец традиции новоевропейского гуманизма [Лиотар 1998]. Сомневаясь в способности человека к свободному выбору, ответственности, они постепенно лишают его субъектности, превращая его из «меры всех вещей» и носителя рационального начала в «точку пересечения множества дискурсов».

Неслучайно поэтому концепт индивидуальности уступает в нынешнем гуманитарном дискурсе концепту идентичности. В «текущей» постсовременности, представляющей собой совокупность множества локальных слабо структурированных процессов с гибкими горизонтальными взаимосвязями, идентичность также превращается в процесс, причем «оторванный» от своих традиционных привязок, а значит свободно конструируемый. Как замечает В.И. Пржиленский: «Результатом такого постоянного изменения становится разрыв между идентичностью и такими прежде важными ее коррелятами, как профессия, интересы, биография» [Пржиленский 2009, 44].

Вслед за провозглашением «смерти субъекта» человек лишается и возможности творить, что дает право скептически воспринимать его преобразующую деятельность и индуцировать идеи примата естественного над искусственным, избавляясь тем самым от присущего социальному модерну титанизма.

Таким образом, в современной философии сформировано устойчивое понимание того, что классическая концепция светского гуманизма утратила свою репрезентативность по отношению к общественным реалиям. Обоснованная в нем модель человека становится историографическим фактом и требует своего переосмысления и обновления.

Гуманизм гуманитарной рациональности

Культура общества модерна была фундирована классической научной рациональностью, которая по своей сути была естественнонаучной. Поэтому и обоснование идей светского гуманизма с его индивидуализмом и культом творчества базировалось именно на ней. Противопоставление естественных и гуманитарных наук, тематизированное на рубеже XIX–XX столетий и не совсем изжитое до сих пор, позволяет поставить вопрос о том, не является ли именно гуманитарная рациональность более «гуманной» и не может ли она послужить основанием современного пересмотра гуманистических идей.

Гуманитарные науки, как известно, начали формироваться значительно позднее естественных и долгое время строились по их эталонам, что было зафиксировано в натуралистических методологических установках. Первые шаги к их конституированию в особую сферу дисциплинарного знания были связаны с модернизацией образов, заимствованных из механической картины мира. Осознание специфики гуманитарного знания происходит одновременно со становлением профессионального научного сообщества, что и фиксируется в терминологической семантике. Понятие «гуманитарный» означает не только сфокусированность на проблематике человека, но и определенную дисциплинарную принадлежность. На первый взгляд, обращенность гуманитарных наук к человеку автоматически придает им гуманистический характер, в отличие от естественных и технических наук. Тем более что в качестве их специфических черт в антинатуралистической парадигме, фиксирующей противопоставление естественнонаучного и гуманитарного типов рациональности, выделяются такие, как интерес к индивидуальному и локальному, процессуальная и историческая ориентированность, нацеленность на смыслообразование, аксиологический характер и опора на понимающие и качественные методологические процедуры. Однако целый ряд обстоятельств позволяет усомниться в этом тривиальном выводе.

Во-первых, реальная эволюция научной рациональности, которую можно было наблюдать в XX в., значительно расширила прежние представления о ней. Для постнеклассической науки характерно преодоление разрыва между естественнонаучной и гуманитарной культурами, что стало возможным как благодаря расширению объектной сферы естествознания, в которую

включаются человекообразные системы, так и в связи с тем, что характерные черты гуманитарных наук (такие как историзм, ценностный характер и т.д.) перестают восприниматься в современной научной парадигме в качестве маргинальных. На фоне того, что в орбиту естествознания вовлекаются человекообразные, эволюционирующие объекты, бывшие ранее специфическими особенностями гуманитарных наук становятся вариантом общенаучной нормы.

Во-вторых, современный этап развития научного познания можно охарактеризовать как ситуацию междисциплинарного и трансдисциплинарного синтезов. Это означает не только трансфер понятий и методов из одной сферы научных знаний в другую, но и выход исследований на новый метауровень концептуальной и поисковой работы. Стимулами появления таких синтезов служат свойственные постнеклассической науке тенденции дисциплинарной интеграции, а также появление проблемно-ориентированных исследований, нацеленных на решение актуальных социальных и технико-технологических проблем [Князева 2011].

В-третьих, гуманитарные науки уже изначально не представляли собой «чистое» знание, а были прагматически фундированы социальным проектизмом и перфекционизмом. Другое дело, что этот проектизм носил достаточно утопический характер и был этически обусловлен представлениями о должном. В современной познавательной ситуации эти черты достаточно ярко проявляются в технологизации гуманитарного знания, которая неоднозначно воспринимается научным сообществом. Многие исследователи само словосочетание «гуманитарные технологии» воспринимают как оксюморон, поскольку технологическая составляющая, по их мнению, противоречит самой сути гуманитарной рациональности [Пржиленский 2014]. Даже признавая возможность гуманитарных технологий, эти авторы предостерегают от возникающей здесь опасности появления черт механистичности гуманитарного знания и риска подмены теоретическими моделями реальных процессов. Представляется достаточно обоснованной позиция авторов, которые, указывая на несовпадение понятий «гуманитарный» и «гуманистический», акцентируют внимание на необходимости соответствия гуманитарных наук требованиям современного информационного социума [Тульчинский 2008].

Сущностные измерения современного общества соотносятся с такими параметрами человеческого бытия, как знание, инфор-

мация, человеческий капитал. В этой ситуации гуманитарные технологии стоит понимать как новую форму существования гуманитарного знания, а не сводить их исключительно к манипулятивным стратегиям. Можно согласиться с Л.Н. Беляевой, что «гуманитарные технологии представляют совокупность методов, применяемых в гуманитарных науках, включая системы методов изучения человека и способов влияния на его сознание и поведение, системы методов изучения социума, системы методов извлечения информации и формирования знаний, системы методов формирования профессиональных и социальных компетенций» [Беляева 2008, 3].

Стоит особенно отметить, что роль гуманитарных технологий возрастает с учетом новых условий функционирования науки в современном обществе, при которых любое знание, в том числе естественное и техническое, приобретает гуманитарное измерение. Поскольку технологические инновации достаточно экспансивно внедряются в социальную жизнь, а последствия этого вовсе не очевидны, возникает необходимость гуманитарной экспертизы как «гуманистической» оценки допустимого влияния новаций на мир человека. Поэтому гуманитарная составляющая является сегодня необходимым компонентом любых наук, позволяющим провести прагматическое и аксиологическое сопоставление их достижений с реальным жизненным миром человека и его потребностями.

Рациональные стратегии преодоления кризиса гуманизма

Исчерпанность классической западноевропейской гуманистической традиции заставляет искать новые формы гуманизма, а соответственно и формулировать новые концепции личности. Одной из таких теорий, имеющих идеологическую окраску, является концепция трансгуманизма, которая опирается на последние достижения биомедицинских технологий, одновременно весьма удачно вписываясь в контекст новоевропейских идей прогрессивного развития. Трактую человека как промежуточный продукт биотехноэволюции, его сторонники предлагают большинство антропологических проблем современности разрешать с помощью технологического расширения умственных и физических возможностей человека и продления его жизни. Центральным понятием трансгуманизма является «трансчеловек», или индивид, который путем использования новейших биологических и

информационных технологий сможет выйти за predeterminedные природой рамки и преодолеть свою биологическую, а вместе с ней онтологическую и когнитивную, ограниченность.

Сейчас трансгуманистическое движение представляет собой достаточно широкое многообразие идеологических концепций и технологических решений, начиная с программ радикального продления жизни и заканчивая идеями создания биокомпьютеров и нейроинтерфейсов. Пока, правда, возможности полной, да и частичной реализации трансгуманистических проектов весьма ограничены. Однако смелость и парадоксальность его идей и целевых установок приводит к разносторонней (как со стороны адептов, так и со стороны противников) критике [Fuller 2011]. Трансгуманизм, реагируя на насущные вопросы изменения человеческой природы под воздействием технологий, при всей видимой новационности своих идей остается в русле прежней прогрессистской идеологии и антропоцентризма; он может быть охарактеризован как логичное продолжение идей современного светского гуманизма. Несомненной же заслугой его сторонников является заострение новых аспектов антропологической проблематики, а также «старых» вопросов, касающихся понимания жизни, человека, науки и техники.

Достижения науки и ее внедрение в жизнь человека настолько существенны, что позволяют современным философам говорить об их «вмещенности» друг в друга. Бруно Латур, в частности, полагает, что наука сегодня стала не только занятием ученых, но и общечеловеческой практикой, общество больше не относится к науке инструментально, более того, оно само становится «неожиданным последствием науки» [Latour 1998]. Эти обстоятельства заставляют пересмотреть взгляды на технологию, и шире – рациональность, а также на такие традиционные философские концепты, как знание, практика и сам человек. В последние годы общеупотребительным становится понятие «технонаука» (technoscience), применяемое для акцентуации технологического контекста научных достижений и их встроенности в жизненный мир. Донна Харауэй полагает, что нынешние достижения значительно расширяют прежнее понимание технологии как орудия или инструмента. Биотехнологии разрушают прежние границы между человеком и машиной, технология становится расширением нашей телесности, а человек – техносубъектом или *homo cyborg* [Haraway 1985].

Такая трактовка человека открывает путь к обоснованию пост-гуманистической онтологии, где человек оказывается «открытым» к взаимодействию с так называемыми «вещественными акторами» (в обозначении Б. Латура – nonhumans). Это позволяет преодолеть прежние дуалистические представления, противопоставляющие человека миру, и фундаментальный антропоцентризм, отводящий человеку привилегированное место. Человеческий индивид, будучи понятым в качестве продукта биологических, технологических и социальных взаимодействий, теряя свою уникальность, оказывается включенным в сети горизонтальных интеракций как с другими людьми, так и с «материальными агентами». Такая онтология не только легитимирует гибридные формы бытия, но и оказывается релевантной современным репрезентациям общества и культуры, связанным с сетевизацией, плюрализмом и редукцией бинарных оппозиций. Можно сказать, что концепция постгуманизма представляет собой антитезу антропоцентризму и обозначает попытку осмыслить трансформацию гуманистических ценностей в технонаучном мире.

Таким образом, критика классического гуманизма с неизбежностью сталкивается с потребностью вписать существование человека в реалии современного социума со свойственным ему расширением техносферы. В любом случае, как отмечает Е.Л. Яковлева, «все современные кризисы и риски, в том числе глобального характера, решаются на уровне человека в его статусе Быть и нести ответственность за содеянное, за сотворенный мир техники, машин и роботов» [Яковлева 2013, 510]. В этой ситуации актуализируется потребность в гуманитарном знании, особенно в такой его технологической форме как гуманитарная экспертиза, позволяющая преодолеть узкопрагматический утилитарный характер технико-технологических новаций и насытить их аксиологическими характеристиками.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Беляева 2008 – *Беляева Л.Н.* Гуманитарные технологии и гуманитарные науки в аспекте подготовки современного специалиста // Вестник Герценовского университета. 2008. № 1 (51).

Гвардини 1990 – *Гвардини Р.* Конец Нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4.

Князева 2011 – *Князева Е.Н.* Трансдисциплинарные стратегии исследования // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2011. № 10 (112).

Кувакин 2002 – *Кувакин В.* Современный гуманизм // Высшее образование в России. 2002. № 4.

- Куртц 2000 – *Куртц П.* Мужество статья: Добродетели гуманизма. – М.: Российское гуманитарное общество, 2000.
- Лиотар 1998 – *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
- Марков 2000 – *Марков Б.В.* Ф. Ницше и гуманизм // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Серия. 6. Философия. Политология. Социология. Психология. Право. 2000. № 3.
- Маркузе 2011 – *Маркузе Г.* Критическая теория общества. – М.: АСТ; Астрель, 2011.
- Пржиленский 2009 – *Пржиленский В.И.* Идентичность: обретать, выбирать или конструировать? // Философские науки. 2009. № 10.
- Пржиленский 2014 – *Пржиленский В.И.* Социальные технологии и гуманистические ценности: pro et contra // Философские науки. 2014. № 10.
- Сергодеева 2013 – *Сергодеева Е.А.* Подозрение как феномен современной культуры // Философские науки. 2013. № 6.
- Сергодеева, Монастырская 2017 – *Сергодеева Е.А., Монастырская Н.И.* Индивидуализация vs массовизация: парадоксы современного общества // Общество: философия, история, культура. 2017. № 8.
- Тульчинский 2008 – *Тульчинский Г.Л.* Гуманитарная экспертиза как социальная технология // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2008. Т. 16. № 4.
- Тульчинский 2015 – *Тульчинский Г.Л.* Гуманитарные науки: вчера, сегодня, завтра (материалы круглого стола) // Человек. 2015. № 2.
- Фуко 1996 – *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону власти, знания и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996.
- Черный 2003 – *Черный Ю.Ю.* Современный гуманизм // Философия в XX веке. В 2 т. Сборник обзоров и рефератов ИНИОН РАН. Т. 2. – М.: ИНИОН РАН, 2003.
- Яковлева 2013 – *Яковлева Е.Л.* Гуманизм – постгуманизм – трансгуманизм – техногуманизм... Что дальше? // Гуманизм и современность: материалы Международной научно-образовательной конференции (8–9 ноября 2013). – Казань: Казан. ун-т, 2013.
- Fuller 2011 – *Fuller S.* Humanity 2.0: What It Means to Be Human Past, Present and Future. – Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2011.
- Haraway 1985 – *Haraway D.* A Cyborg Manifesto: Science, Technology and a Socialist Feminism in the 1980s // *Socialist Review*. 1985. Issue 80.
- Latour 1998 – *Latour B.* From the World of Science to That of Research? // *Science Magazine*. 1998. Vol. 280. No. 5361.

REFERENCES

- Belyaeva L.N. (2008) Humanitarian Technologies and the Humanities in the Aspect of Training a Modern Specialist. *Bulletin of Herzen University*. 2008. No. 1 (51) (in Russian).
- Cherny Yu.Yu. (2003) Modern Humanism. In: *Philosophy in the twentieth century. In 2 parts: Collection of Reviews and Abstracts of the INION*

RAS. Vol. 2. Moscow: Institute of Scientific Information in Social Sciences, Russian Academy of Sciences (in Russian).

Foucault M. (1996) *The Will to the Truth: Beyond Power, Knowledge, and Sexuality. Works of different years.* Moscow: Kastal (Russian translation).

Fuller S. (2011) *Humanity 2.0: What It Means to Be Human Past, Present and Future.* Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.

Guardini R. (1990) The End of the Modern World. *Voprosy filosofii.* 1990. No. 4 (Russian translation).

Haraway D. (1985) A Cyborg Manifesto: Science, Technology a Socialist Feminism in the 1980s. *Socialist Review.* Issue 80.

Knyazeva E.N. (2011) Transdisciplinary Research Strategies. *Tomsk State Pedagogical University Bulletin.* 2011. No. 10 (112) (in Russian).

Kurtz P. (2000) *The Courage to Become: The Virtues of Humanism.* Moscow: Russian Humanist Society (Russian translation).

Kuvakin V. (2002) Modern humanism. *Higher education in Russia.* 2002. No. 4 (in Russian).

Latour B. (1998) From the World of Science to That of Research? *Science Magazine.* Vol. 280, no. 5361.

Lyotard J.-F. (1998) *The Postmodern Condition.* Moscow: Institute of Experimental Sociology; St. Petersburg: Aletheia (Russian translation).

Markov B.V. (2000) F. Nietzsche and Humanism. *Bulletin of St. Petersburg State University.* Series 6: Philosophy, Political Science, Sociology, Psychology, Law. 2000. No. 3 (in Russian).

Marcuse H. (2011) *Critical Theory of Society.* Moscow: AST; Astrel (Russian translation).

Przhilenskiy V.I. (2009) Identity: To Gain, Choose or Design? *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki.* 2009. No. 10 (in Russian).

Przhilenskiy V.I. (2014) Social Technologies and Humanistic Values: Pro et Contra. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki.* 2014. No. 10 (in Russian).

Sergodeeva E.A. (2013) Suspicion as a Phenomenon of Modern Culture. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki.* 2013. No. 6 (in Russian).

Sergodeeva E.A., Monastyrskaya N.I. (2017) Individualization vs Massification: The Paradoxes of Modern Society. *Society: Philosophy, History, Culture.* 2017. No. 8 (in Russian).

Tulchinskii G.L. (2008) Humanitarian Examination as a Social Technology. *Bulletin of the Chelyabinsk State Academy of Culture and Arts.* Vol. 16, no. 4 (in Russian).

Tulchinskii G.L. (2015) The Humanities: Yesterday, Today, Tomorrow (Materials of the Round Table). *Chelovek.* 2015. No. 2 (in Russian).

Yakovleva E.L. (2013) Humanism – Posthumanism – Transhumanism – Technohumanism... What is next? In: *Humanism and Modernity: Proceedings of the International Scientific and Educational Conference (November 8–9, 2013).* Kazan: Kazan University (in Russian).

**ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ****Феномен универсальности в морали****Кант, тест на универсальность и критерий морали****Р.Г. Апресян**Институт философии РАН, Москва, Россия*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-70-85

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Тест на универсальность – одна из важнейших мыслительных процедур, посредством которых И. Кант приближает категорический императив к моральной практике, к решениям, которые моральный агент принимает в конкретных обстоятельствах перед лицом реальных ценностных коллизий. Цель теста на универсальность, который предстоит осуществить в каждом отдельном случае самому моральному агенту, – в проверке выбранной максимы на универсализуемость, т.е. на сообразность универсальному и необходимому моральному закону и, соответственно, на ее моральное достоинство. Разработка этого вопроса получила широкое развитие в последнее столетие как в кантоведении, так и в позитивных морально-философских исследованиях, причем обсуждение теста на универсальность нередко проходило в острой полемике. В статье представляются некоторые из позиций в этой полемике (А. Вуд, О. О’Нил, Д. Парфит, Г. Пэтон, Дж. Ролз, А.П. Скрипник, Э.Ю. Соловьев, А.К. Судаков). Поскольку универсальность представляет собой лишь один из трех принципов категорического императива, данный тест неверно считать единственным критерием морального достоинства. Это справедливо как внутри кантовской теории морали, так и тем более вне ее. В качестве критического коррелята категорического императива с его тестом на универсальность в статье указывается Золотое правило. Оно так же предполагает определенную процедуру универсализации. Но если тест на универсальность, задаваемый категорическим императивом,

* Статья подготовлена в рамках проектного исследования «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), грант № 18-18-00068.

базируется на сообразности максимы с универсальным законом, то универсализация, предполагаемая Золотым правилом, состоит в делекализации оснований решений посредством ориентации на Другого (в его общих и конкретных определениях).

Ключевые слова: универсальность, универсализуемость, категорический императив, мораль, противоречие в мышлении, противоречие в волеизъявлении, золотое правило, кантоведение.

Апресян Рубен Грантович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель сектора этики Института философии РАН.

apressyan@iph.ras.ru

<http://orcid.org/0000-0002-2473-3909>

Цитирование: *Апресян Р.Г.* (2018) Кант, тест на универсальность и критерий морали // *Философские науки*. 2018. № 11. С. 70–85.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-70-85

Kant, Universality Test, and a Criterion of Morality*

R.G. Apressyan

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

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-70-85

Original research paper

Summary

The universality test is a significant reflective procedure, owing to which Kant's categorical imperative is brought into proximity with moral practice and with an agent's decisions made in particular circumstances and at the face of value collisions. The test is to be done in every single case by a moral agent her/himself and it aims to examine a selected maxim for its universality, that is to its congruity to universal and necessary moral law and hence to its moral dignity. This issue has been broadly developed during the last century either within Kant studies, or in positive philosophical discussions, often sharply polemical. The paper represents some positions in those discussions (O. O'Neill, D. Parfit, H.J. Paton, J. Rawls, A.P. Skripnik, E.Y. Soloviev, A.K. Sudakov, A. Wood). No matter how important the universality test in an agent's moral decisions, so far universality signifies one of three embodiments of the categorical imperative, it would be wrong

* The paper has been developed within the research project "The Phenomenon of Moral Universality," supported by the Russian Science Foundation, grant no. 18-18-00068.

to consider the test the only criterion of moral dignity. This is true both within the Kantian conception of morality and more so beyond it. The paper proposes the Golden Rule as a critical correlation to the categorical imperative with its universality test. The rule also presupposes a kind of universalizability procedure. However, if the universality test set up by the categorical imperative is based on congruence of a maxim with the universal law, universalizability grounded on the Golden Rule consists in delocalization of intentions by taking into consideration the Other in her/his general and particular dispositions.

Keywords: universality, universalizability, categorical imperative, morality, contradiction in conception, contradiction in the will, the Golden Rule, Kant studies.

Ruben Apressyan – D.Sc. in Philosophy, Professor, Main Research Fellow, Head of the Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

apressyan@iph.ras.ru

<http://orcid.org/0000-0002-2473-3909>

Citation: Apressyan R.G. (2018) Kant, Universality Test, and a Criterion of Morality. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosoфskie nauki*. 2018. No. 11, pp. 70–85.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-70-85

Тестом на универсальность (универсализацию) – называют мыслительную процедуру, которая в практической философии Иммануила Канта предполагается категорическим императивом и которая призвана обеспечить проверку выбранного основания действия (решения, суждения) на сообразность нравственному закону и, соответственно, моральное достоинство. В рамках кантовского (прокантовского, кантианского) понятия морали универсальность – существенный, если не первостепенный, критерий морали. В той мере, в какой все три принципа категорического императива (универсальность, человечность и автономия) по своему внутреннему смыслу взаимоопосредованы, тест на универсальность оказывается заданным именно категорическим императивом в его нормативной полноте. Однако непосредственно тест на универсальность корреспондирует с первым практическим принципом категорического императива – принципом универсальности, которым, собственно, и предзадана рациональная процедура теста.

Принцип универсальности

Принцип универсальности представлен Кантом в двух основных формулах. Согласно первой, в основе поступка не должно

быть стремления к осуществлению желания и получению пользы; не важно, чьи потребности и интересы стоят на кону, свои или чужие. Обусловленность основания, или, говоря словами Канта, максимы поступка от таких внешних по отношению к поступку факторов, лишает максиму прочного фундамента, а действующее лицо (морального агента, деятеля) – автономии. Это и составляет условие всеобщности максимы. Первая формула принципа универсальности гласит: «Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать [wollen kannst] (1), чтобы она стала всеобщим законом» [Кант 1997а, 142, 143]. Действия, совершаемые по всеобщему закону, приобретают особое качество – они включаются в объективный порядок, который Кант называет *природой*. К этому моральный агент должен стремиться. Об этом вторая формула принципа универсальности: «Поступай так, как если бы максима твоего поведения по твоей воле [Willen] должна была стать всеобщим законом природы» [Кант 1997а, 145]. Подстановкой немецких терминов в цитаты из русского перевода двух формулировок принципа универсализуемости я хотел бы обратить внимание на то, что на уровне установок морального агента эти формулировки близки, если не сказать тождественны – в обеих говорится о должной по содержанию волевой активности индивида. Но далее обнаруживаются различия, касающиеся ключевых смыслов, выраженных в словах «всеобщий закон» и «всеобщий закон природы».

Далеко не все исследователи философии Канта придают значение различию двух формулировок первого практического принципа, не видя во второй формулировке принципа универсализации существенной новизны для теоретической и нормативной интерпретации категорического императива. Некоторые из них при анализе категорического императива и теста на универсальность не принимают во внимание формулу закона природы и строят свое рассуждение в предположении, что она ничего не добавляет к принципу универсальности или как будто бы этой формулы вообще нет [O'Neill 1985; Скрипник 1977]. Те же, кто считает указание Канта на закон природы существенным, отмечают, что две формулировки отражают разный характер необходимости нравственного закона. В формулировке всеобщего закона она носит нормативный характер, а в формулировке всеобщего закона природы она однотипна с природной, каузальной необходимостью: индивид детерминруется к поступку как часть природы, и он не может не подчиняться ему. Такого мнения придерживается Аллен Вуд. При этом он указывает, что «порядок природы», предполагаемый второй формулировкой принципа универсальности, содержательно проясняется другими двумя принципами категорического императива,

выражающими идею человечества как цели самой по себе и идею автономии, дополнительно проясняемыми во вспомогательных формулировках категорического императива, сориентированных на царство целей, законодательство, абсолютно добрую волю [Wood 1999, 78–82].

Проверка максим на универсализацию

Процедура проверки максим на универсализацию, как выше было отмечено, вытекает непосредственно из первого принципа практического императива. В отличие от морального закона, обращенного ко всем разумным существам, категорический императив обращен к особым разумным существам, а именно таким, которые обладают потребностями и желаниями, направленными на их удовлетворение. Такими разумными существами являются люди. Поскольку действия, которые они совершают, могут иметь разного рода побуждения, последние должны проверяться на качественную определенность – на соответствие долгу. Инструмент такой проверки, которая носит мыслительный характер, предоставляет категорический императив. Категорический императив не выполняет функцию «адаптации» морального закона к конкретным обстоятельствам, наоборот, он как бы «выносит» за скобки конкретику обстоятельств, в которых действие совершается, и это осуществляется с помощью универсализации максимы, лежащей в основании действия.

Чтобы понять, соотнобит ли с долгом избранное основание действия, необходима соответствующая мыслительная процедура. Вот как ее рисует Кант: «Я спрашиваю себя только: можешь ли ты также хотеть, чтобы твоя максима стала всеобщим законом? Если нет, то максима эта предосудительна, и притом не от предстоящего из-за нее вреда для тебя или также для других, но потому что она не годится как принцип для возможного всеобщего законодательства» [Кант 1997а, 89]. В одном из замечаний в «Критике практического разума» это положение высказано как видоизмененный принцип универсальности. Обычно он представляется Кантом как предписание относительно формы самоопределения к действию, здесь же трансформирован в рекомендацию относительно надлежащего *рассуждения* – как «правило способности суждения». В отличие от вышеприведенной цитаты из первого раздела «Основоположений метафизики нравственности», в которой проверка максимы на универсализацию проводится посредством сопоставления с «всеобщим законом», во втором разделе, как и в «Критике способности суждения», максима сопоставляется с законом природы: «Можешь ли ты рассматривать поступок, который ты замышляешь, как возможный через твою

волю, если бы он должен был быть совершен по закону природы, часть которой составляешь ты сам?» [Кант 1997б, 457]. Никакой разницы, сопоставляется ли максима с всеобщим законом или с законом природы для проверки на универсальность, нет.

В этом описании неявно, но определенно по смыслу утверждается, что проверочная мыслительная процедура имеет две стадии – подготовительную и основную. На первой стадии человек должен самоопределиться, из каких оснований он исходит в своем действии; его действие должно быть принципиальным, и эта принципиальность воплощается в максиме как субъективном начале воле. На второй – избранная максима соотносится с универсальным законом. Моральное достоинство действия гарантируется соответствием его максимы нравственному закону; и наоборот: «если максима поступка не такова, чтобы выдержать испытание в отношении формы закона природы вообще, то она нравственно невозможна» [Кант 1997б, 259].

В литературе встречаются и более утонченные реконструкции мышления по логике принципа универсальности, и они имеют к нашему рассмотрению непосредственное отношение. Так, выделяемые Джоном Ролзом четыре стадии «процедуры категорического императива» (КИ-процедуры – CI-Procedure) [Rawls 2000, 167–170], представляющие именно логику мышления категорического императива, можно рассматривать и как своеобразный тест на универсальность. На первой стадии устанавливается, что максима действия разумна, недвусмысленна и искренна – она отражает реальные намерения личности действовать на ее основе. На второй – максима, условно говоря, обобщается и представляется в качестве универсального, в смысле обращенного к каждому моральному деятелю, требования, которое – в силу того, что оно обращено к каждому, – можно считать объективным практическим принципом. На третьей – этот принцип трансформируется в закон, мыслимый в качестве закона природы, т.е. как бы укорененного в природе человека. На четвертой – этот помысленный закон природы представляется объединенным с существующими законами природы и являющимся частью порядка природы, который Ролз предлагает называть «согласованным социальным миром» (adjusted social world) [Rawls 2000, 169], ответственность за созидание и сохранение которого вменяется моральному деятелю. Так что выбирая максиму на первой стадии КИ-процедуры, он уже ориентируется на предполагаемый социальный мир, ответственность за который лежит на нем с самого начала. Реконструированная Ролзом КИ-процедура не в полной мере релевантна тесту на универсальность. Но предложенная им схема содержательно расширяет тест, соотносит его с законом

природы и тем самым лучше проясняет ее в контексте кантовской моральной философии. Не говоря о том, что посредством этой реконструкции Ролз предложил интересную интерпретацию перехода от формулы всеобщего закона к формуле закона природы, в чем и состоит ее основное теоретическое значение.

Тест на универсальность предписывается категорическим императивом; в этом проявляется его регулятивная функция. Применить этот тест надлежит моральному агенту, и предметом проверки является в первую очередь максима действия. По определению Канта, максима – это субъективный принцип действия. Это не «субъективность» в смысле индивидуальной предпочтительности, желательности, заинтересованности. Последнее задает гетерономные основания действия, которые составляют предмет гипотетических императивов. Субъективность принципа состоит в том, что он принадлежит субъекту, избирается субъектом, становится основанием действия субъекта. Как подчеркивает в связи с этим Онора О’Нил, категорический императив обеспечивает проверку моральной приемлемости того, что мы собираемся совершить в качестве *автономных* агентов, следуя своим намерениям. Тем, у кого нет намерений и планов, категорический императив ничем помочь не может. Моральными максимами следует считать именно те основания действия, которые являются его основополагающими и внутренними намерениями. Как таковые, максимы влияют на специфические намерения, а с их помощью действие адаптируется к соответствующим конкретным условиям и обстоятельствам его совершения [O’Neill 1985, 162–163, 165]. Местом максимы в структуре различных оснований действия определяется ее роль в нравственном самоопределении человека.

Императивные ситуации

Тест на универсальность демонстрируется Кантом на примере императивных ситуаций, приводимых им в разъяснение первого практического принципа категорического императива [Кант 1997а, 146–153]. Четыре разбираемых Кантом примера императивных ситуаций представляют разные обязанности: не совершать самоубийство, не давать ложных обещаний, развивать свои таланты, помогать людям. В этих примерах Кант говорит об определенных обязанностях, но предметом его преимущественного внимания на самом деле является максима поступка, которая выбирается в определенных ситуациях. Хотя Кант замечает, что эти примеры отражают некоторые из многих обязанностей, все же это не случайные примеры – в них рассматриваются типологически определенные обязанности.

Кант разделяет обязанности, во-первых, по тому, выражают ли они отношение деятеля к себе самому или к другим людям, и, во-вторых, по тому, являются ли они совершенными или несовершенными. Это пересекающиеся дистинкции. Обязанности по отношению к себе, как и обязанности по отношению к другим, бывают совершенными и несовершенными. В разбираемых примерах обязанности не совершать самоубийство и не давать ложных обещаний (обе – негативные) являются совершенными, а обязанности развивать свои таланты и помогать людям (обе – позитивные) – являются несовершенными (2). Исполнение совершенных обязанностей непреложно. Несовершенные обязанности неприменимы к исполнению, но то, как они будут исполнены, – предмет самоопределения человека. Эти обязанности не предписывают, какие таланты развивать и кому из ближних помогать. Перед человеком не стоит задача развивать все свои способности и помогать всем; каждый самостоятельно должен решить, какие его таланты заслуживают развития и кому из ближних следует оказать помощь [Paton 1948, 31; O'Neill 1985, 178].

Приводя примеры типологически различных императивных ситуаций, Кант в каждом случае предлагает для проверки спросить себя, возможно ли допустить, чтобы возникающие у деятеля намерения (например, совершить самоубийство, дать ложное обещание) и установки (например, не развивать свои таланты, не помогать нуждающимся) стали принципиальными основаниями действия, которые мог бы принять любой другой разумный человек в качестве универсального закона, или безусловного принципа. Только однозначно положительный ответ на этот вопрос будет свидетельствовать о моральном достоинстве намерения (установки). В этом, согласно Канту, состоит «канон моральной оценки максимы» [Кант 1997а, 153]. Здесь следовало бы говорить об оценке максимы на моральность; собственно процедура проверки на универсальность и дает основу для разделения моральных и неморальных максим. Вместе с тем эта процедура предполагает, что индивид в качестве морального агента не отделяет себя от других индивидов, соотносит себя с ними, по крайней мере, посредством подведения максимы своих действий под обязательный для всех безусловный закон. Тест на универсальность устанавливает максимы, осуществление которых ведет к морально достойным действиям. Но морально достойные – это действия, включающие морального агента в сообщество моральных агентов. Так что можно сказать, что индивид в качестве морального агента – это непременно член сообщества подобных себе индивидов. Является ли это сообщество ноуменальным или феноменальным – предмет для отдельного обсуждения.

В литературе можно встретить различные подходы к решению этого вопроса. Так, согласно О'Нил, поскольку применение формулы всеобщего закона предполагает, что индивид мыслит о себе и о других по одной и той же мерке и учитывает, насколько принимаемое им для себя могло бы быть приемлемым и для других, постольку «формулой всеобщего закона уже подразумевается сообщество автономных агентов» [О'Neill 1985, 170]. Напротив, Э.Ю. Соловьев считает, что «испытание максим на универсализируемость – это проверка их на законодательную, общественно-устроительную состоятельность. Под миром, созидателем которого человек должен себя вообразить, Кант всегда и прежде всего понимает общежитие, или самими людьми учреждаемый морально-политический порядок» [Соловьев 2005, 76]. Интерпретация Соловьева в наибольшей мере созвучна тем кантовским примерам (второму и четвертому), в которых разбираются обязанности по отношению к другим; в них Кант как раз апеллирует к стабильности общества, в частности обеспечиваемой отношением к другим людям как целям самим по себе (3). Однако, хотя Кант фактически разбирает обязанности по отношению к самому себе (первый и третий примеры) как обязанности в конечном счете по отношению ко всему человечеству, такое понимание теста на универсальность относительно обязанностей человека по отношению к самому себе не кажется достаточно убедительным, поскольку в них проверке на моральное достоинство подвергаются максимы, принимаемые личностью безотносительно к ее членству в сообществе.

Противоречие в мышлении

Указав на «канон моральной оценки максимы», Кант делает существенное дополнение: не все максимы подлежат универсализации, и неуниверсализуемость максим проявляется не только на нормативно-содержательном, но и на логическом уровне. «С некоторыми действиями, – замечает Кант, – дело обстоит таким образом, что их максима без противоречия никогда не может быть даже помышлена как всеобщий закон природы; еще менее возможно желать, чтобы она должна была стать таковым. В других действиях, хотя и не встречается такая внутренняя невозможность, но тем не менее невозможно желать, чтобы их максима возвышалась до всеобщности закона природы, так как такая воля противоречила бы самой себе» [Кант 1997а, 153]. И тут же Кант поясняет, что противоречия первого рода (противоречия в мышлении) возникают в связи с совершенными обязанностями, а противоречия второго (противоречия в волеизъявлении) – в связи с несовершенными.

О каких противоречиях идет речь, легко видеть на кантовских примерах. Возьмем два из них, касающихся запрета на самоубий-

ство (первый пример) и обязанности развивать свои таланты (третий пример). Оба примера представляют обязанности человека по отношению к самому себе, один – совершенную обязанность, другой – несовершенную.

Решение в безнадежном жизненном положении покончить с собой не может быть универсализуемо, потому что противоречит самому понятию жизни. Стоит попытаться универсализовать максимум такого решения, говорит Кант, как противоречие обнаруживается в самой природе: природа вложила в человека инстинкт самосохранения и продолжения жизни, и дозволение намерения добровольно уйти из жизни было бы прямым противоречием этому инстинкту. Стало быть, намерение покончить с жизнью не приемлемо в качестве универсализуемой, а иными словами, морально достойной максимы. Кант принимает во внимание такие случаи, как «ампутация членов, чтобы себя спасти, опасность, какой я подвергаю свою жизнь, чтобы ее сохранить и т.д.» [Кант 1997а, 171] (правда, их разбор относится к «области морали в собственном смысле» [Кант 1997а, 171], а не метафизики нравственности). Намеренный ущерб целостности тела в таких случаях оправдан сохранением жизни и в особенной форме утверждает жизнь. Напротив, добровольный уход из жизни противоречит принципу утверждения жизни.

Противоречие в волеизъявлении

Противоречие в волеизъявлении можно проследить в третьем кантовском примере – с отказом человека от развития своих талантов, чаще всего – ради увеселения, праздности и наслаждений [Кант 1997а, 149]. Пренебрежительное отношение человека к своим талантам не противоречит природе. Но попытка представить это отношение в качестве законосообразной максимы сразу приводит к противоречию. Такая максима не поддается универсализации, поскольку ни один человек, по мнению Канта, не может хотеть, чтобы нежелание развивать свои таланты было заложено в нас в качестве «природного инстинкта». Как разумное существо, добавляет Кант, человек «необходимо хочет, чтобы в нем развивались все способности, так как они служат и даны ему для всевозможных целей» [Кант 1997а, 151]. Это вполне просветительское, а именно, нормативно нагруженное понимание человека и его разумности. Но идея противоречия в волеизъявлении ясна: невозможно одновременно хотеть противоположных вещей и считать оба хотения универсализуемыми, утверждаемыми в качестве законов природы.

Критика

Кантовские примеры дают достаточно поводов для критики. Эта критика направлена как на сами примеры, так и – через них –

на этику категорического императива в целом. Один из наиболее распространенных аргументов, касающихся примеров, состоит в том, что они говорят о коллизиях, в которые попадает моральный деятель, оказываясь в конкретных обстоятельствах и которые невозможно разрешить без учета этих обстоятельств, между тем как Кант предлагает их разрешение прямо противоположным путем – посредством отвлечения от конкретики и универсализации оснований действия. Сами коллизии, по мнению критиков, должны быть переосмыслены в соответствии с обстоятельствами, в которых они появляются, и представлены в переформулированном виде. Отвечая кантовским критикам, О'Нил указывает на то, что чаще всего в критике такого рода не учитывается направленность теста на универсальность на проверку не любых оснований действий, а именно основополагающих (никогда не являющихся единственными в практическом самоопределении морального агента). Конкретизация кантовских примеров, по ее мнению, деструктивна по отношению к логическим предпосылкам и этическим целям проведения самого теста. Во-первых, вследствие содержательной конкретизации примеров смещается фокус внимания на специальные мотивы и установки, являющиеся, по сути, гетерономными (конкретизация проводится по отношению к целям и субъективным условиям действия), в их основе лежат гипотетические императивы. Во-вторых, вольное или невольное выдвигание на передний план гетерономных мотивов и установок лишает тест на универсальность способности проверять действия на моральное достоинство [O'Neill 1985, 175–176].

Этот аргумент имеет важное методологическое значение внутри кантоведческих обсуждений. Ведь поправки и уточнения Канта в духе гетерономной этики случаются, как отмечает О'Нил [O'Neill 1985, 159], и среди авторов, считающих себя почитателями Канта и даже кантианцами. Однако само по себе различие гипотетических и категорических императивов и, соответственно, гетерономной и автономной этики фундаментально по своему теоретическому и этико-нормативному смыслу лишь внутри кантианского и прокантианского дискурсивных контекстов [Foot 1972]. Авторы, допускающие в свои рассуждения гетерономные мотивы, демонстрируют отступление от Канта, но отнюдь не непременно непонимание моральной философии или самого феномена морали. Попытки конкретизировать кантовские примеры или предложить альтернативные им отражают озабоченность моральных философов тем, чтобы приблизить морально-философское рассуждение к моральному опыту, усилить практичность моральных принципов.

Вне кантовского подхода к морали тест на универсальность сохраняет свое значение – в той мере, в какой универсальность

признается в качестве характеристики и критерия морали. Варьирующей оказывается мыслительная процедура, которая лежит в его основе и которая в своем нормативном содержании зависит от того, как понимается мораль, какие ее элементы выделяются в качестве основополагающих [Апресян 2016, 86–87].

Категорический императив и Золотое правило

С этой точки зрения представляет интерес нормативное содержание Золотого правила. В принципе универсальности категорического императива нередко усматривают реминисценции Золотого правила (4). Сам Кант скептически относился к Золотому правилу в качестве возможного основополагающего нравственного принципа [Кант 1997а, 171–173, прим.]. Однако предлагаемая им мыслительная процедура в значительной мере изоморфна мышлению по логике Золотого правила, которое призывает деятеля при принятии решения о действии в отношении другого представить допустимость того, что другой поступит по отношению к деятелю так же.

Проkantовские скептики полагают, что Золотое правило апеллирует к субъективным предпочтениям деятеля. Анализ правила показывает, что оно, несомненно, содержит стандарт универсализации оснований действий. Однако этот стандарт иной, не кантовский. В иллюстративных разъяснениях категорического императива Кант не может обойтись без аргументов (выдвигаемых не на метафизическом, а на психологическом уровне), апеллирующих к общественной безопасности и взаимной благотворительности [Кант 1997а, 147–149, 151–153]. Но все же принципиальным для него было то, что категорический императив выдвигает критерий безусловной нормативной необходимости, при которой основой действия является не ориентация на другого, пруденциальная или благоволительная, но уважение к всеобщему закону как таковому (5).

В отличие от категорического императива, Золотое правило с его критерием межличной взаимности активизирует рефлекссию морального агента относительно не морального закона, а того лица, в отношении которого совершается действие. Смысл Золотого правила заключается в преодолении ограниченности индивидуальной локальности – как Я, так и Другого. Оно призывает Я к мысленной и деятельной переключке с Другим, к преодолению себя в Другом. Такой же призыв обращен к Другому, но уже в качестве Я, т.е. агента решений, действий и суждений. Более того, в обобщенных версиях Золотого правила (6) происходит переход от межиндивидуальной взаимности в определенных ситуациях или в отношениях с определенными людьми к универсальной взаимности, распространяющейся на отношения со всеми людьми.

Не следует забывать, что с Золотым правилом сопряжен не только принцип универсальности категорического императива, но и принцип человечности. В самом принципе – «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели» [Кант 1997а, 169] – нет указаний на какую-либо зависимость отношения к Другому от отношения Я к себе (через которое мыслится возможное отношение Другого к Я). Однако рассуждение Канта, предваряющее эту формулу, хотя оно проводится не в терминах хотения, а в терминах ценности и цели, выстроено по логике, близкой к логике Золотого правила. Человек, по словам Канта, «необходимо представляет свое собственное бытие» в качестве разумного существа как *цель саму по себе*; «но так представляет себе свое бытие и всякое другое разумное существо, в силу того же самого основания разума, которое имеет значение и для меня» [Кант 1997а, 169]. Будучи субъективным принципом, идея Я как цели самой по себе в соединении с представлением о любом другом разумном существе как цели самой по себе становится объективным принципом. Стоит добавить, что предпосылку для преодоления партикулярности и утверждения всеобщности в рефлексивных переходах от Я к Другому и от Другого к Я усматривал и Гегель, рассуждая об опыте практических взаимоотношений [Гегель 1990, 236–237].

Заключение

Подводя итог, отметим следующее. Тест на универсальность представляется Кантом как мыслительная процедура, которую осуществляет моральный агент с целью проверки выбранной максимы на универсализуемость – ее внутреннюю сообразность универсальному и необходимому закону. Эта процедура, посредством которой проводится универсализация максимы, оказалась наиболее разработанной как Кантом, так и в особенности его последователями, тем более что в силу своей специфики процедура универсализации поддается формализации. Однако универсальность – только один из трех принципов категорического императива, поэтому было бы необоснованно рассматривать тест на универсальность в качестве единственного критерия моральности даже в рамках кантовского понимания морали. Принцип человечности категорического императива снимает формальность критерия моральности, присущий принципу универсальности и задаваемому им тесту на универсальность благодаря введению в моральное рассуждение телеологического аргумента. Впрочем, принцип человечности также содержит элемент универсализуемости, выражающийся в том, что человек и в качестве Я, и в качестве

Другого рассматривается как цель лишь в соотношении с человечеством, как индивидуальная персонификация человечества. Универсализация может проводиться в моральном рассуждении по другим основаниям и быть направленной не на сообразование с универсальным законом как таковым, а на делокализацию оснований решений морального деятеля, нейтрализацию их ситуативности и пристрастности в соответствии с моральными принципами, в первую очередь – посредством ориентации на Другого как обобщенного, но вместе с тем и конкретного Другого, – о чем свидетельствует практический нормативный опыт, зафиксированный в Золотом правиле и отраженный в различных морально-философских учениях, представляющих мораль замкнутой не на императив, а на конкретного человека.

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Важно иметь в виду, в особенности учитывая сказанное об особенностях моральной максимы, что Кант говорит не о желании, а об акте воли, о волеии деятеля касательно максимы поступка. Принимая во внимание имеющуюся традицию перевода историко-философских текстов, уместнее было бы при переводе первой версии принципа универсальности использовать слово «хотение», связывая его с актом воли и отличая от желания как ощущения неудовлетворенности потребности и интереса.

(2) Ранее в «Основположениях», говоря о поступках, сообразных с долгом, но, возможно, обусловленных и склонностью, Кант указывает на честность в делах, сохранение своей жизни, благодеяние и стремление к счастью. Как видим, и в этом случае приводятся сначала совершенные обязанности, а потом несовершенные, а внутри каждого разряда – обязанность по отношению к себе и обязанность по отношению к другим. Состав обязанностей в двух перечнях несколько разнится. В разряде совершенных обязанностей несовпадение касается обязанностей по отношению к другим, в разряде несовершенных – обязанностей по отношению к себе. Не упоминаемые в первом перечне примеров обязанности развития талантов и правдивости в обещаниях Кант затрагивает (с разной степенью подробности) в других местах трактата.

(3) Такой интерпретацией теста на универсальность Соловьев демонстрирует свою близость пониманию категорического императива Ролзом (похоже, с его лекциями по истории моральной философии Соловьев не был знаком), который, как выше можно было видеть, за кантовским «порядком природы» отчетливо увидел «согласованный социальный мир».

(4) Возможно, именно поэтому категорический императив, как заметил Адриан Мур, находит отклик в душах многих читателей [Moore 2003, 32].

(5) По мнению О. О'Нил, Золотое правило – это, говоря в терминах Канта, гетерономный принцип действия [O'Neill 1985, 159]. Согласно Д. Парфиту, при имеющихся различиях между Золотым правилом и категорическим императивом как нравственные принципы они однотипны, и скептицизм Канта в отношении Золотого правила следует признать необоснованным [Parfit 2011, 321–330]. О сопоставлении Золотого правила с категорическим императивом см. также: [Соловьев 2005, 55–66; Berthold 2018].

(6) У Конфуция, Гиллеля, Иисуса [Апресян 2013].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Апресян 2013 – *Апресян Р.Г.* Генезис золотого правила // Вопросы философии. 2013. № 10. С. 39–49.

Апресян 2016 – *Апресян Р.Г.* Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 79–88.

Гегель 1990 – *Гегель Г.В.Ф.* Философия права / ред., сост. Д.А. Керимов, В. Нерсисянц. – М.: Мысль, 1990.

Кант 1997а – *Кант И.* Основоположения к метафизике нравов // *Кант И.* Соч. В 4 т. На нем. и рус. яз. / подгот. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–276.

Кант 1997б – *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч. В 4 т. На нем. и рус. яз. / подгот. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 277–733.

Скрипник 1978 – *Скрипник А.П.* Категорический императив Иммануила Канта. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978.

Соловьев 2005 – *Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. – М.: Прогресс-Традиция, 2005.

Судаков 1998 – *Судаков А.К.* Абсолютная нравственность: этика автономии и безусловный закон. – М.: Эдиториал УРСС, 1998.

Berthold 2018 – *Berthold D.* The Golden Rule in Kant and Utilitarianism // *The Golden Rule: Analytical Perspectives* / Ed. J. Neusner. – Lanham, MD: University Press of America, 2018. P. 83–105.

Foot 1972 – *Foot P.* Morality as a System of Hypothetical Imperatives // *The Philosophical Review*. 1972. Vol. 81. No. 3. P. 305–316.

Moore 2003 – *Moore A.W.* Noble in Reason, Infinite in Faculty: Themes and Variations in Kant's Moral and Religious Philosophy. – London; New York: Routledge, 2003.

O'Neill 1985 – *O'Neill O.* Consistency in Action // *Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability* / Eds. N.T. Potter, M. Timmons. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985. P. 159–186.

Parfit 2011 – *Parfit D.* On What Matters / Ed. and introduced by S. Scheffler. Vol. 1. – Oxford: Oxford University Press, 2011.

Paton 1948 – *Paton H.J.* Analysis of the Argument // *The Moral Law, or Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals: A New Translation. With Analysis and Notes by H.J. Paton.* – London: Hutchinson's University Library, 1948. P. 13–54.

Rawls 2000 – *Rawls J. Lectures on the History of Moral Philosophy* / Ed. by B. Herman. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Wood 1999 – *Wood A.W. Kant's Ethical Thought*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

REFERENCES

Apressyan R. (2013) The Golden Rule Genesis. *Voprosy Filosofii*. 2013. No. 10, pp. 39–49 (in Russian).

Apressyan R. (2016). The Phenomenon of Universality in Ethics: Forms of Conceptualization. *Voprosy Filosofii*. 2016. No. 8, pp. 79–88 (in Russian).

Berthold D. (2018) The Golden Rule in Kant and Utilitarianism. In: Neusner J. (Ed.) *The Golden Rule: Analytical Perspectives* (pp. 83–105). Lanham, MD: University Press of America.

Foot P. (1972) Morality as a System of Hypothetical Imperatives. *The Philosophical Review*. Vol. 81, no. 3, pp. 305–316.

Hegel G.W.F. *Philosophy of Law* (D.A. Kerimov & V.S. Nersesians, Eds.). Moscow: Mysl (Russian translation).

Kant I. (1997a) *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. In: Kant I. *Works in 4 vols* (N. Motroschilova & B. Tuschling, Eds.) (Vol. 3, pp. 39–276). Moscow: Moscow Philosophical Fund Pub. (in German and Russian).

Kant I. (1997b) *Critique of Practical Reason*. In: Kant I. *Works in 4 vols* (N. Motroschilova & B. Tuschling, Eds.) (Vol. 3, pp. 277–733). Moscow: Moscow Philosophical Fund Pub. (in German and Russian).

Moore A.W. (2003) *Noble in Reason, Infinite in Faculty: Themes and Variations in Kant's Moral and Religious Philosophy*. London: Routledge.

O'Neill O. (1985) Consistency in Action. In: Potter N.T. & Timmons M. (Eds.) *Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability* (pp. 159–186). Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

Parfit D. (2011) *On What Matters* (Vol. 1). Edited and introduced by S. Scheffler. Oxford: Oxford University Press.

Paton H.J. (1948) Analysis of the Argument. In: *The Moral Law, or Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A New Translation* (pp. 13–54). With Analysis and Notes by H.J. Paton. London: Hutchinson's University Library.

Rawls J. (2000) *Lectures on the History of Moral Philosophy* (B. Herman, Ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Skripnik A.P. (1978) *Immanuel Kant's Categorical Imperative*. Moscow: Lomonosov Moscow State University Pub. (in Russian).

Soloviev E.Y. (2005) *The Categorical Imperative of Morality and Law*. Moscow: Progress-Traditsiya (in Russian).

Sudakov A.K. (1998) *Absolute Morality: The Ethics of Autonomy and Unconditional Law*. Moscow: Editorial URSS (in Russian).

Wood A.W. (1999) *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Универсальность и автономия в этике И. Канта*

О.В. Артемьева

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-86-102

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Статья посвящена анализу подхода И. Канта к осмыслению идей универсальности и автономии как существенных характеристик морали. Показано, что открытия И. Канта относительно данных идей были подготовлены предшествующей историей моральной философии, прежде всего – теми мыслителями Нового времени, теоретический интерес которых был сосредоточен на выстраивании философского понятия морали. Особая роль И. Канта состояла в том, что, он, во-первых, концептуализировал идеи универсальности и автономии, сформулировал соответствующие принципы, во-вторых, интегрировал эти принципы в центральном понятии своей этики – понятии морального закона – и показал, каким образом формулы универсальности и автономии в единстве с формулой человечности выражают «верховный принцип нравственности», по существу – смысл самой морали. С точки зрения И. Канта, неспособность надлежащим образом связать универсальный характер морального закона с автономией как самозаконотворчеством морального субъекта, была причиной несостоятельности предпринимаемых ранее попыток определить высший принцип нравственности. В-третьих, И. Кант, в отличие от своих предшественников, для объяснения универсальности морали не апеллировал ни к природе человека, ни к природе вещей. В-четвертых, он показал, что принципы универсальности и автономии не просто взаимосвязаны друг с другом, но и взаимно определяют друг друга: принцип действия может быть признан универсальным только в том случае, если он дан через разумную волю морального субъекта. Моральный субъект может быть признан автономным только в том случае, если он в своих поступках руководствуется принципами, которые поддаются универсализации.

Ключевые слова: универсальность, автономия, И. Кант, мораль, моральный закон, категорический императив, верховный принцип нравственности.

* Статья подготовлена в рамках проектного исследования «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), грант № 18-18-00068.

Артемьева Ольга Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

o_artemyeva@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0001-8266-8730>

Цитирование: *Артемьева О.В.* (2018) Универсальность и автономия в этике И. Канта // *Философские науки*. 2018. № 11. С. 86–102.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-86-102

Universality and Autonomy in Kant’s Moral Philosophy*

O.V. Artemyeva

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

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-86-102

Original research paper

Summary

The paper is devoted to the analysis of Kant’s approach to the ideas of universality and autonomy as the constitutive features of morality. The paper shows that Kant’s findings concerning these ideas were anticipated by the previous history of moral philosophy, mainly by the modern moral philosophers, who focused specifically on the elaboration of the philosophical concept of morality. Kant’s peculiar role was that, firstly, he conceptualized the ideas of universality and autonomy and formulated corresponding principles; secondly, Kant integrated both principles into the concept of moral law (a key concept in his moral philosophy) and revealed the way by which the formula of universality and the formula of autonomy together with formula of humanity constitute the supreme principle of morality and essentially express the sense of morality itself. Kant believed that the reason for the failure of the previous attempts to explicate the supreme principle of morality was inability to understand that the moral agent is subject not only to universal but at the same time his own legislation. Thirdly, Kant, unlike his predecessors, in his examination of universality didn’t appeal to the human nature or nature of things. Fourthly, he underlined that the principle of universality and the principle of autonomy were not only interconnected but also shaped each other: the determination of will may be identified as a universal principle only if it is given through a moral agent’s rational will.

* The paper has been developed within the research project “The Phenomenon of Moral Universality,” supported by the Russian Science Foundation, grant no. 18-18-00068.

And a moral agent may be identified as autonomous only if in his decisions and actions he is guided by principles that are universalizable.

Keywords: universality, autonomy, Kant, morality, moral law, categorical imperative, supreme principle of morality.

Olga Artemyeva – Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow at the Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

o_artemyeva@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0001-8266-8730>

Citation: Artemyeva O.V. (2018) Universality and Autonomy in Kant's Moral Philosophy. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 11, pp. 86–102.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-86-102

Нововременные предтечи

Концептуализация идей универсальности и автономии связана с именем И. Канта, однако на протяжении всей истории моральной философии эти идеи оказывались предметом внимания самых разных мыслителей. В докантовской этике идею универсальности можно проследить в античности у Демокрита, софистов, Сократа, стоиков, она по-разному обнаруживается в Ветхом и Новом Заветах. В Новое время к ней обращаются в связи с осмыслением феномена морали в его чистоте и целостности. В истории морально-философской мысли идея универсальности наполнялась разным значением. Ее понимали как общераспространенность моральных норм и ценностей, как общезначимость, беспристрастность, надситуативность максим поведения, как общеадресованность моральных норм и ценностей [Апресян 2001]. В нововременном этическом интеллектуализме обнаруживается близкая Кантовому понятию универсализуемости моральных максим идея генерализации морального суждения.

Идея автономии является центральной для всей западной философской мысли [Апресян 2015]. Джером Шнивинд свое знаменитое исследование «Изобретение автономии» начинает с утверждения о том, что концепцию морали как автономии морали изобрел (а не открыл) Кант. «Изобрел» в том смысле, в каком Лейбниц, по замечанию самого Канта, изобрел понятие монады. Говоря «изобрел», Шнивинд, по сути, имеет в виду, что моральной автономии как феномена не существует, она – продукт мысли. Вместе с тем стоит обратить внимание и на подзаголовок книги Шнивинда – «История моральной философии Нового вре-

мени». В структуре книги Кантову изобретению отведено отнюдь не главное место. Его рассмотрение проводится Шнивиндом в контексте всей нововременной философии, и он тем самым показывает, что это изобретение было подготовлено историей докантовской нововременной мысли. Важным достижением моральной философии Нового времени Шнивинд считает появление концепций морали как *самоуправления*, которые формируются в качестве альтернативы концепции морали *подчинения* (Богу и авторитетам). Однако концепции морали как самоуправления и как автономии для Шнивинда принципиально различны. Мораль самоуправления в концепциях нововременных моральных философов проявляется в независимом и самосознательном действии человека в соответствии с теми законами и принципами, которые он считает значимыми и уместными. Мораль самоуправления исключает вмешательство авторитетов, но не исключает признания необходимости идеи Бога для моральной реализации человека. Мораль автономии означает, что человек руководствуется тем моральным законом, который сам себе задает, становясь моральным законодателем, и Божеству в этом процессе места нет [Schneewind 1998, 6].

В противоположность Шнивинду, Р.Г. Апресян, опираясь на различные источники и исследования, показывает, что идея моральной автономии не была изобретена Кантом. Западная мысль укоренена в идее автономии, которая обнаруживается в представлениях о независимости, неподотчетности, самостоятельности моральных агентов в их решениях и поступках. Разумеется, идея автономии не могла не проявиться в теоретических построениях тех мыслителей, которые стремились выделить принципиальные особенности морали (Генри Мор, Ральф Кадворт, Шафтсбери, Френсис Хатчесон, Ричард Прайс, Дэвид Юм и др.). Заслуга Канта – в концептуализации автономии и акцентировании автономии как одной из специфических характеристик морали [Апресян 2015, 16–22]. По мнению Апресяна, между пониманием автономии Канта и идеей автономии в предшествующей Канту моральной философии нет разрыва. Скорее можно говорить об «идейном континууме» в развитии представлений об автономии. Этот континуум задается, с одной стороны, идеей освобождения от внешнего воздействия, достижения независимости и самостоятельности, а с другой – «идеей предупреждения самостоятельности от произвола» [Апресян 2015, 29].

Идеи универсальности и автономии в их разном прочтении на протяжении всей истории моральной философии играли важную роль как в осмыслении отдельных аспектов морали, так и морали в ее целостности. В некоторых философских концепциях

эти идеи оказываются связанными, предполагают друг друга. Заслуживает внимания, что Гегель связность идей универсальности (всеобщности) и автономии обнаруживает уже у Сократа, который отождествил моральность (добродетельность) с независимым мышлением, определяющим самостоятельное, самосознательное существование человека. Утверждение независимости личности было сопряжено у Сократа с отрицанием внешних опор добродетели: авторитетов, общественных установлений, привычных представлений, на которые человек мог бы полагаться в своих суждениях и поступках. И здесь было важно избежать крайности субъективизма, когда лишённые внешних оснований суждения и поступки оказываются следствием самомнения, своеволия или корысти. Сократ стремился показать, что добродетельный – это тот, кто во всех важных вещах полагается на собственное суждение, которое представляет собой «правильное усмотрение». Всеобщность и есть определяющая характеристика такого усмотрения, в нем субъективная и объективная составляющие соединяются: с одной стороны, «человек не признает ничего такого, о чем не свидетельствует его дух», с другой – «то, что дух, таким образом, творит из самого себя, должно произойти из него, как из духа, действующего всеобщим образом, а не из его страстей, капризных интересов и произвольных склонностей» [Гегель 1994, 54]. Всеобщность в этом контексте предстает в качестве характеристики независимого, неподвзятая, беспристрастного морального суждения.

В нововременных этических концепциях, в которых мораль становится специальным предметом философского исследования (кембриджский платонизм, сентиментализм, интеллектуализм), универсальность рассматривается в качестве одной из главных особенностей морали. Нельзя сказать, что это понятие обретает здесь строгую определенность. Напротив, оно специально не проясняется, термины «универсальность», «универсальное» применяются к разным предметам и употребляются неоднозначно. Например, в сентиментализме это понятие относилось к моральному чувству как моральной способности, к моральным идеям, к благожелательности – как мотиву добродетельных поступков. В кембриджском платонизме и интеллектуализме оно применялось к разуму как моральной способности – источнику знания и действующей причине поступка, к моральным понятиям. Интеллектуалисты также в универсальности видели одну из важнейших характеристик морального закона, имеющего силу не только для человека, но и для Божества. В одном из центральных для нововременной этической мысли значений понятие универсальности близко сократовскому пониманию. Оно актуализируется для

решения той же задачи – утверждения независимости, самодетерминированности личности. Решение этой задачи предполагало, во-первых, выведение человека из-под опеки прежде всего церкви, а также государства, во-вторых, выявление такого начала в человеке, благодаря которому он способен при принятии решения, совершении поступков и вынесении оценок руководствоваться своим собственным суждением. Это суждение, будучи «своим собственным», тем не менее, не партикулярно, а универсально, т.е. свободно от разного рода ограниченностей: от соображений личного или корпоративного интереса, т.е. бескорыстно, и от влияния склонностей, т.е. беспристрастно. В разных теоретических контекстах способность к универсальному моральному суждению связывалась либо с моральным чувством, либо с разумом. Апеллируя к идее универсальности в данном значении, философы указывают на особенность собственно моральной позиции. Эта позиция надситуативна, она обеспечивается способностью человека к независимому моральному суждению (решению, выбору, оценке) и соответствующему поведению. Она противопоставляется, с одной стороны, внешнему контролю, а с другой – склонностям, желаниям, стремлению к удовлетворению частного интереса. В ходе описания процедуры принятия морального решения интеллектуалист Ричард Прайс, по существу, указывает на такую ее составляющую, как *генерализация*: моральный субъект при выборе поступка задумывается над тем, как он хотел бы, чтобы в таких же обстоятельствах поступил другой человек, как этот поступок повлиял бы на отношение к нему Божества, в какой мере он соответствует достоинству существа, наделенного его способностями, состоящему в таких же, как и он, отношениях с другими людьми и имеющему такие же ожидания [Price 1948, 219–220]. Иными словами, в рассматриваемых концепциях универсальность как характеристика моральных суждений удостоверяла независимость морального субъекта в формировании этих суждений, а именно то, что, освобождаясь от внешнего контроля, человек не оказывается во власти склонностей и частных интересов, то есть является в подлинном смысле слова независимым, самоуправляющимся. Независимое моральное суждение – это необходимо универсальное суждение.

Следует обратить внимание на то, что для нововременных моральных философов универсальный характер моральных суждений гарантировал автономность морального субъекта в принятии этих суждений, но обратная связь между автономией и универсальностью не стала для них предметом осмысления: универсальность подтверждала автономию, но сама определялась

не автономией, а либо природой человека (сентиментализм), либо природой вещей (интеллектуализм).

Новация Канта

Своеобразие подхода Канта к идеям универсальности и автономии состоит не только в том, что он их концептуализировал и представил в качестве определяющих характеристик морали, но и в том, что он интегрировал их в центральном понятии своей этики – понятии морального закона, или «верховного принципа нравственности».

Верховный принцип нравственности Кант представил последовательно в единстве трех формул, первая из которых задает максимум как основополагающим намерениям действия (о Кантовом понятии максимы см.: [O'Neill 1985, 161–167]) форму всеобщности («поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом» [Кант 1997а, 143]), вторая – материю, или цель: разумное существо само по себе («Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели» [Кант 1997а, 169]), а третья выражает принцип автономии («идею воли каждого разумного существа как *воли, устанавливающей всеобщие законы*» [Кант 1997а, 177]). Кант подчеркивает, что все три формулы выражают один и тот же закон, однако с разных сторон: со стороны формы, материи и полного определения всех максим.

Главную особенность принципа нравственности Кант видел в том, что этот принцип требует не просто подчинения законам, но и того, чтобы человек подчинялся исключительно «своему собственному» и одновременно «всеобщему законодательству» [Кант 1997а, 179]. Верховный принцип нравственности связывает автономию и универсальность. Неспособность осознать необходимую связанность принципа универсальности морального закона и идею автономии воли, одновременно задающей этот закон и подчиняющейся ему, была, по убеждению Канта, причиной несостоятельности предпринимаемых ранее в моральной философии попыток эксплицировать высший принцип нравственности [Кант 1997а, 179]. Почему же ни принцип универсальности, ни идея автономии, взятые сами по себе, не достаточны для выражения высшего принципа нравственности? Каким образом Кант связывает универсальность и автономию, каковы этические импликации их необходимой связанности в высшем принципе нравственности?

От универсальности к автономии

В поиске верховного принципа нравственности (в чем и состоит главная цель «Основоположения...») Кант исходит из того, что «закон, если он должен иметь значимость моральную, т.е. как основа обязательности, сопровождается абсолютной необходимостью...» [Кант 1997а, 45, 47]. Иными словами, нравственные законы обязательны для всех разумных существ и не допускают никаких исключений [Кант 1997б, 325]. Поэтому в поиске основы морального закона не следует обращаться ни к внешним по отношению к нему целям, ни к разного рода случайным предпосылкам и условиям, ни к природе человека, ни к его опыту или обстоятельствам существования в мире. Основа морального закона – «a priori исключительно в понятиях чистого разума». Лишь в этом случае обеспечивается абсолютная необходимость и всеобщая значимость морального закона [Кант 1997а, 45, 47, 105].

Моральный закон обращен к воле каждого разумного существа. Представление об этом законе должно определять волю вне зависимости от целей и следствий, которые могут быть достигнуты в результате следования ему. Для человеческой несовершенной воли моральный закон предстает в виде объективного веления – категорического императива, понуждающего волю «безусловно необходимо». Когда все «случайные, субъективные условия» исключены, единственное, что может определять волю, – это «всеобщая законосообразность действий», только она может определять волю, служить ей принципом [Кант 1997а, 89]. Всеобщую законосообразность действий Кант раскрывает в первой формуле категорического императива. Она вменяет не поступать иначе, как по такой максиме, которую субъект избрал бы также в качестве всеобщего закона. Формула универсальности требует соблюдения последовательности в мышлении и действии морального субъекта. По меньшей мере она предписывает в суждениях и принятии решений относительно поступков неизменно (в любых обстоятельствах, по отношению к любым лицам) исходить из тех же оснований, или принципов, которые моральный субъект считает правильными и обоснованными для всех разумных существ и хотел бы, чтобы ими руководствовались все. По-другому говоря, первый принцип категорического императива запрещает нам делать для себя исключения [Кант 1997а, 155].

Категорический императив *объективно* определяет волю. Форма универсальности придает максиме, которую выбирает человек, способность быть моральным законом, который Кант еще называет «законом природы» [Кант 1997а, 175]. Понятие закона природы Кант использует, в частности, для акцентирования объективности и необходимости морального закона, выраженных

первым принципом. Интересно, что интеллектуалистские предшественники Канта неметафорически связывали моральный закон с законом природы; они особым образом настаивали на том, что моральный закон и есть закон природы, управляющий универсумом и даже Божеством, поэтому совершать противные моральному закону поступки означает, по существу, разрушать порядок природы – порядок универсума и самого себя как часть этого порядка. Кант возражал против такой трактовки, однако считал допустимым использование *аналогии* морального закона и закона природы. По мнению Аллена Вуда, употребление понятия закона природы во второй формулировке первого принципа объясняется стремлением Канта сделать принцип универсальности более доступным – интуитивно понятным и привлекательным. С этой же целью Кант использовал понятие царства целей при разъяснении принципа автономии [Wood 1999, 187–188].

Императивы в морали выражают всеобщую закономерность действий и задают порядок, аналогичный по своей необходимости и объективности закону природы [Кант 1997а, 177]. Однако каким образом воля может быть подчинена такому закону, или что заставляет ее подчиняться? Опираясь на одну лишь формулу универсальности, получить ответ на этот вопрос едва ли возможно. Воля может определяться универсальным практическим законом по-разному: она может быть связана с ним интересом или принуждением – так, что закон не детерминирует ее непосредственно, но заставляет волю действовать в соответствии законом. Можно предположить ситуацию, когда моральный агент осознанно и последовательно следует только тем максимам, которые мог бы избрать в качестве универсального закона, но исходит при этом из интереса, скажем, заботы о своей достойной репутации. В этом случае определяющие волю максимы, хоть они и поддаются универсализации, нельзя считать безусловными и необходимыми, ведь следование им опосредовано интересом, а значит, основание их обязательности случайно. Но это говорит также о том, что максима, обязывающая сила которой определяется интересом, не может быть признана в полной мере общезначимой, т.е. в собственном смысле слова универсальным законом. Иными словами, для того чтобы максиму в полной мере можно было считать универсальным законом, недостаточно, чтобы она соответствовала первому принципу категорического императива. Максима может стать действительно универсальной, т.е. практическим законом, если только подчинение ей воли ничем не опосредовано. Это имеет место лишь тогда, когда сама разумная воля непосредственно становится источником максимы. Кант провозглашает волю «верховой законодательницей», замечая,

что «хотя вообще воля, которая подчинена законам, и может быть связана с этим законом посредством интереса, однако воля, которая сама является верховной законодательницей, тем самым уже не может зависеть от какого-нибудь интереса» [Кант 1997а, 177]. Здесь Кант вводит третий принцип категорического императива – принцип автономии, который выражает «верховное условие» согласованности воли с универсальным практическим разумом. В соответствии с этим принципом волю следует рассматривать подчиненной закону лишь в той мере, в какой она является самозаконодательствующей. Воля должна быть подчинена лишь тому закону, творцом которого она сама является [Кант 1997а, 177, 178]. В формуле автономии разумная воля выступает в качестве самозаконодательствующей и самообязывающей.

От автономии к универсальности

Утверждая разумную волю в качестве основания практического закона, Кант опирается на определенные предпосылки, которые в самой по себе формуле автономии не содержатся, но которые она получает из двух других формул. Разумная воля в контексте рассуждений Канта может рассматриваться в качестве единственно возможного основания универсального закона при необходимом допущении, что разумное существо есть единственная абсолютная ценность и цель сама по себе (принцип человечности). Из принципа человечности, по утверждению Канта, бесспорно следует, что каждое разумное существо в отношении ко всем законам, которым подчиняется, должно рассматривать себя также и как всеобще-законодательное [Кант 1997а, 197]. Отличительную особенность разумного существа как цели самой по себе Кант видит именно в том, что оно способно выступать в качестве субъекта универсального законодательства и только в силу этого подчиняться ему. По логике Канта, поскольку формулы универсальности и человечности провозглашены в качестве принципов категорического императива, они *предполагают* отсутствие примеси в «побудительном авторитете» какого-либо интереса, однако только в формуле автономии отказ от всякого интереса при волеии по долгу обретает статус принципа.

Другая важная предпосылка формулы автономии содержится в формуле универсальности. Кант неоднократно подчеркивает, что в морали разумная воля должна быть источником универсальных (универсализуемых) максим. По формуле автономии, должны быть отвергнуты максимы, которые не могут совместиться с собственным и – не менее важно – с *универсальным* законодательством воли [Кант 1997а, 175]. Можно сказать, что достоинство разумной природы является предпосылкой формулы автономии,

а универсальный характер максим, которые производятся разумной волей, составляет необходимый признак ее автономии.

Определяющей для понимания автономии является идея самозаконодательства разумной воли. Автономия есть «такое свойство воли, благодаря которому она сама является для себя законом (независимо от каких бы то ни было свойств предметов воления)» [Кант 1997а, 205]. Кант противопоставляет автономии гетерономию, которая имеет место, «если воля ищет свой закон в чем-нибудь другом, а не в пригодности ее максим ее собственному всеобщему законодательству, следовательно, если она, выходя за пределы самой себя ищет закон, который должен ее определить, в свойстве какого-нибудь из своих объектов» [Кант 1997а, 207]. Гетерономия воли имеет место, когда разумное существо совершает поступки из интереса, страха или по склонности, или если оно поступает по чьему-либо указанию или приказу.

Автономия как самозаконодательство воли («есть единственный принцип всех моральных законов и соответствующих им обязанностей» [Кант 1997б, 355]. Идею автономии как самозаконодательства и как основания моральной обязанности исследователи считали самым оригинальным открытием Канта [Schneewind 1998, 6; Wood 1999, 156]. Шнивинд рассматривает кантовскую идею автономии как самозаконодательства в качестве более полного и радикального воплощения общего для ранненовременной моральной философии нормативного представления о достоинстве и ценности индивида [Schneewind 1998, 6].

Однако идея автономии как самозаконодательства и единственного в этом значении принципа моральных законов и обязанностей впоследствии стала предметом жесткой критики. Например, Э. Энском считала идею «самозаконодательства» абсурдной [Anscombe 1958, 2, 13]. С ее точки зрения, все, что человек делает сам, может вызывать восхищение, но не может иметь законодательной силы и тем более силы универсального закона. Человек действительно способен следовать тем принципам и нормам, которые он сам для себя вырабатывает и считает правильными, осознавая при этом, что может ошибаться [Anscombe 1958, 13]. Но понятием законодательства, считает Энском, предполагается нечто большее, а именно – высшее полномочие законодателя. Однако человек им не обладает, роль морального законодателя может выполнять только Бог.

Еще более определенно в отношении идеи автономии Канта высказалась Айрис Мёрдок. Ее высказывание стало предметом критического обсуждения и Оноры О'Нил [О'Нил 1995, 127; O'Neill 1989, 75–76] и Вуда [Wood 1999, 373–374 note 3]. По мнению Мёрдок, Кант упразднил Бога и поставил на его место человека,

и это идейно сблизило Канта с Ф. Ницше, экзистенциализмом и англосаксонскими теориями морали. Главную особенность всех этих концепций Мёрдок усматривала в том, что в центре каждой оказывается понятие ничем не стесняемой человеческой воли как источника ценностей. Ценности, которые ранее считались начертанными на небесах и гарантированными Богом, начиная со второй половины XIX в., оказались «низвергнутыми» в сферу человеческой воли [Murdoch 1970, 79]. Начало этому процессу положил, по мнению Мёрдок, именно Кант. Однако прообраз Кантова автономного морального субъекта она обнаружила в изображенном Джоном Мильтоном Люцифере [Murdoch 1970, 79]. Понятие автономии Канта, в интерпретации Мёрдок, отождествляется с ничем не ограниченным выбором, с абсолютной независимостью, по существу – со своеволием.

И Энском, и Мёрдок не разделяли нововременное убеждение в безусловной ценности и достоинстве индивида и не считали возможным доверить ему (в его оторванности от трансцендентной реальности, от Бога) самозаконодательство в морали. В отличие от Шнивинда, в концепции автономии они видели скорее признаки упадка моральной философии, нежели ее достижение. И Энском, и Мёрдок, каждая по-своему, интерпретировали мысль Канта, предполагая, что он приписал автономии ограниченному в разных отношениях индивиду, опирающемуся в своем выборе исключительно на собственные предпочтения и не принимающему во внимание ничего другого и никаких других. В этом случае, действительно, возникает образ автономии, которая может восприниматься как «тотальная направленность на самого себя», «автономия в предельном смысле» (Р. Адамс) [Adams 1999, 271], «сатанинское самоутверждение» (А. Вуд) [Wood 1999, 374 note 3], как демонстрация произвола конечного разумного существа, «негативной свободы» (О. О'Нил) [O'Neill 1989, 76]. Примечательно, что и Энском, и Мёрдок подвергали критике не основания этики Канта, определявшие и его концепцию автономии, а тот образ автономии, который у каждой из них по-своему ассоциировался с самими словами «автономия» или «самозаконодательство», и имел мало общего с Кантовой концепцией.

Автономию, разумеется, возможно мыслить как проявление ничем не ограниченной независимости, неподотчетности индивида и считать ее на основе этого либо одним из самых важных достояний человека, либо свидетельством его упадка. Но Кант так автономию не мыслит.

Критики кантовского понятия автономии игнорируют существенные для Канта моменты. Во-первых, положение о том, что «преогатива» каждого разумного существа по сравнению с

природными существами состоит в том, что оно «постоянно должно принимать свои максимы с точки зрения самого себя, но в то же время также и каждого другого разумного существа как законодательного» [Кант 1997а, 197]. Так что в отличие от мильтоновского Люцифера моральный субъект в трактовке Канта (помимо того, что он в своем законодательстве не руководствуется обидой и мстостью, т.е. склонностями) не замкнут на самом себе в выборе принципа действия и, более того, воспринимает другого так же, как самого себя, – как цель саму по себе и как утверждающего законы. Благодаря этому и оказывается возможным «мир разумных существ» как «царство целей» – идеал, представляющий собой «систематическую связь разумных существ посредством общих объективных законов», которые «имеют в виду как раз отношение этих существ друг к другу» [Кант 1997а, 183]. Во-вторых, в трактовках автономии как абсолютной независимости игнорируется положение Канта о необходимой взаимодополнительности принципа автономии и принципа всеобщности. Представление об объективном всеобщем законе само по себе не содержит указания на единственно возможное основание этого закона (разумную волю), а идея автономии, не подтвержденная принципом всеобщности, оказывается всего лишь своеволием, гетерономией. И когда Кант утверждает, что автономия есть *единственный* принцип всех моральных законов и соответствующих им обязанностей, он исходит из особого понимания автономии.

О'Нил своеобразие этого понимания автономии видит в том, что Кант трактует автономию не как самодетерминацию индивидуального субъекта (принимающего решения исходя исключительно из «самого себя»), а как самозаконотворчество разума [O'Neil 2003, 17]. В дополнение к этому – в понимании самозаконотворчества разума как принципа воления, характеризующегося определенными особенностями. С точки зрения О'Нил, автономия в концепции Канта есть особенность принципов действия, которая складывается из единства законсообразности их формы и универсальности сферы применения [O'Neil 2003, 15, 18]. Если законсообразность формы характеризует как автономные, так и гетерономные принципы, то универсальность сферы применения – исключительная черта автономных принципов. Гетерономные принципы имеют форму закона, но они ссылаются на общие желания, убеждения, культурные или институциональные источники согласия, в качестве которых могут выступать авторитет церкви, государства, общественного мнения и т.п. Гетерономные принципы тем самым предлагают «внутригрупповые» основания для тех, кто признает эти

источники в качестве авторитетных. Однако они не обращены к тем, для кого эти источники не являются таковыми. Мораль же по самой своей природе отвергает принципы действия, которые не могут быть приняты всеми и не могут рассматриваться в качестве универсальных законов. Источником автономных принципов может быть исключительно разум, поэтому они пригодны для всех (безотносительно к желаниям, вере, идеологии, культуре и т.п.). Требование жить по таким принципам, по мнению О'Нил, выражает смысл Кантовой метафоры самозаконотворчества и связывает концепцию автономии с пригодностью принципа быть универсальным законом. О'Нил, считает, что формулы автономии и универсальности Кант утверждает в качестве двух *разных* формулировок категорического императива, которые тем не менее неотделимы друг от друга и в равной степени являются ключевыми для выражения смысла морали.

Не только О'Нил, но и другие исследователи практической философии Канта обращают внимание на то, что, с одной стороны, каждая из формул категорического императива имеет собственное содержание, а с другой – все три неразрывно связаны между собой и подчеркивают важность понимания системного характера «верховного принципа нравственности», смысл которого раскрывается лишь в единстве трех формул. Близкое понимание обнаруживается и в текстах авторов, которые полагают, что все три формулы категорического императива имеют, по существу, одно и то же, только по-разному выраженное содержание. Так можно понять Э.Ю. Соловьева, который отмечает, что формулы категорического императива сходны с сообщающимися сосудами, наполненными одним и тем же смыслом, поэтому возникает впечатление, что содержание второй и третьей формул уже выражено в первой [Соловьев 2005, 72]. Однако в ходе обсуждения формулы автономии Соловьев демонстрирует взаимодополнительность всех трех формул. Это следует, в частности, из его замечания о том, что, согласно Канту, к независимому целеполаганию способен лишь тот, кто имеет универсализируемые принципы; что статусом «принцип» может быть наделено лишь то проистекающее из разумной воли правило, которое прошло проверку на общезначимость (первую формулу категорического императива) и не нарушает запрета на утилизаторское насилие (вторая формула) [Соловьев 2005, 121]; что чем решительнее человек ставит свои принципы под критерий универсализации, тем в большей степени он оказывается господином самому себе [Соловьев 2005, 119]. И для Вуда системное единство «верховного принципа нравственности» в Кантовой концепции очевидно и чрезвычайно важно, он показывает, что

каждая из трех формул категорического императива выполняет самостоятельную роль, дополняя содержание двух других формул [Wood 1999, 187].

Заключение

Принципы универсальности и автономии в концепции Канта не просто содержательно дополняют друг друга, но и оказываются взаимно определяющими. Такая концептуализация данных понятий также отличает позицию Канта от его предшественников, которые воспринимали универсальность главным образом в объективистски-натуралистическом ключе. Кант же, не апеллируя ни к человеческой природе, ни к природе вещей, показал, что принцип действия, определяющий волю, может быть признан универсальным только в том случае, если он дан через разумную волю морального субъекта. А моральный субъект может быть признан автономным только в том случае, если он в своих поступках руководствуется принципами, которые поддаются универсализации. Важно и то, что принцип автономии не обособляет морального субъекта от всех других, не замыкает его на самом себе, напротив, ориентирует его на полноценную включенность в «мир разумных существ».

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Апресян 2001 – *Апресян Р.Г.* Всеобщность // Этика: Энциклопедический словарь / под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. С. 78–80.

Апресян 2015 – *Апресян Р.Г.* Историческая и нормативная динамика идеи моральной автономии // Дискурсы этики. Альманах. 2014. № 4 (9) / 2015. № 1 (10). С. 13–34.

Гегель 1994 – *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 2. – СПб.: Наука, 1994.

Кант 1997а – *Кант И.* Основоположения к метафизике нравов // *Кант И.* Соч. В 4 т., на нем. и рус. яз. / подгот. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–276.

Кант 1997б – *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч. В 4 т., на нем. и рус. яз. / подгот. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 277–733.

О’Нил 1995 – *О’Нил О.* Автономия: зависимость и независимость // Мораль и рациональность / отв. ред. Р.Г. Апресян. – М.: ИФ РАН, 1995. С. 119–135.

Соловьев 2005 – *Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. – М.: Прогресс-Традиция, 2005.

Adams 1999 – *Adams R.* Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics. – Oxford: Oxford University Press, 1999.

Anscombe 1958 – *Anscombe G.E.M.* The Modern Moral Philosophy // *Philosophy: The Journal of Royal Institute of Philosophy*. 1958. Vol. 33. No. 124. P. 1–19.

Murdoch 1970 – *Murdoch I.* The Sovereignty of Good. – London: Routledge, 1970.

O'Neill 1985 – *O'Neill O.* Consistency in Action // *Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability* / ed. by N.Y. Potter, M. Timmons. – Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo: D. Reidel Publishing Company, 1985. P. 159–186.

O'Neill 1989 – *O'Neill O.* Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

O'Neill 2003 – *O'Neill O.* The Inaugural Address: Autonomy: The Emperor's New Clothes // *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes*. 2003. Vol. 77. P. 1–21.

Price 1948 – *Price R.* A Review of the Principal Questions in Morals / ed. Rafael D.D. – Oxford: The Clarendon Press., 1948.

Schneewind 1998 – *Schneewind J.* The Invention of Autonomy: The History of Modern Moral Philosophy. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Wood 1999 – *Wood A.W.* Kant's Ethical Thought. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

REFERENCES

Adams R. (1999) *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Anscombe G.E.M. (1958) The Modern Moral Philosophy. *Philosophy: The Journal of Royal Institute of Philosophy*. Vol. 33, no. 124, pp. 1–19.

Apressyan R.G. (2002) Universality. In: *Ethics: Encyclopedic Dictionary* (R.G. Apressyan & A.A. Guseynov, Eds.) (pp. 78–80). Moscow: Gardariki (in Russian).

Apressyan R.G. (2015) Historical and Normative Evolution of the Idea of Moral Autonomy. *Diskursy etiki = Discourses of Ethics*. 2014. No. 4 (9) / 2015. No. 1 (10), pp. 13–33 (in Russian).

Hegel G.W.F. (1994) *Lectures on the History of Philosophy*. Book 2. St. Petersburg: Nauka (in Russian).

Kant I. (1997a) *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. In: *Kant I. Works in 4 vols. In German and Russian* (N. Motroschilova & B. Tuschling, Eds.) (Vol. 3, pp. 39–276). Moscow: Moscow Filsofskiy Fond (in German and Russian).

Kant I. (1997b) Critique of Practical Reason. In: *Kant I. Works in 4 vols. In German and Russian*. (N. Motroschilova & B. Tuschling, Eds.) (Vol. 3, pp. 277–733). Moscow: Moscow Filsofskiy Fond (in German and Russian).

Murdoch I. (1970) *The Sovereignty of Good*. London: Routledge.

O'Neill O. (1985) Consistency in Action. In: Potter N.T. & Timmons M., Eds. *Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability* (pp. 159–186). Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

O'Neill O. (1989) *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

O'Neill O. (2003) The Inaugural Address: Autonomy: The Emperor's New Clothes. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*. Vol. 77, pp. 1–21.

O'Neill O. (1995) Autonomy: Dependence and Independence. In: Апресян Р.Г. (Ed.) *Morality and Rationality* (pp. 119–135). Moscow: Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences Publ. (Russian translation).

Price R. (1948) *A Review of the Principal Questions in Morals* (D.D. Raphael, Ed.). Oxford: The Clarendon Press.

Schneewind J. (1998) *The Invention of Autonomy: The History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Soloviev E.Y. (2005) *The Categorical Imperative of Morality and Law*. Moscow: Progress-Tradiciya (in Russian).

Wood A.W. (1999) *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Универсальность моральных требований и обязанности перед близкими людьми*

А.В. Прокофьев

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-103-113

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье предпринята попытка проследить истоки того противоречия, которое вызывает к жизни полемику о моральном статусе обязанностей перед близкими людьми (специальных обязанностей). Особенностью специальных обязанностей является то, что их порождает уникальная индивидуальная история деятеля, создающая разную дистанцию по отношению к разным реципиентам последствий его действий. Реципиенты, находящиеся на небольшой дистанции, являются для деятеля «своими», те, кто удален в большей мере, – «чужими». Разграничение «свои»/«чужие» формируется на основе симпатии (как в случае дружеских и любовных отношений), кровнородственных связей, принадлежности к культурным, территориальным, политическим сообществам. Специальные обязанности предполагают допустимость и обязательность предпочтительного отношения к «своим». Такое отношение неизбежно попадает под вопрос в связи с тем, что в обобщенных теоретических моделях морали моральные требования наделяются двумя взаимосвязанными свойствами: универсальностью и высокой степенью общности. Типичная моральная обязанность – это обязанность, которую имеет каждый человек по отношению к каждому человеку. Она не предполагает исключений в пользу «своих». Такие исключения тождественны пренебрежению общечеловеческим равенством и представляют собой недопустимую пристрастность. Однако для обладателей общераспространенных моральных представлений специальные обязанности являются неотъемлемой частью долга. Р. Гудин предположил, что они имеют приоритет в отношении позитивных общих обязанностей и уступают по силе негативным общим. Эмпирические исследования живого морального опыта, проанализированные в статье, подтверждают этот порядок приоритета, хотя и вносят в него некоторые коррективы. Так как этическая теория не может игнорировать фундаментальные особенности живого морального опыта, то перед ней стоит непростая задача совмещения равенства и беспристрастности с сопровождающим исполнением специальных обязанностей предпочтительным отношением к «своим».

* Статья подготовлена в рамках проектного исследования «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 18-18-00068.

Ключевые слова: моральные требования, универсальность, высокая степень общности, беспристрастность, пристрастность, обязанности перед близкими людьми, психология морали.

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

avprok2006@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-5015-8226>

Цитирование: Прокофьев А.В. (2018) Универсальность моральных требований и обязанности перед близкими людьми // Философские науки. 2018. № 11. С. 103–113.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-103-113

The Universality of Moral Requirements and Duties to Close Persons*

A.V. Prokofyev

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

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-103-113

Original research paper

Summary

The article traces origins of the contradiction that calls into being the polemics on the moral status of duties to close persons (special obligations). Special obligations are created by the unique life narrative of an actor that makes different recipients of her actions more or less distant. Those who are less distant are “close ones.” Those who are more distant are “strangers.” The basis of this distance can be different: individual sympathy, consanguinity, belonging to cultural, territorial and political communities. Special obligations presuppose that the preferential treatment of “close ones” is not only permissible but obligatory. This feature of moral duties to close persons makes moral philosophers suspicious because they are prone to endow moral requirements with two interrelated properties: universality and the high level of generality. The main reason for this is that the typical moral duty is a duty of every human being to another human being without any further qualifications. Against the background of such duties, any preference to close persons looks like the breach of moral equality and manifestation of impermissible partiality. Though, common moral beliefs persistently include special obligations in the whole system of moral duty. R. Goodin thinks that they have a priority over positive general duties and

* The paper has been developed within a project research “The Phenomenon of Moral Universality,” supported by the Russian Science Foundation, grant no. 18-18-00068.

yield to negative general duties. The empirical researches of moral evaluations which reviewed in this article in general confirm this conclusion. The ethical theory cannot ignore fundamental features of common moral beliefs. That is why it is doomed to look for ways of reconciling the moral equality and impartiality with the preferential treatment of close persons embedded into special obligations.

Keywords: moral requirement, universality, high level of generality, impartiality, partiality, duties to close persons, moral psychology.

Andrey Prokofyev – D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow at the Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

avprok2006@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-5015-8226>

Citation: Prokofyev A.V. (2018) The Universality of Moral Requirements and Duties to Close Persons. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 11, pp. 103–113.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-103-113

Введение: принципы применения моральных требований

В этической теории принято характеризовать моральные требования с помощью понятия «универсальность». Теоретики приходят к необходимости использования этого термина, отслеживая некоторые тенденции, которые глубоко укоренены в языке морали и внутренней логике моральной оценки. Мораль как ценностно-нормативная система сосредоточена вокруг представления о равном достоинстве каждого человека, которое порождает, с одной стороны, равную защищенность интересов и потребностей каждого, а с другой стороны – равную обязанность всех тех, кто способен к осознанию себя в качестве ответственного деятеля, осуществлять подобную защиту. Защита интересов и потребностей другого человека выражается в нанесении вреда, оказании помощи и осуществлении заботы. Данная установка присутствует в нравственных кодексах развитых религий, жизненных учениях знаменитых моралистов и светских социально-этических манифестах. Универсальность требований поддерживает ее на формально-функциональном уровне.

Требование является универсальным в том случае, если условия его применения предполагают, что имеется группа деятелей, обладающих определенными общими свойствами, и эти деятели в некоторых типичных ситуациях должны совершать поступки определенного рода. Так как моральную значимость имеют по преимуществу поступки, затрагивающие интересы других людей, то универсальность требования предполагает также наличие

группы реципиентов действия, которые равны между собой в отношении тех преимуществ и потерь, к которым ведет исполнение моральной обязанности (1). Смена реципиентов, входящих в эту группу, не должна влиять на характер обязательных действий. Деятель, относящийся к реципиентам избирательно, не проявляет вытекающей из универсальности требования беспристрастности (2).

Наряду с универсальностью, моральные требования характеризуются высокой степенью общности или, вернее, в морали действует сильная презумпция в пользу требований с высокой степенью общности. Это значит, что от моральных требований ожидается предельная широта того круга деятелей, к которым они обращены, и предельная широта того круга реципиентов, интересы которых затрагивает их исполнение. Парадигмальное моральное требование обращено к любому деятелю и регулирует его действия по отношению к любому реципиенту (таковы нормы Декалога, Заповедь любви, Золотое правило нравственности, положения Всеобщей декларации прав человека и т.д.) (3). Презумпция высокой степени общности является вторичным по отношению к универсальности свойством. Одним из его оснований является то, что менее общие требования могут маскировать различного рода пристрастность. В этой связи случаи неоправданного снижения общности требований, перехода с уровня «каждый человек по отношению к каждому человеку» на уровень ограниченных групп деятелей и реципиентов также называют проявлением пристрастности.

Под обвинение в пристрастности редко попадает такое поведение, в рамках которого разное отношение к потенциальным реципиентам должного действия определяется исключительно структурой сложившейся ситуации. Например, оказание помощи тому, кто больше других в ней нуждается, считается результатом беспристрастного применения предельно общего морального требования «помогай другим людям». Здесь не деятель произвольно выбирает того, кому он поможет, а обстоятельства складываются так, что некоторые люди с необходимостью превращаются в приоритетных реципиентов помощи. В то же время, если выбор реципиентов опирается на специфику индивидуальной истории деятеля, превращающей одних людей в более близких ему, чем другие, то его действия часто воспринимаются именно как проявление пристрастности, нечестного отношения к какой-то части реципиентов, забвения их равного морального статуса и т.д. Когда речь идет о «близости» деятеля и реципиента, имеются в виду разные факторы, создающие между ними особую связь, которой нет между деятелем и другими представителями человечества.

Это избирательные отношения дружбы и романтической любви, кровнородственные связи, единство культуры и религии, общая принадлежность к территориальным и политическим сообществам. Не каждый из этих факторов делает другого «близким» человеком в узком смысле этого слова, но каждый из них превращает одних людей в более близких, чем другие, создает границы между «своими» и «чужими», и эти границы могут рассматриваться как сомнительные в моральном отношении. Те нормативные теории, которые акцентируют универсальность и презумпцию высокой общности моральных требований, подозрительно относятся к приданию морального значения различным формам близости между людьми. Еще больше подозрений вызывает тенденция видеть в такой дифференциации реципиентов моральную обязанность (так называемую «специальную моральную обязанность»). Обязанности перед друзьями, любимыми, родственниками, соотечественниками и пр. неоднократно подвергались критике в истории этической мысли. Эта тенденция довольно ярко проявляется в утилитаризме, кантианской деонтологии и христианской агапической этике.

Самым бескомпромиссным выражением обсуждаемой критики стало широко известное рассуждение британского утилитариста XVIII в. У. Годвина. В своем «Исследовании о политической справедливости» он анализирует ситуацию, в которой у стороннего наблюдателя есть выбор между спасением из горящего дворца архиепископа Камбре служанки, которая является женой, матерью или благодетелем наблюдателя, и спасением Франсуа Фенелона, в голове которого в тот момент зарождается план бессмертной поэмы о Телемахе. Годвин уверен, что моральным долгом является спасение Фенелона, поскольку каждый должен содействовать выгоде тех тысяч людей, которых прочтение поэмы уберезет от ошибок, пороков и следующего за ними несчастья. Спасти свою мать вместо Фенелона означало бы пренебречь очевидным различием между ними, которое не может не заметить любой беспристрастный человек. «Какая магия, – спрашивает риторически У. Годвин, – содержится в местоимении “мой”, чтобы отменять решения вечной истины? Моя жена или мать могут оказаться дурами, проститутками, злоумышленниками, лгунями или бесчестными людьми. И если они таковы, какие последствия должно иметь то обстоятельство, что они мои?» [Godwin 1793, 83]. В этой связи в современной исследовательской литературе вопрос о совместимости беспристрастной морали и специальных обязанностей часто именуется вопросом о магии местоимения «мой».

Обязанности перед близкими людьми в живом моральном опыте

Хотя теоретический образ морали, в центре которого находятся беспристрастная благожелательность и беспристрастная честность, создает основания для сомнения в моральной оправданности предпочтительного отношения к близким людям, живой опыт моральной оценки без особенного сопротивления поддается магии местоимения «мой». С точки зрения обладателей общераспространенных моральных представлений специальные обязанности глубоко интегрированы в структуру нравственного долга. Они занимают в ней прочные позиции наряду с обязанностями, которые касаются любых людей (общими обязанностями). Опираясь на неформализованный анализ морального сознания, Д. Парфит предположил, что «обыденная и повседневная мораль состоит по большей части из... специальных обязанностей. Выполнение этих обязанностей имеет приоритет над помощью чужим людям. Этот приоритет не абсолютен. Я не должен спасти своего ребенка от пореза или получения синяка вместо того, чтобы спасти жизнь чужому человеку. Однако я обязан спасти своего ребенка от вреда некой тяжести, если альтернатива состоит в том, чтобы спасти чужого человека от несколько большего вреда» [Parfit 1984, 95]. Р. Гудин на той же методологической основе попытался создать более развернутую картину иерархизированных составляющих морального долга. Он использовал четырехчастную классификацию обязанностей, учитывающую не только различие между общим и специальным долгом, но и различие между долгом причинения вреда и долгом оказания помощи. Она включает в себя: а) негативные общие обязанности; б) позитивные общие обязанности; в) негативные специальные обязанности; г) позитивные специальные обязанности. В живом моральном опыте, по мнению Р. Гудина, высшим приоритетом обладают обязанности общие и негативные (а). Вторую ступень совместно занимают негативные и позитивные специальные обязанности (в, г). Наконец, все виды обязанностей приоритетны в отношении обязанностей общих и позитивных (б) [Godin 1986, 16–23].

Существенный вклад в реконструкцию общераспространенных моральных представлений вносит их психологическое исследование. К настоящему моменту у психологов накопился значительный опыт изучения моральной категоризации предпочтительного отношения к близким людям. Этот опыт позволяет проверить обобщения философов. В одном из первых психологических исследований такого рода, проделанном во второй половине 1990-х гг. Х. Кюзе, М. Рикардом, Л. Кэннолдом, Дж. Ван Дайком и П. Сингером, был проанализирован вопрос об относительном

весе пристрастных и беспристрастных элементов в нравственных убеждениях медицинских работников. Трех сотням врачей и медицинских сестер был предложен опросник, касающийся гипотетических ситуаций-дилемм, в которых деятелю необходимо принять морально оправданное решение. Содержание опросника было связано с годвиновским сюжетом выбора между помощью близкому человеку и лицу, которое имеет значительную ценность с беспристрастной точки зрения (судье, практикующему врачу, праведной монахине, гениальной спортсменке).

Так как в использованных дилеммах сталкиваются обязанности помощи, то на основе результатов этого исследования можно проверить только предположение Р. Гудина о приоритете позитивных специальных обязанностей над обязанностями позитивными и общими. К сожалению, они ничего не могут дать для подтверждения возможного приоритета негативных общих обязанностей над всеми остальными. Исследование показало, что в случае предотвращения серьезной угрозы и во внепрофессиональном контексте, т.е. вне выполнения респондентами их врачебной функции, они приняли 89% пристрастных решений (решений в пользу помощи близкому человеку). В профессиональном контексте количество таких решений снизилось до 80%. По отношению к дилеммам с меньшим уровнем потенциальных потерь реципиентов сложилось иное распределение. В профессиональном контексте в 58% случаях респонденты проявили свою беспристрастность. Вне профессионального контекста 85% респондентов предпочли помочь близкому человеку [Khuse et al. 1997]. Это значит, что подавляющая часть участников эксперимента исходила из приоритета специальных позитивных обязанностей над позитивными и общими.

Самым развернутым на настоящий момент исследованием моральной оценки пристрастного и беспристрастного поведения являются недавние эксперименты Дж. Хьюз. Они сложнее эксперимента 1990-х гг. и учитывают различия в моральной оценке самих поступков и совершающей поступки личности, поскольку в ряде проводившихся в последнее десятилетие исследований было установлено, что такие оценки подчас существенно расходятся. Кроме того, Дж. Хьюз пыталась выявить не количество респондентов, которые действовали бы в предложенных им ситуациях пристрастно или беспристрастно, а относительную количественную оценку респондентами пристрастных и беспристрастных решений в предложенных исследователем ситуациях-дилеммах. Она использовала несколько отличающихся по своему моральному содержанию сценариев для того, чтобы выяснить, как люди реагируют на тот и другой вариант поведения. Задача

респондентов состояла не в том, чтобы определить какой-то один, правильный с их точки зрения поступок, а в том, чтобы соотнести между собой альтернативные варианты поведения, оценив их по семибальной шкале.

В первой дилемме воображаемый деятель имел возможность выбрать между тем, чтобы провести день в обществе своей пожилой матери, чувствуя себя одиноко, или потратить этот день на волонтерскую работу в организации, занимающейся проектированием жилых домов для бедных семей. Во второй дилемме воспроизводилась годвиновская ситуация, в которой деятель (пожарный) имеет возможность спасти эффективного международного переговорщика-миротворца, собственную мать или своего друга. Третья дилемма была построена на основе известной задачи с трамваем (задачи с вагонеткой), в которой деятель, стоящий у стрелки, может направить неуправляемый трамвай,двигающийся в сторону пяти обездвиженных человек на колею, где находится один обездвиженный человек. В разных сценариях третьей дилеммы в качестве пятерых человек, находящихся на пути бесконтрольно перемещающегося трамвая, выступают незнакомцы или родственники того, кто стоит у стрелки, а в качестве одного человека, в сторону которого можно перенаправить угрозу – его супруга или незнакомец. В случае всех трех дилемм помощь близким людям и спасение близких людей получили существенное преимущество как в отношении морального качества действия, так и в отношении морального качества личности (одним из неоправдавшихся предположений Дж. Хьюз было как раз ожидание того, что высокая оценка личности, проявляющей пристрастность к близким, будет сопровождаться менее высокой оценкой ее поступков) [Hughes 2017].

Эти данные, как и результаты эксперимента 1990-х гг., подтверждают зафиксированный Р. Гудином приоритет позитивных специальных обязанностей над общими, но расходятся с выводами Х. Кюзе и ее соавторов о том, что во внепрофессиональном контексте роль беспристрастности возрастает в тех случаях, когда реципиенты не несут катастрофических потерь. Одновременно выводы исследования Дж. Хьюз противоречат той строгой иерархической схеме обязанностей, которая, по мнению Р. Гудина, существует в живом моральном опыте. Как показывает отклик респондентов на третью дилемму, они считают, что причинение ущерба незнакомцу для спасения нескольких родственников (то есть нарушение негативной общей обязанности ради исполнения позитивной и специальной) является лучшим выбором как в отношении самого действия, так и в отношении характера со-

вершающего его человека. Впрочем, для полноценной проверки однозначности приоритета негативных общих обязанностей над обязанностями позитивными и специальными потребовалось бы провести анализ откликов на несколько иные ситуации: а) не включающие такого фактора как разное количество лиц, несущих потери; б) предполагающие разную степень непосредственности причинения ущерба (4).

Заключение

Подводя итог можно сказать, что предпочтительное отношение к близким людям создает для этики довольно сложную проблему. С одной стороны, теоретики фиксируют такие свойства моральных требований как универсальность и высокая степень общности. Если отталкиваться от них, то предпочтительное внимание к интересам и потребностям друзей, любимых, родственников, соотечественников и т.д. вполне может рассматриваться как нарушение должной беспристрастности. С другой стороны, этическая теория неизбежно использует в качестве одного из своих оснований моральные представления «обычного человека» или «обычный человеческий рассудок» [Кант 1997, 91–93]. Она не может просто игнорировать моральные интуиции, хотя и может предпринимать попытки дискредитировать какие-то из них, в особенности если они противоречат основному массиву моральных убеждений и не сопровождаются абсолютной уверенностью (см. подробнее: [Прокофьев 2016]). Однако моральные обязанности перед близкими людьми имеют иной характер. Они являются неотъемлемым компонентом нормативной системы общераспространенной морали и имеют для «обычного человека» едва ли не аксиоматический характер. Отсюда следует, что убедительная моральная критика может быть направлена не на само по себе предпочтительное отношение к близким, а только на отдельные его проявления и аспекты (например, контекст или масштаб предпочтений).

Для того, чтобы такая критика могла развернуться, этическая теория должна оперировать правдоподобными объяснениями того, почему существование обязанностей перед близкими, немислимых без избирательного (пристрастного) отношения к отдельным людям, не создает неразрешимого противоречия с фундаментальной для морали ценностью равного достоинства всех людей. Другими словами, теоретикам надо найти аргументы, показывающие, что предпочтение интересов и потребностей близких: а) морально допустимо; б) морально обязательно. Поиск таких аргументов и стремление артикулировать их так, чтобы они соответствовали

особенностям разных типов близости между людьми, сформировали в последние десятилетия широкое дискуссионное пространство, в котором используются различные модели нормативной и теоретической этики. Однако, как показывает анализ современного состояния дел в этой сфере, исследователи далеки даже от приблизительного консенсуса. Наоборот, некоторые аргументы, казавшиеся ранее цельными и завершенными, дробятся на частные подходы и позиции, находящиеся в состоянии полемики между собой (5).

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Р.Г. Апресян описывает эти эффекты универсальности с помощью указания на два аспекта этического равенства: равенство перед моральным законом и равное достоинство личностей [Апресян 2016, 88].

(2) Существуют два понимания беспристрастности: узкое и широкое. При широком понимании этого термина деятель перестает быть беспристрастным, когда допускает неравное отношение к реципиентам по любым мотивам, в том числе по своевольному капризу. При узком понимании беспристрастность нарушается только тогда, когда одни реципиенты по каким-то причинам систематически получают преимущество над другими [Gert 2005, 132–133]. В данном случае я пользуюсь широким пониманием.

(3) Используемое мной значение терминов «универсальность» и «общность» предложено Р. Хэаром [Hare 1989, 51–54].

(4) В различных версиях задачи с трамваем (вагонеткой) непосредственность причинения ущерба различна (см.: [Эдмондс 2016, 239–241]). В использованной Дж. Хьюз классической версии она является наименьшей.

(5) Эту тенденцию ярко отражает недавняя книга С. Келлера «Пристрастность» [Keller 2013].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Апресян 2016 – Апресян Р.Г. Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 79–88.

Кант 1997 – Кант И. Основоположения к метафизике нравов // Кант И. Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–276.

Прокофьев 2016 – Прокофьев А.В. «Не упускай из виду интуиций...» (теоретические проблематизации интуитивных моральных суждений в современной этике) // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 1. С. 146–163.

Эдмондс 2016 – Эдмондс Д. Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? – М.: Изд-во Института Гайдара, 2016.

Gert 2005 – Gert B. *Morality: Its Nature and Justification*. – Oxford: Oxford University Press, 2005.

Godwin 1793 – *Godwin W.* An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness. Vol. 2. – L.: G.G.J. Robins and J.R. Robins, 1793.

Hare 1989 – *Hare R.M.* Essays in Ethical Theory. – Oxford: Clarendon Press, 1989.

Hughes 2017 – *Hughes J.S.* In a Moral Dilemma, Choose the One You Love: Impartial Actors Are Seen as Less Moral Than Partial Ones // *British Journal of Social Psychology*. 2017. Vol. 56. No. 3. P. 561–577.

Keller 2013 – *Keller S.* Partiality. Princeton: Princeton University Press, 2013.

Kuhse et al. 2011 – *Kuhse H., Singer P., Rickard M., Cannold L., van Dyk J.* Partial and Impartial Ethical Reasoning in Health Care Professionals // *Journal of Medical Ethics*. 1997. Vol. 23. No. 4. P. 226–232.

Parfit 1984 – *Parfit D.* Reasons and Persons. – Oxford: Oxford University Press, 1984.

REFERENCES

Apressyan R. (2016) The Phenomenon of Universality in Ethics: Forms of Conceptualization. *Voprosy Filosofii = Questions of Philosophy*. 2016. No. 8, pp. 79–88 (in Russian).

Edmonds D. (2016) Would You Kill the Fat Man? The Trolley Problem and What Your Answer Tells Us about Right and Wrong. Moscow: Gaidar Institute (Russian translation).

Gert B. (2005) *Morality: Its Nature and Justification*. Oxford: Oxford University Press.

Godwin W. (1793) *An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*. Vol. 2. London: G.G.J. Robins and J.R. Robins.

Hare R.M. (1989) *Essays in Ethical Theory*. Oxford: The Clarendon Press.

Hughes J.S. (2017) In a Moral Dilemma, Choose the One You Love: Impartial Actors Are Seen as Less Moral Than Partial Ones. *British Journal of Social Psychology*. Vol. 56, no. 3, pp. 561–577.

Kant I. (1997) *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. In: Kant I. *Works in 4 vols. In German and Russian* (N. Motroschilova & B. Tuschling, Eds.) (Vol. 3, pp. 39–276). Moscow: Moscow Filosofskiy Fond (in German and Russian).

Keller S. (2013) *Partiality*. Princeton: Princeton University Press.

Kuhse H., Singer P., Rickard M., Cannold L., & van Dyk J. (1997) Partial and Impartial Ethical Reasoning in Health Care Professionals. *Journal of Medical Ethics*. Vol. 23, no. 4, pp. 226–232.

Parfit D. (1984) *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.

Prokofyev A. (2016) Keep Your Eye on the Intuitions... (Theoretical Problematizations of Intuitive Moral Judgments in Contemporary Ethics). *Filosofskii zhurnal = The Philosophy Journal*. Vol. 9, no. 1, pp. 146–163 (in Russian).

**ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ.
СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД****Методология науки:
стратегия философского осмысления****“The Revolution of Relativity” and Self-Consciousness
in the History of Philosophy of the 20th Century****«Революция относительности» и самосознание
истории философии XX века***

О.А. Власова

*Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-114-125

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье анализируются особенности развития самосознания истории философии XX в. в сравнении с таковым в естественных науках. Предлагается авторский подход, в рамках которого этот этап философской историографии характеризуется как «революция относительности». Движение самосознания отмечает не только гуманитарные, но и естественные науки рубежа XIX–XX вв. Осознание вероятности – фундаментальное достижение неклассической физики, перевернувшее ее мышление. В противоположность ньютоновской схеме, квантовая теория использует категорию вероятности и настаивает на том, что мы можем говорить о некоторых физических явлениях только в вероятностном модусе и что наблюдаемые свойства физических явлений зависят от того, посредством каких средств и процедур мы проводим измерения. Следовательно, всякое взаимодействие «объект-субъект», а тем более «субъект-субъект» вовлекает опыт исследователя, который влияет на получаемые результаты. Та же самая модель интерпретации лежит в основании поворота самосознания в истории философии XX в. Классическая история философии построена на идеализации и дает объективное описание философского процесса. Следуя за дру-

* Исследование выполнено в рамках проекта Российского научного фонда (РНФ) «Антропологическое измерение истории философии», грант № 17-18-01440.

гими науками, философия XX в. начинает понимать, что историко-философская реальность во многом зависит от историков философии, что она конструируется определенными средствами, что есть историко-философская работа и при разных ее стратегиях, методах и подходах мы получаем разные результаты, которые начинают рассматриваться как дополнительные друг к другу. Время истории философии XX в. – время конкурирующих интерпретаций, а не постепенно прогрессирующих историко-философских систем. Это стимулирует поиски собственного идеала научности. Для философской историографии таковым становится герменевтический идеал структурного анализа текста или архитектурной реконструкции. Историко-философская революция относительности способствует развитию критической историографии, в рамках которой пересматриваются послы ее классической традиции.

Ключевые слова: история философии, философская историография, теория относительности, наблюдатель, историк философии, герменевтика, практика, интерпретация.

Власова Ольга Александровна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

o.a.vlasova@gmail.com.

<https://orcid.org/0000-0003-4881-3652>

Цитирование: *Власова О.А.* (2018) «Революция относительности» и самосознание истории философии XX века // Философские науки. 2018. № 11. С. 114–125.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-114-125

“The Revolution of Relativity” and Self-Consciousness in the History of Philosophy of the 20th Century*

O.A. Vlasova

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-114-125

Original research paper

Summary

This paper discusses the development of self-consciousness in the history of philosophy of the 20th century compared with the same develop-

* The study was carried out in the framework of the project of the Russian Science Foundation “Anthropological Dimension of the History of Philosophy,” grant no. 17-18-01440.

ment in the natural sciences. The author characterizes this stage of philosophical historiography as the “revolution of relativity.” This movement of self-consciousness was apparent in not only the humanities but also the natural sciences at the turn of the 19th and 20th centuries. Awareness of probability is a fundamental achievement of non-classic physics, which has since reversed its paradigm. In contrast to the Newtonian scheme, quantum theory introduces the category of probability and insists that we can talk about certain physical phenomena only in a probabilistic mode and that the method of observation affects the phenomena observed. Consequently, any “object-subject” and “subject-subject” interaction involves the experience of the researcher, which thereby affects the results. The same model of interpretation lies at the basis of the turn toward self-consciousness in the history of philosophy of the 20th century. The classical history of philosophy is built on idealization and gives an objective description of the philosophical process. Following the other sciences, the philosophy of the 20th century understood that historical and philosophical reality largely depends on the historians of philosophy; that such reality is constructed by certain means; that there is a certain kind of historical and philosophical work; and that, with different strategies, methods and approaches, we obtain different results that are complementary to each other. The 20th century was a time of competing interpretations rather than gradually progressing historical and philosophical systems. This stimulated the search for own ideal of objectivity. For philosophical historiography, this is the hermeneutic ideal of the structural analysis of text or architectonic reconstruction. The historical-philosophical revolution of relativity promotes the development of critical historiography and revises the foundations of its classical tradition.

Keywords: history of philosophy, philosophical historiography, theory of relativity, observer, historian of philosophy, hermeneutics, practice, interpretation.

Olga Vlasova – D.Sc. in Philosophy, Professor, Department of History of Philosophy, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University.
o.a.vlasova@gmail.com.
<https://orcid.org/0000-0003-4881-3652>

Citation: Vlasova O.A. (2018) “The Revolution of Relativity” and Self-Consciousness in the History of Philosophy of the 20th Century. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 11, pp. 114–125.
DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-114-125

Introduction

The history of philosophy in the last century has changed many images, and every thinker’s doctrine leaves an imprint on its tasks. Hence, there are a number of discussions about the genres of the his-

tory of philosophy and, accordingly, its subject matter. "One of the difficulties that faces the historian of philosophy is that his subject is not at all clearly demarcated for him," writes A. Ayer. "Not only has the prevalent view of its relation to other subjects, and especially to the natural sciences, been liable to frequent changes in the course of time, but at any given period there may be very wide differences in the aims and methods of those who are deemed to be engaged in its pursuit" [Ayer 1982, 1]. "An outstanding feature of 20th-century philosophy, of whatever sort, has been the growth of its self-consciousness," he continues. "Philosophers have been more seriously concerned with the purpose of their activity and the proper method of conducting it" [Ayer 1982, 14]. The history of philosophy is no exception.

Almost half a century ago, Martial Gueroult stated: "The history of philosophy has only recently become a problem for philosophy" [Gueroult 1969, 563]. He called for the formulation of the problems of the 20th century: before that, the history of philosophy, having been growing as a philosophical tradition, was not a mirror for (modern) philosophy itself but was silently resting in the past. Philosophers addressed the history of philosophy as necessary, attracting individual figures but not awakening it whole, as its own unique thought. It was the 20th century that gave us the opportunity to say, as A.F. Zotov did, "The function of the history of philosophy is the self-reflection of philosophy, that is, reconstruction in the philosophical consciousness of the changes that occur with philosophy as a special organism within the culture" [Zotov 2014, 331].

What are the main milestones of historical and philosophical changes, and what new opportunities did they bring to historians of philosophy? Why, in the end, did the last century lead to the fact that it is impossible not to "think differently" in the history of philosophy?

Dependence of the research on the observer: the initial model of self-awareness

The movement towards self-awareness marks not only the humanities but also the natural sciences at the turn of the 19th and 20th centuries. This is by no means a coincidence – it is no accident that the development of self-consciousness in science is recognized as one of the aspects of the scientific revolution of the beginning of the 20th century. In physics, this idea is expressed in the postulation of the dependence of the research on the observer. "...We cannot disregard the fact that natural science is formed by men," says Werner Heisenberg. "Natural science does not simply describe and explain nature; it is a part of the interplay between nature and ourselves; it describes nature as exposed to our method of questioning" [Heisenberg 1989, 44].

Defining the differences between classic Newtonian physics and quantum theory and trying to identify the basis of the revolution in physics in the early 20th century, Heisenberg emphasizes the fact that the Newtonian scheme, which gives us an objective picture of the world, is built on idealization. “It may be said that classical physics is just that idealization in which we can speak about parts of the world without any reference to ourselves. Its success has led to the general ideal of an objective description of the world” [Heisenberg 1989, 23–24], he explains. In contrast to this scheme, quantum theory introduces the category of probability and insists that we can talk about certain physical phenomena only in a probabilistic mode and that the method of observation affects the phenomena observed.

Awareness of probability, which accompanies the awareness that parameters and observation results depend on an observer, is a fundamental achievement of non-classic physics that has reversed its thinking. At first glance, it is associated with the subjectivation of science, and physics is well aware of this. “After this interaction has taken place, the probability function contains the objective element of tendency and the subjective element of incomplete knowledge, even if it has been a ‘pure case’ before” [Heisenberg 1989, 22], as Heisenberg notes. However, the interpretation here looks different: we must realize that physics deals with physical events in which laws are established, and the fact is that “the word ‘happens’ can apply only to the observation” [Heisenberg 1989, 23]; therefore, in relation to everything else, we can speak only in the category of probability.

The outcome of the worldview of corpuscular theory is well formulated by Bohr: “...the unavoidable interaction between the objects and the measuring instruments sets an absolute limit to the possibility of speaking of a behaviour of atomic objects which is independent of the means of observation. <...> ...No result of an experiment concerning a phenomenon which, in principle, lies outside the range of classical physics can be interpreted as giving information about independent properties of the objects, but is inherently connected with a definite situation in the description of which the measuring instruments interacting with the objects also enter essentially” [Bohr 1958, 25–26].

The formulation of Bohr in another work is even clearer for interpretation in the light of the development of the history of philosophy: “This crucial point... implies the *impossibility of any sharp separation between the behaviour of atomic objects and the interaction with the measuring instruments which serve to define the conditions under which the phenomena appear.* <...> Consequently, evidence obtained under different experimental conditions cannot be comprehended within a single picture, but must be regarded as *complementary* in the

sense that only the totality of the phenomena exhausts the possible information about the objects" [Bohr 1958, 39–40].

In his speech "The Philosophy of Natural Science and the Culture of Peoples," Bohr emphasizes the fundamental nature of the discoveries of quantum theory for understanding observation in psychology and the essence of a psychological experiment as well as all phenomena whose reception is related to interaction with the investigating subject. Any "object-subject" interaction and, even more, any "subject-subject" interaction involves the experience of the researcher, which influences the results obtained, and in this case, we should realize that the same principle of complementarity operates in non-classical physics [Bohr 1958, 26–27]. Bohr emphasizes that the recognition of the dependence of the research on the observer was a fundamental discovery, showing the limitations of classical physics, and, at the same time, a powerful source of development of physical theory in the 20th century.

"The revolution of relativity" in historico-philosophical practice

Exactly the same model of interpretation lies at the basis of the turn toward self-consciousness in the history of philosophy of the 20th century. The classical history of philosophy is also built on idealization, and that is why it provides an objective description of the historico-philosophical process. We are talking here about the development over time of philosophical knowledge, about geographical certainty, and about different schools and trends. In this case, we construct an idealized objective scheme post factum, or after the fact. Following the other sciences, the history of the philosophy of the 20th century begins to speak not so much that we should talk about a researcher-man, that he has certain stereotypes, motives and tasks dictated by time, however true these characteristics might be. The history of philosophy begins to understand that the historico-philosophical reality largely depends on the historians of philosophy – that it is constructed by certain means, that there is a certain kind of historico-philosophical work, and that with different strategies, methods and approaches, we obtain different results that are increasingly regarded as complementary to each other. The 20th century was a time of competing interpretations rather than of gradually progressing historical and philosophical systems.

A classic example of such an understanding can be found in the preface to F. Copleston's multi-volume *A History of Philosophy*, where the eminent author emphasizes: "To mention a 'point of view' at all, when treating of the history of philosophy, may occasion a certain lifting of the eyebrows; but no true historian can write without some point of view, some standpoint, if for no other reason than that he must have a principle of selection, guiding his intelligent choice and arrangement of facts. <...> ...if he attempts to write history without any principle

of selection, the result will be a mere chronicle and no real history, a mere concatenation of events or opinions without understanding or *motif*: <...> ...in the case of an historian of philosophy, the historian's own personal philosophical outlook is bound to influence his selection and presentation of facts or, at least, the emphasis that he lays on certain facts or aspects" [Copleston 2003].

Despite the appeal to the personal aspects of historico-philosophical work, it should be recognized that the concomitant subjectivization of the history of philosophy does not occur. The pole does not change from the objective to the subjective, no changes are taking place here, but the view is transformed, which now allows us to see the starting point of the history of philosophy: the historian of philosophy himself, his practice, and his situation. Thanks to this, questions that were not raised before are possible now, and it has become possible to make progress not in schemes (what exactly was common in the 19th and early 20th centuries) but in research approaches.

In the history of philosophy, the "probability revolution" occurred somewhat later than the physical revolution and progressed much more slowly. The first blow to the classic Hegelian scheme of the history of philosophy can be called the so-called methodological disputes: discussions that seized sociologists, psychologists, historians, and cultural researchers. For the history of philosophy, which is closely related to all these areas (especially, of course, with history and philology), the dispute about the objectivity of methods and judgements was extremely important. In the background of these disputes, the foundations of the hermeneutic history of philosophy were laid.

The history of philosophy, history, and philology are influenced by hermeneutic disputes and the realization that any study of the historical and cultural heritage of mankind necessarily contains a mixture of research views. The platform of the hermeneutic tradition is the study of the spirit by referring to its objectification in the work and to its subjectification in psychic life, referring to the past stages of its development in the present.

Thus, with the accentuation of the figure of the historian of philosophy as an active force, the question of the specific objectivity of historico-philosophical research is posed. This question is posed by Paul Ricœur in a development of the promises of the hermeneutical tradition. He convincingly shows that a philosopher can be likened to a scientist-researcher whose task is to reflect the objective state of affairs: the philosopher emits the reflection of modernity. In Ricœur's eyes, there are no problems with the tasks of philosophy as such and philosophy's status with respect to science, though it is quite another matter with the history of philosophy. The historian of philosophy does not reflect reality; his creative work is aimed at recreating the

structure of the previous philosophical experience and the work that is its bearer. The objectivity of research here is in the objectivity of structure, but the structure of the historian of philosophy does not always exactly match the structure of thought of the philosopher of the past. The impurity of subjectivity is its necessary element. "...I will answer generally that philosophy (or, as is awkwardly said, general philosophy) and the history of philosophy are two distinct philosophical activities," says Ricœur, "I used a term devised by Gueroult in speaking of the 'architectonic reconstitution' of a work. But I believe that all other historians – even if they speak in a more Bergsonian sense of philosophical intuition – admit that it is impossible to duplicate a work. The most one can do is grasp it anew from a constellation of themes which have been produced by intuition and especially from a network of articulations which in a sense constitute its substructure and underlying framework" [Ricœur 1974, 162].

This dilemma of the hermeneutic tradition is well reflected in the dispute between H.-G. Gadamer and E. Betti. The former tells us that in the hermeneutic tradition, the researcher more or less accurately recreates the author's spiritual world; the latter tells us that the author always appears before the researcher as another man. A consequence of the difference in interpretations is the difference in understanding the objectivity of hermeneutic research and the technique of work. For Gadamer, the objectivity of historico-philosophical and historical reconstruction is associated with the reconstruction of such a structure of the work and historical event, as the past in it is always modernized [Gadamer 2004]. Betti, as much as possible, strives to preserve classic historical objectivity, although he recognizes that for humanitarian sciences, objectivity has a specific meaning: the picture of past is conditioned by the historian's perspective. He insists that hermeneutics should move from subjectivation to objectification and to an appraisal interpretation of always alien and fundamentally unassailable creative power. Hermeneutics is a dialogue, not a monologue: the interpreter must comprehend another's opinion precisely as another's [Betti 1980].

The hermeneutic tradition begins to speak not only of the practice of objective research but also of the personal practice of a historian of philosophy and a philosopher. "As we can see, it is not only the role of hermeneutics in the sciences that is in question here but also mankind's understanding of itself in the modern age of science. <...> Philosophically regarded, what emerges from the background of the great tradition of practical (and political) philosophy reaching from Aristotle to the turn of the 19th century is that practice represents an independent contribution to knowledge. Here the concrete particular proves to be not only a starting point but also a continuing determination of the content of the universal" [Gadamer 2004, 560], Gadamer insists.

The hermeneutic tradition's completion is the practical turning point of the history of philosophy in the works of existentially oriented thinkers. Thus, Karl Jaspers emphasizes that personally colored communication with the philosophers of the past plays a leading role in the history of philosophy and insists that it is only possible to rise to philosophical truth by appealing to the individual and his own spiritual historico-philosophical practice [Vlasova 2018]. Martin Heidegger, on the basis of the existence of historico-philosophical practice, distinguishes the dead historiography and the living history of philosophy. The former is only an objective reconstruction, which alone is in no way capable of approaching the thought of the past. The latter deals with the experience of co-thinking, with the fact of philosophizing through historico-philosophical material [Heidegger 2015, 26].

If German history and the history of philosophy seek to free themselves from the contradiction of “psychologism–universalism,” torn between the reality of individual understanding and the essential discretion of the universal, then the French history of philosophy and its methodological research of this problem acquires a “historically oriented” tinge. What happens in the historical and philosophical science of that time and place can be characterized as a change in position from the standpoint of objectivism to “radical idealism.” This term is used in dianoematics by Martial Gueroult, who refers to them as the approach that allows us to approach the development of philosophy not from the side of doctrines but from the part of philosophers and that will simultaneously allow us to comprehend both the variability of philosophical ideas and the eternity of the philosophical truth conveyed in them. Russian scholar I.I. Blaubeck describes his position, “one must... proceed from the concrete fact – the existence of the history of philosophy, and then, in Kant’s spirit, proceed to the identification of the conditions for its possibility” [Blaubeck 2008, 75].

The founder of the philosophy of the history of philosophy of the 20th century is Émile Bréhier, who emphasizes in every way the fact that “the philosopher looks at the world of spiritual values of his time, asserting, criticizing or transforming them. Where there is no effort to hierarchize values, there is no philosophy” [Bréhier 1938, 11]. Therefore, philosophy in different epochs can take the form of science or art and politics or moralizing and different views can take philosophy’s subsequent study: psychology or history, the history of science or art history. However, in the understanding of Bréhier, the expression “history of philosophy” does not reflect a simple sum of terms: the history of philosophy is neither history nor philosophy. Historians deal with the past, which does not return, but the past of philosophy has a special power: philosophy not only returns but also transforms the present.

The question of “what does a historian of philosophy do?” is of interest to É. Bréhier and L. Brown, M. Gueroult and F. Alquié. It is around

this issue that controversy unfolds regarding the approach to Descartes' philosophy. Everyone answers this question in different ways: Bréhier talks about the continuation of the movement and, in the Bergsonian spirit, interprets the development of the intuition of the philosopher [Bréhier 2012]. Gueroult tends to follow Descartes, pointing to the logical, oriented to the validity of judgments, unfolding of thought [Krotov 2018].

The problem of the accuracy of reconstruction becomes central to the historical and philosophical discussions of Anglo-Saxon philosophy, which are focused on the question of the degree of permissible constructive interpretation by the historian of philosophy. The problem of whether the historian of philosophy is an independent or constructive thinker, as perfectly posed by Richard Rorty, moves the discussion of the status of the history of philosophy to among a number of other disciplines.

Rorty begins from the historical-philosophical process to the activity of the historian of philosophy, and his approach determines the specificity of historico-philosophical reconstruction. He prefers to treat the history of philosophy not as something frozen and buried in the ages, but as an activity of transforming the thought of the past. Rorty is convinced that without this transformation, the history of philosophy is impossible: in one way or another, it is present in all its genres, because for him it is primarily an interpretive reconstruction. "They have argued," writes Rorty at the very beginning of the article, "that unless one does this one might as well turn over the history of philosophy to historians – whom the picture as mere doxographers, rather than seekers after philosophical truth" [Rorty 1984, 49].

In his address to the philosopher of the past, the historian of philosophy simply cannot purify his consciousness enough to see only the departed and penetrate into someone else's thought. His consciousness always carries a mixture of the contemporary socio-historical situation, and, even more, is driven by the constructive task to which he addresses a particular thought. According to Rorty, the historian of philosophy works, for the most part, not in the past, but in the present: he is in his epoch and free of the past, he must interpret it in an original way. This is how historical and philosophical knowledge functions: through constructive reinterpretation of the past. Russian researcher I. Dzhokhadze evaluates this position as follows: "In fact, here we are dealing not with the *re*-construction (historical or rational) but with the *de*-construction of philosophical thought. This is a history of philosophy that does not leave one stone upon another stone from its title subject, completely emasculating and depreciating (eventually writing off into a literary archive) the very philosophy 'whose history it calls itself'" [Dzhokhadze 2012, 19–20].

Conclusion

It is noteworthy that the historico-philosophical revolution of relativity contributes to the development of critical historiography that revises, rather than develops, the principles of classic tradition. If classic philosophical historiography (of the 18th and 19th centuries) is built on the desire for objectivity, which is shared by all sciences, the 20th century brings the understanding that it cannot be limited by one objectivity. The natural sciences themselves pass the stage of awareness of relativity, and in addition, philosophy understands that it cannot compete with them in objective cognition, and this stimulates philosophy's search for its own ideal of scientific character. For philosophical historiography, this becomes the hermeneutic ideal of the structural analysis of the text, or, as Ricœur describes it, an architectonic reconstruction. In philosophical historiography the desire for objectivity adjoins to the awareness of the dependence of the research on the historian of philosophy and the recognition of the author's character on practice. The self-consciousness of the history of philosophy, expressed as philosophical historiography, follows the path common for all sciences.

REFERENCES

- Ayer A.J. (1982) *Philosophy in the Twentieth Century*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Betti E. (2011) *Hermeneutics as the General Methodology of the Geisteswissenschaften*. Moscow: Kanon + (Russian translation).
- Blauberg I.I. (2008) E. Brehier and M. Gueroult: Two Approaches to History of Philosophy. *Istoria Filosofii = History of Philosophy*. Vol. 13, pp. 69–88 (in Russian).
- Bohr N. (1961) *Atomic Physics and Human Knowledge*. Moscow: Foreign Literature Pub. (Russian translation).
- Bréhier E. (1938) *Histoire de la philosophie. T. I. L'antiquité et la moyen age*. Paris: Félix Alcan.
- Bréhier E. (2012) Comment je comprends l'histoire de la philosophie. *La philosophie de Plotin* (pp. 277–288). St. Petersburg: Vladimir Dal (Russian translation).
- Copleston F. (2003) *History of Philosophy. Vol. 1: Greece and Rome*. Moscow: Tsentrpolygraph (Russian translation).
- Dzhokhadze I.D. (2012) Richard Rorty as Historian of Philosophy. *Istoria Filosofii = History of Philosophy*. Vol. 17, pp. 3–24 (in Russian).
- Frasca-Spada M. (1996) Notes on Intellectual History, History of Philosophy, and History of Ideas. *Intellectual News*. Vol. 1, no. 1, pp. 30–31. doi: 10.1080/15615324.1996.10432169
- Frede M. (1988) The History of Philosophy as a Discipline. *The Journal of Philosophy*. Vol. 85, no. 11, pp. 666–672. doi: 10.5840/jphil1988851114
- Gadamer H.-G. (1988) *Truth and Method*. Moscow: Progress (Russian translation).
- Gueroult M. (1969) The History of Philosophy as A Philosophical Problem. *The Monist*. Vol. 53, no. 4, pp. 563–587. doi: 10.5840/monist196953438

Heidegger M. (2012) *Parmenides*. St. Petersburg: Vladimir Dal (Russian translation).

Heidegger M. (2015) *Hegel*. St. Petersburg: Vladimir Dal (Russian translation).

Heisenberg W. (1989) *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*. Moscow: Nauka (Russian translation).

Hutton S. (2014) Intellectual History and the History of Philosophy. *History of European Ideas*. Vol. 40, no. 7, pp. 925–937. doi: 10.1080/01916599.2014.882054

Kelley D.R. (1996) What is Happening to the History of Ideas? *Intellectual News*. Vol. 1, no. 1, pp. 36–50. doi: 10.2307/2709744

Krotov A.A. (2018) Philosophy of History of Philosophy in France (Problem of Regularities in the Development of Intellectual Culture). Moscow: Moscow University Pub. (in Russian).

Makkreel R.A. (1990) Traditional Historicism, Contemporary Interpretations of Historicity, and the History of Philosophy. *New Literary History*. Vol. 21, no. 4, pp. 977–991. doi: 10.2307/469195

Mandelbaum M. (1965) The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy. *History and Theory*. Vol. 5, no. 5, pp. 33–66. doi: 10.2307/2504118

Mash R. (1987) How Important for Philosophers is the History of Philosophy? *History and Theory*. Vol. 26, no. 3, pp. 287–299. doi: 10.2307/2505064

Morgan M.L. (1987) The Goals and Methods of the History of Philosophy. *The Review of Metaphysics*. Vol. 40, no. 4, pp. 717–732.

Normore C.G. (2006) What is to be Done in the History of Philosophy. *Topoi*. Vol. 25, pp. 75–82. doi: 10.1007/s11245-006-0012-3

Popkin R. (1985) Philosophy and the History of Philosophy. *The Journal of Philosophy*. Vol. 82, no. 11, pp. 625–632. doi: 10.2307/2026418

Puntel L. (1991) The History of Philosophy in Contemporary Philosophy: The View from Germany. *Topoi*. Vol. 10, pp. 147–153. doi: 10.1007/BF00141335

Ricœur P. (1995) *Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*. Moscow: Academia-Center; Medium (Russian translation).

Rorty R. (2017) *Historiography of Philosophy: Four Genres*. Moscow: Kanon +; ROOI Rehabilitation (Russian translation).

Schmitz K.L. (1988) The History of Philosophy as Actual Philosophy. *The Journal of Philosophy*. Vol. 85, no. 11, pp. 673–674. doi: 10.5840/jphil1988851115

Schneider U.J. (1996) Intellectual History and the History of Philosophy. *Intellectual News*. Vol. 1, no. 1, pp. 28–30. doi: 10.1080/15615324.1996.10432168

Vlasova O.A. (2018) *Karl Jaspers: The Philosopher’s Way*. St. Petersburg: Vladimir Dal (in Russian).

Yolton J.W. (1986) Is There a History of Philosophy? Some Difficulties and Suggestions. *Synthese*. Vol. 67, no. 1, pp. 3–21. doi: 10.1007/BF00485506

Zotov A.F. (2014) The History of Philosophy and The Challenges of the 21st Century. In: Motroshilova N.V. (Ed.) *History of Philosophy: Challenges of the 21st Century* (pp. 331–340). Moscow: Kanon +; ROOI Rehabilitation (in Russian).



Зарубежная философия.
Исторический экскурс



Язык, бытие, история в теософии Якоба Бёме*

А.В. Карабыков

Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского,
Симферополь, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-126-142

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Цель исследования – прояснить смысл ключевых понятий лингвофилософской теории Якоба Бёме, немецкого мыслителя-визионера XVI–XVII вв.: языка природы (*Natursprache*), языка Адама, чувственного языка, – в их отношении друг к другу и к пост-вавилонским, историческим наречиям человечества. При этом сама теория рассматривается в контексте «адамических» штудий позднего Ренессанса и всего творчества Бёме. Поскольку часть его трактатов представляла собой развернутый комментарий к Книге Бытия, анализируются бёмевские толкования библейских сюжетов, посвященных лингвистическим темам. Речь идет о Вавилонском столпотворении (Быт. 11), в свете которого теософ объясняет суть исторической трансформации и утраты первоизданного языка, а также о наречении имен Адамом (Быт. 2:19–20), в связи с которым Бёме излагает свой взгляд на сущность природного и адамического языков. Доказывается, что, в понимании теософа, Вавилонская катастрофа, повлекшая за собой возникновение многоязычия, явилась кульминацией духовной дезориентации человечества. Начавшись с грехопадения праотцев, этот процесс привел к фундаментальному искажению представлений о бытии и Боге, в силу чего люди решили искать Его в вещном образе с помощью техники. Лингвокогнитивным аспектом этой дезориентации стало отчуждение еще единого первоязыка от *Natursprache* как его бытийной основы. По мысли Бёме, в этом состояла главная причина скорого подъема лингвистического плюрализма, ибо язык природы был уникальным «проводником», руководясь которым, Адам смог создать эпистемически совершенный язык, а его потомки еще некоторое время сохранять его понимание.

* Работа выполнена в рамках проекта Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) ««Книга Природы» в контексте герменевтических стратегий Возрождения и раннего Нового времени», грант № 18-011-00601.

Ключевые слова: ренессансный оккультизм, язык Адама, язык природы, сигнатуры вещей, Книга Бытия, Вавилонское столпотворение, моногенетическая теория происхождения языка.

Карabyков Антон Владимирович – доктор философских наук, кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры философии естественнонаучного профиля Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского.

meavox@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9675-5429>

Цитирование: *Карabyков А.В.* (2018) Язык, бытие, история в теософии Якоба Бёме // Философские науки. 2018. № 11. С. 126–142.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-126-142

Language, Being, History in Jacob Boehme’s Theosophy*

A. V. Karabykov

V.I. Vernadsky Crimean Federal University, Simferopol, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-126-142

Original research paper

Summary

The aim of the research is to elucidate the key notions of the German mystic thinker Jacob Boehme’s linguistic-philosophical theory: language of Nature (*Natursprache*), Adamic language and sensual language in regard to each other and to post-Babel historical languages of humankind. This theory is considered in a dual context of the Late Renaissance “Adamicist” studies and of Boehme’s theosophical project as a whole. Since a considerable part of his work had a form of an extensive commentary on *Genesis*, Boehme’s interpretations of the biblical stories are devoted to linguistic topics. Explaining the stories concerning Babel (Gen. 11), the theosophist gives some considerations to the essence of historic transformation and loss of the primordial language. Based on the story of Adam’s naming of the animals (Gen. 2:19–20), Boehme formulates his views on the substance of Natural and Adamic languages. It is argued that, according to the theosophist, the rise of polyglottism, caused by Babel catastrophe, was a culmination of spiritual disorientation of humankind. Having started from the Fall, that

* The research for this work was supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 18-011-00601 “The ‘Book of Nature’ in the Context of Hermeneutic Strategies of the Renaissance and the Early Modern Period.”

process led to a fundamental distortion of ideas about being and the Deity. Due to this, people decided to look for Him in a reified form by technical means. A cognitive and linguistic aspect of that disorientation consisted in alienating of still single primordial language from *Natursprache* as its ontological foundation. Boehme thought that this alienation mainly caused rapid development of linguistic pluralism. Meanwhile, the language of Nature was a unique “guide,” which made possible for Adam to create his epistemically perfect language, and his descendants could keep its understanding for some time.

Keywords: Renaissance occultism, Adamic language, language of Nature, signatures of things, Genesis, Babel, monogenetic theory of language origin.

Anton Karabykov – D.Sc. in Philosophy, Ph.D. in Philology, Professor, Department of Philosophy of Natural Sciences, V.I. Vernadsky Crimean Federal University.

meavox@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9675-5429>

Citation: Karabykov A.V. (2018) Language, Being, History in Jacob Boehme’s Theosophy. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 11, pp. 126–142.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-126-142

Введение: адамический контекст

В век, отмеченный подъемом размышлений о том, каким по своей природе был первозданный язык Адама и возможно ли – если да, то как? – обрести вновь это несравненное орудие познания и, быть может, изменения мира, немецкий мистик и теософ Якоб Бёме (1575–1624) создал, бесспорно, самую оригинальную и сложную концепцию адамизма. Не будучи автономной, она образует один из ключевых аспектов его единой теософской доктрины, сочетающей в себе христианские, гностические, каббалистические и некоторые другие эзотерические элементы. И прежде чем приступить к исследованию этой концепции, необходимо определить ее место в системе аналогичных построений, составлявших адамический проект конца XV–XVII вв.

В самом общем виде этот проект представлял собой разработку четырех основных стратегий: а) обосновать, что одна из наличных форм языка является первозданной; б) найти по «следам» в существующих языках или знакам (сигнатурам) в природном мире остатки *Ursprache*; в) принять язык Рая сверхъестественным образом в личной эпифании; г) создать его менее совершенный

заменитель (1). Адамические спекуляции Бёме развивались в русле второй и отчасти третьей стратегий.

Поскольку стратегия б) двоилась, ее приверженцы разделялись на два лагеря. Один стремился приблизиться к познанию языка Адама по пути этимологических изысканий. При этом обычно его представители давали привилегию определенному языку (или языковой семье), как сохранившему в наиболее чистом виде максимальное количество адамических форм. С их точки зрения, это стало возможным в силу особой участи говорившего на нем народа, оказавшегося изъятым из общего потока культурно-исторических изменений. Помимо семитских (чаще всего иврита), со второй половины XVI в. такой привилегии нередко удостаивались скифские и германские языки. Несмотря на то, что участники этого лагеря считали утраченным первоязык Адама, они привлекали стратегию а) (*обосновать*), доказывая эксклюзивную близость к нему своего претендента. Что касается тех, кто усматривал ключ к *Ursprache* в сигнатурах природных вещей (*signatura rerum*), то они, как правило, дополняли вторую стратегию третьей в) (*принять*). Почти исключительно протестанты, они разделяли убеждение Лютера и Кальвина в крайней тяжести когнитивных последствий грехопадения, сделавшей рациональное познание природы чрезвычайно ненадежным и затруднительным [Harrison 2002]. Однако, как мистики, они полагали, что эта эпистемическая преграда может преодолеваться в акте духовного озарения. В нем, доступном лишь избранным, с природы снимается на мгновение темный покров неведения и она в своих знаках делается доступной непосредственно-интуитивному постижению.

В свою очередь Бёме соединил позиции обеих версий стратегии б) (*найти*), сделав преобладающим этимолого-лингвистический, а не природно-семиотический путь обретения первозданного языка. На этом пути наиболее полно проявилась оригинальность его мышления, тогда как в учении о сигнатурах он продолжал линию более ранних германских эзотериков: Агриппы Неттесгеймского (1486–1535), Парацельса (1493–1541), Кролла (ок. 1560–1609) и т.д. (2). При этом бёмевский комплекс включал в себя дополнительные элементы не первой (*обосновать*), а третьей (*принять*) стратегии. Дело в том, что лингвистические спекуляции немецкого мистика резко отличались от этимологических построений его научно ориентированных современников. Хотя из всех вариантов второй стратегии формально близким к его теории был «националистический», питаемый верой в сугубую близость к *Ursprache* одного из языков (или семей) молодых европейских наций, – Бёме был принципиальным противником элитарно-иерархического подхода, доминировавшего в трудах ученых этого толка: Бекана

(1519–1572), Штирнхильма (1598–1672) и пр. [Metcalf 2013, 33–56]. Его заветная мысль заключалась в том, что все без исключения человеческие наречия равноудалены или, в другой перспективе, равноприближены к языку Адама. А потому желающим приобщиться к его тайне нет смысла «ходить далеко»: достаточно обратиться к родному, самому естественному для каждого наречию. «Пойми только в точности свой материнский язык, ты найдешь в нем такое же глубокое основание, как и в еврейском или латинском», – призывает Бёме читателя своего первого трактата «Аврора, или Утренняя заря в восхождении» («Auroga. Morgen Röte im auffgang») (VIII.73) [Бёме 1990, 99] (3). Впоследствии он выразит эту идею с еще большей определенностью, подчеркивая то, что адамическая основа с равным успехом «познается в языках всех народов, в каждом по-своему» (*De tripl. vita* V.87) [Бёме 2007, 110–111] (4). Как явствует из приведенных свидетельств, в текущих исторических условиях первоязык, по Бёме, был не отдельным наречием, а метафизической основой и, как мы увидим далее, скрытой потенцией, без которых не существует ни одно наречие. В согласии с собственной установкой, теософ устремлялся к этой основе через «врата» родного для него языка.

Но почему, отказываясь предоставлять привилегию тому или иному наречию, Бёме использовал элементы стратегии *в)* (*принять*)? Во-первых, потому, что это, как мы знаем, предполагалось в учении о сигнатурах, на котором строился природно-семиотический «извод» второй стратегии и которое играло значительную роль в адамических спекуляциях Бёме (5). В большинстве своем исследователи природных знаков были убеждены, что без иллюминативной помощи свыше падшему человеку невозможно ни постичь их с достаточной полнотой, ни корректно трансформировать их в язык, некогда произведенный гармонией между мирозданием и сознанием Адама [Карабыков 2014, 129–130]. Во-вторых, это было продиктовано отказом обосновывать исторический приоритет и эпистемическое превосходство одного из исторических языков. Принимаемый априорно, тезис о наибольшей близости к адамическому того или иного наречия задавал направление этимологическим и, шире – сравнительно-историческим штудиям. Сторонники каждого претендента стремились отыскать его формы в прочих, «более поздних», языках, предоставляя образованной публике как будто бы самоочевидные доказательства сугубой древности своего фаворита [Эко 2007, 87–110]. Мысливший радикально иначе, Бёме не мог предложить иной – притязавшей на объективность – альтернативы. В глазах многих его построения были до крайности странны и произвольны. И потому немецкий мистик не уставал повторять идею, являв-

шуюся топосом ренессансной эзотерики: смысл его учения может быть понят только очищенным от скверны и преображенным умом, но этого состояния нельзя достичь усилиями самого человека, сколь бы важны сами по себе они ни были.

Вавилонская башня

Нетрудно понять, почему именно Бёме создал такую версию адамизма, которая отличалась от прочих лингвистической эгалитарностью и аисторизмом. Вся доктрина теософа, сфокусированная на взаимоотношениях Божества, вселенной и человека, в корне чужда духу этнической, конфессиональной и любой иной исключительности. Как всякий язык равноприближен к первозданному, так, учит Бёме, каждый верующий всем сердцем, «будь он язычник или турок, столь же близок к Богу, как ты *под именем Христовым*» (*De tripl. vita* VI.21) [Бёме 2007, 128]. Подобным образом каждая вещь в природе служит проявлением Божества, непрестанно созидающего свое тело в виде умпостигаемой и чувственной сфер мироздания. Теософ мыслил прежде всего в космическом и всечеловеческом масштабах, ибо считал себя провозвестником новой блаженной эры, которая казалась ему и многим его современникам уже стучавшейся в двери. Она обещала положить конец всем разладам, произведенным в мире эгоизмом и самопревознесением.

Эсхатологическая перспектива мышления Бёме проясняет причины его постоянного интереса к Вавилонской катастрофе, которая, согласно господствовавшему воззрению, дала начало лингвистическому плюрализму. В отличие от большинства теоретиков-адамистов, довольствовавшихся традиционной морализаторской трактовкой этого библейского сюжета (Быт. 11), Бёме создал свое, метафизическое, его толкование. Не списывая мотивы строителей Башни на внезапный приступ тщеславия, он увидел в Вавилонской «авантюре» апогей когнитивной деградации человечества, возраставшей с начала земной истории. Адам, как ранее Люцифер, чей бунт, по Бёме, произвел возникновение земного мира, пал потому, что воспылал желанием утвердить себя в качестве силы, автономной относительно источника бытия. Кроме того, соблазненный притягательным обликом материальной природы, он захотел иметь ее в своей власти: «вкусить от плода поврежденной земли, которая была тогда злой в своей внешней осязаемости» (*Aur.* XVII.19) [Бёме 1990, 248] (6). Одним из последствий грехопадения, состоявшего в том, что, вопреки ожиданию, сам человек подчинился природе, а не она человеку, была постепенная бытийная дезориентация смертных. Ее центральным проявлением явилось искажение фундаментальных

представлений о Боге как истоке и основе всего сущего. Так пришел час, когда люди стали мыслить Его как особый предмет среди других объектов этого мира. Но, не найдя Божества в таком – вещном – образе, они возомнили, что Оно сокрыто от них в небесной дали. И вот, чая найти Его, пребывающего во всем и повсюду, они решили воздвигнуть Башню, благодаря которой смогут взойти на небо, а заодно увековечить свое имя (*Myst. mag.* XXXV.65) [Böhme 1843, 262].

Эти размышления теософа сопряжены с его адамическими воззрениями. В частности, тщетные поиски Божества заставляют вспомнить об «ученых» попытках отыскать *Ursprache* в виде конкретно-исторической формы, а «правильный» взгляд на Бога – о понимании первоязыка как бытийной основы всех наречий. В других местах его сочинений: «*Mysterium pansophicum*» (1620) и «*Mysterium magnum*» (1623), – «вавилонская» и «адамическая» темы связаны еще более тесно. По мысли Бёме, прямой причиной фундаментального заблуждения – искать вещного бога техническим способом – была утрата «проводника» (*Führer*), которым прежде направлялись люди. В одном пассаже «*Mysterium pansophicum*» он отождествляет его с природой, о которой говорит как о мистерии, ибо жизнь ее – это вечное воплощение Божества, в другом ассоциирует с «гласом Духа Святого», звучащим для праотцев в еще понятном им первоязыке (VII) [Boehme 2013, 814–815]. И поскольку в толковании Бёме изначальный язык Адама был человеческой формой инобытия «языка природы» (*Natursprache*), на чем я еще остановлюсь ниже, приведенные утверждения, в сущности, совпадают. Бог «проговаривает» себя в природе на «чувственном языке» (*Sensualische Sprache*) осязаемых свойств и знаков вещей, и Адам мог, словно по камертону, настраивать по нему свою речь, достигая гармонии между ними. Когда же эта связь с бытием была разорвана, человеческий род стал распадаться на группы, определяемые условиями их культурной и физической жизни. Каждая из них отныне хотела полагаться только на собственный разум и, замкнувшись в себе, бороться за существование в одиночку. Так возникли разноволие и разномыслие в человечестве. Еще некоторое время они развивались при формально едином средстве общения, а затем произвели разноречие, которое не сводилось к простой утрате лингвистического единства, но было связано с мутацией самого существа языка. Следствие нее язык стал таким, каким люди знают его поныне (*Myst. mag.* XXXV.58) [Böhme 1843, 261].

В картине Вавилонской катастрофы, созданной Бёме, чье понимание Бога было скорее безлично-неоплатоническим, чем христианским, Его роль сводилась к пассивному попущению.

В конце концов, если все мироздание есть не что иное, как эманация Божества, то события, сопровождавшие строительство и разрушение Башни, явились моментом в драме Его внутренней жизни. «Ибо все, что живет и движется, пребывает в Боге, и Бог сам есть всё; и все, что образовано, образовано из Него, будь то из любви или гнева» (*Aur.* XIII.115) [Бёме 1990, 189] (7). Падение дьявола и Адама, утрата первоязыка, кровопролитные войны и потуги ученых националистов превознести свое наречие над прочими – эти, казалось бы, не связанные между собою события, на взгляд теософа, проистекают из страсти к индивидуалистическому обособлению, живущей в таинственных недрах самого Божества. Столь же близкие в своих эффектах, они вносят разлад в умиротворенное течение богокосмической жизни, приводя ее в состояние, именуемое Бёме «*Turba*» (8). «Если в вещи проросла *Turba*, создающая из единого множество, а множество враждебно самому себе, то *Turba* разрушает и само это множество, – учит теософ. – Ибо первоначальная единая воля желает только самой себя и своего воплощения; а множество в единой вещи создает вражду, ибо одна часть всегда хочет превзойти другую, а другая не хочет терпеть этого» (*De tripl. vita* XIII.32) [Бёме 2007, 305].

Говоря о «прорастании» хаоса, Бёме представляет его как нечто естественное и неминуемое, за что никто не несет ответственности. Абсолютно бескачественное и неопределенное, Божество (*die Gottheit*), характеризуемое как *Ungrund* (бездна), вечно стремится к самопроявлению и познанию себя. Но это стремление может осуществляться не иначе как посредством внутренней дифференциации и перехода во множественность «определенностей». Ибо «в единой субстанции, в которой нет разделения, а есть только единое, отсутствует знание» (*Clav.* 13) [Böhme 1682, 228]. Однако, дробясь и оформляясь в «тоске по нечто» (*Sucht nach etwas*), Божество томится в то же время и обратным желанием – вернуться в ничто (*Nichts*), в состоянии непроявленности и неведения себя (*Myst. Pans.* II) [Boehme 2013, 796–797]. По этой причине теософ характеризует циклическую жизнь Божества как несвободную от неизбывной печали, которую вызывают в Нем противоположные влечения и процессы, похожие на выдох и одновременный вдох и соответствующие неоплатонической формуле: *ex Deo – per Deum – in Deum* (9). Даже эра покоя, наступление которой должно было стереть с лица мира всякий раздор и смятение, тоже мыслилась Бёме как фаза никогда не «размыкающейся» богокосмической жизни, а не некое финальное состояние, утверждаемое догматом ортодоксальной теологии. Столь же неортодоксальным было бёмевское понимание зла. В мире немецкого мистика, защищавшего истину христианской морали, не существовало христианского

«зла». На место Августинова «Зло есть ничто», убывание бытия, Бёме помещает контрарную концепцию, по которой зло: восстание дьявола, падение Адама и т.д., – ведет как раз к приращению, усложнению бытия и, при некоторых условиях, к обогащению знания, в том числе лингвистического (10).

Возвращаясь к теме Вавилонской башни, мы можем уподобить первую ступень когнитивной деградации человечества (она была сопряжена с потерей универсального бытийного «проводника» и причинно предшествовала роковой «стройке века») прогрессировавшей утрате музыкального слуха – «тонкого понимания», по выражению теософа (*Myst. mag.* XXXV.14) [Böhme 1843, 252]. То же, что случилось в результате Вавилонских событий, можно сравнить с утратой слуха как такового и вынужденным овладением новой – менее совершенной – системой жестов.

«Корень всех языков»

Анализ возникновения лингвистического плюрализма, представленный в предыдущем разделе, показал, сколь динамичной являлась онто-теологическая модель, созданная мыслью и воображением Бёме. При этом сущность данной динамики, происходящей на двух разных уровнях бытия, неоднородна. С одной стороны, следуя букве Библии, теософ повествует о тех событиях, что влекли за собой возникновение земной истории (отпадение Люцифера и Адама), происходили в ее пределах (Потоп, Вавилонская стройка и пр.) или должны случиться по ее завершении. С другой стороны, стремясь распознать за буквой дух, за событиями глубинный смысл, Бёме толкует их чаще всего во внеисторическом русле – как осязаемые символы довлеющей себе богокосмической жизни, различные измерения которой существуют вне времени. Более того, это различие двух онтологических планов мыслитель возводит в принцип, сохраняющий действенность применительно к каждой телесной вещи. В согласии с ним, любой предмет имеет «два свойства: одно от времени, другое от вечности; первое, временное, свойство явное, второе сокрытое» (*Sign. rer.* IV.17) [Böhme 1842, 296]. Причем понятия и образы, в которых описывается происходящее на историческом и богокосмическом уровнях, нередко смешиваются и заменяют друг друга. Так, например, представляя само-воплощение Божества в образах, связанных с артикуляцией и звучанием речи, теософ подчас столь тесно сближает эти процессы, что приводит ум современных читателей в замешательство (11).

Фонетико-артикуляционные образы «тевтонского философа» в основном группируются вокруг понятий, уже знакомых нам. Это «язык природы» и «язык Адама», противопоставляемые

Бёме всем пост-вавилонским наречиям. *Natursprache* существует до и помимо какого бы то ни было установления имен и потому называется языком лишь в условном смысле. Это ансамбль сигнатур – чувственных свойств природных вещей, в которых обнаруживается их сущность (*ens*), а в ней «ткущее» свою плоть Божество. Будучи частью космической природы как тела и составной сигнатуры Всевышнего, каждая вещь прямо причастна к своему вечному, никогда не иссякающему истоку (12). В силу этого *Natursprache* представляет собою действенное Слово (*das Wort der Kraft*) Божества (*Myst. mag.* XIX.22–23) [Böhme 1843, 104]. Созданный по образу Бога как «сердце всех существ этого мира», Адам в совершенстве понимал эссенции всего сотворенного или, что то же, язык природы (*De trib. princ.* XXI.11) [Böhme 1841, 278]. Это позволило ему наилучшим образом транспонировать *Natursprache* в свой, человеческий, язык, зависимый от природного как от его бытийной основы. Утверждая в этом смысле, что язык природы – это источник изначальных имен всех вещей, Бёме нередко отождествляет его со знаковой системой Адама (13). Что касается позднейших наречий, возникших после Вавилонской катастрофы из первозданного, то в отношении их *Natursprache* также является самым глубоким их основанием. Будучи опосредованным языком Адама, этот «корень или мать» сокрыт в исторических наречиях всех народов (14). Поэтому в принципе – при условии озарения свыше – каждый человек способен постигать вслед за праотцем и природный (через корректное «прочтение» сигнатур), и адамический (через чуткое вслушивание в слова своего наречия) языки. Если Бёме порой как будто забывает про указанное условие, он делает это в силу еще одного смешения, восходящего к отождествлению исторического и богокосмического уровней бытия, – смешения актуальной («здесь и сейчас») и эсхатологической перспектив.

По мысли теософа, природный и адамический суть «чувственные языки», благодаря чему их познание не является всецело закрытым в земной, преходящей реальности. При этом они не противопоставлены друг другу как чисто визуальный и сугубо звуковой, соответственно. Ибо среди сигнатур, тотальность которых образует *Natursprache*, отдельное место занимают акустические свойства предметов: «звук, глас и речь», обнаруживаемые живыми (и не только) созданиями (*Sign. rer.* I.16) [Böhme 1842, 276]. Поскольку язык природы и выражаемый им процесс воплощения Божества по преимуществу осмысляются в образах, связанных с произнесением звуков, эти свойства играют в доктрине Бёме первостепенную роль. По словам теософа, «все духи (*Geister*) говорят друг с другом... на языке природы», как наиболее подходя-

щем для этих тонкоматериальных существ (*Myst. mag.* XXXV.60) [Böhme 1843, 260]. О том, что это не просто метафора, свидетельствует, в частности, пассаж в «Авроре», где ангельское – а с ним, в идеале, человеческое – служение сводится к образованию звука, призванного быть хвалой Божеству и «участвовать в образовании плодов» Святого Духа, этой пищи ангелов и благочестивых людей (15). Итак, не являясь сугубо ментальным, язык духов имеет (тонко-)звуковую субстанцию и в то же время тождествен *Natursprache*. Это позволяет предположить две возможности: или ангелы улавливают звучание, испускаемое каждым предметом, имеющим в числе прочих непреходящую акустическую сигнатуру, или они обладают своим особенным языком, аналогичным адамическому, который немецкий мистик нередко отождествляет с природным.

В свою очередь понятие ментального языка (*mentalische Zunge*), занимающее в построениях Бёме маргинальное место, относится к тем исходным, чистым от всего материального энергиям, что истекают из недр *Ungrund*. Причинно предшествуя порождению космоса, они дают Божеству первоначальное знание о самом себе. Эти энергии теософ ассоциирует с пятью гласными Тетраграмматона (*JHWH*) – священного имени Бога, транскрибируемого им на немецкий лад как *JEHOVA*. В интерпретации Бёме это имя содержит только один согласный – *H*, символизирующий исходление божественных энергий наподобие выдоха (*Myst. mag.* XXXV.49–50) [Böhme 1843, 259]. Соединяясь с материальными стихиями, возникающими из них, эти «пять святых языков» образуют все сущее. Соответственно, порождение мира, никогда не достигающее конца, мистик мыслит как запечатление имени Бога в каждой природной вещи и как проявление «пяти святых языков» в *Natursprache* (16). Очерченные воззрения позволяют понять, почему основной герменевтический интерес теософа был связан именно с согласными звуками: они обозначали нюансы и аспекты воплощения Божества, тогда как гласные – непостижимые таинства Его до-космической жизни. Эти же представления дают возможность увидеть, сколь тесно мысль Бёме соприкасалась с Каббалой (17).

Судьба и язык Адама

Мы выяснили, что, как и *Natursprache*, первозданный язык Адама имел «чувственную» и, если точнее, акустическую природу. Но тогда чем по существу он отличался от всех позднейших, исторических наречий? За ответом на этот вопрос обратимся вначале к антропологии Бёме, имеющей по преимуществу платонический пафос. Согласно ей, Адам ни в чем не разнился с ангелами и, как

они, обладал тонкоматериальным, «небесным» телом. Он так же не нуждался в земной пище, был беспол и не подвержен невзгодам и физическим слабостям, мог проходить сквозь вещественные преграды а, главное, имел способность к бессмертию (18). Наделенный тем же речевым устройством, что и ангелы, он должен был выполнять с ними общую миссию: соучаствовать в коммуникационном приращении (и своего рода «поглощении») бытия. Эта космическая функция не была всецело отнята от смертных даже после Эдемской и всех последующих катастроф, но, в духе бёмевской доктрины, она осталась погребенной под другими, как будто более злободневными, задачами, связанными с выживанием в природном мире. Поэтому и сейчас, как искони, «молясь в Отче наш: дай нам наш насущный хлеб», мы можем не сомневаться, что «когда наш звук сплачивается таким образом с Божиим звуком, и образуется плод, он должен быть весьма здоровым для нас, и мы... можем употреблять эту пищу как бы по природному праву, ибо дух наш в любви Божией помогал образовать и слагать ее» (*Aur.* XIII.110–111) [Бёме 1990, 188]. Являясь частью богокосмического тела, ангелы и Адам разделяли с Божеством бытийную автаркию, не до конца утраченную теми, кто стремится жить в посте и молитве, уподобляясь небожителям. Но если взор и мысль ангелов всегда сфокусированы на центре, изливающимся вовне Божестве, то человек, призванный быть скрепою в мироздании, был также обращен к бытийной периферии – миру земных предметов.

После того как случилось грехопадение, Адам облекся в новое, грубоматериальное, тело, которым с тех пор обременены люди, приобретшие в нем вместо ангельского скотоподобный образ. Войдя в состав природного мира, человек утратил свой исконный – относительный – суверенитет, ибо стал объектом астральной и природной детерминации (19). Как в случае со становлением всей вселенной и историей языка, мы можем говорить здесь о мутации, состоявшей не в замене, а скорее в *наложении* одной субстанции на другую, что усложнило естество человека. Об этом свидетельствует, в частности, бёмевский взгляд на воплощение Иисуса, который должен был усвоить себе небесное тело совершенного Адама, а затем животную и смертную плоть. Соответственно, Спасение теософ мыслит не в терминах искупления, но как пробуждение и активацию человеческой первоприроды, сокрытой с тех пор, как Адам был изгнан во «внешнее начало» (20).

Подобная трансформация затронула язык праотцев. По словам мистика, когда потомки Адама перестали пользоваться *Natursprache*, «они лишились верного разумения, после чего ввели духов чувственного языка во внешнюю грубую форму, и вместили тонкий дух разумения в грубую форму, и учились говорить

из [одной] этой формы, как и в наше время все народы говорят из той же формы своих вмещенных [в нее] чувственных языков» (*Myst. mag.* XXXV.58) [Böhme 1843, 261]. Отсюда явствует, что это было фундаментальное качественное изменение, занявшее продолжительное время. Ибо несмотря на грехопадение Адама, его потомки сохраняли понимание перводанного языка, которое медленно угасало, чтобы полностью исчезнуть в Вавилонской катастрофе. Понимать же первоязык значит воспринимать его бытийное основание – *Natursprache*, оставшийся в этом смысле тем единственным языком, «изнутри которого все они говорили, так как имели его в одной [адамической] форме и разумели в [этом перводанном] языке смысл (*Sensum*) в качестве сущего (*Ens*) и то, как Воля [Божества] формировало это сущее» [Böhme 1843, 259].

Если сопоставить приведенные высказывания, в них можно увидеть противопоставление двух модусов коммуникации и мышления. Первый – «формальный» (*aus der Form*) – характерен для пост-вавилонской действительности. Второй – исконный, который можно назвать «эссенциальным» (*aus der Natursprache*), – был свойствен Адаму и его ближайшим потомкам, у которых он сохранялся, слабая, вплоть до Вавилонского смещения. Поскольку эта катастрофа явилась кульминацией когнитивной деградации человечества, то, развивая мысль Бёме, можно предположить, что между первоязыком Рая и известными историческими наречиями имелся ряд переходных форм. В них постепенно вырождался *Ursprache* прежде чем скрыться «на дне» языков всех народов. Это позволяло теософу ассоциировать пост-эдемский, но еще пред-вавилонский язык с *Natursprache*.

Рассмотрев существо языка природы, мы способны представить в общих чертах суть эссенциального модуса коммуникации. Но как понять это странное «говорить из формы»? Вошедший во «внешнее начало» человек овеществился, став одним из объектов этого мира. До этого, находясь в надмирном, ангельском «чине», он постигал земные вещи через интуитивное понимание сигнатур, в которых являла себя их сущность. Теперь же люди могли подступать к познанию вещей, опираясь лишь на смутные ощущения своего белого тела. Их язык подвергся аналогичному овнешнению. Вместо прежнего непосредственного выражения образа предмета в тончайшем, чрезвычайно пластичном материале, ассоциируемом Бёме со звуком небесного мира, – слова могли лишь указывать на свои референты как ярлыки. Хотя еще не одно поколение смертных располагало формально единым наречием, люди теряли умение воспринимать *Natursprache*, служивший для них «камертоном». Не замечая того, они вынужденно искажали эдемский модус коммуникации, заключая «духов чувственного языка во внешнюю грубую форму». Слова превращались в мертвые

слежки, отчужденные от пульсирующих эссенций природных вещей. Их подлинный смысл терялся, и они становились условными знаками, для которых само понятие «подлинный смысл» делалось нерелевантным. Так возникла невозможная прежде оппозиция и, после Вавилона, асимметрия формы и содержания языковых единиц. Оторванный от бытийной основы в виде *Natursprache*, язык был сведен к своей форме, и в некотором смысле она сама теперь производила *свое* содержание. Это дало Бёме повод считать такой способ коммуникации происходящим из формы, а не из сущности вещей, «проговариваемой» на языке природы. Вместе с тем сама форма сделалась косной и грубой, как производящее ее человеческое тело, в силу чего она стала органически неспособна резонировать с сигнатурами предметов. Чем в меньшей мере формальное единство языка обеспечивалось единством природы, тем более оно сохранялось лишь по инерции, что проливает дополнительный свет на ту «естественную» закономерность Вавилонской катастрофы, о которой шла речь выше. В сложившихся условиях подъем языкового плюрализма был только делом времени, отнюдь не требовавшим вмешательства Божества.

Заключение

В умственном движении XVI – 1 пол. XVII вв., вдохновляемом стремлением приблизиться к познанию перводанного языка человечества, Бёме принадлежало уникальное и крайне значимое место. В основе его лингвофилософской теории лежала оригинальная мысль, согласно которой язык Адама, не существуя в виде одного из наличных наречий, может быть обретен через вдумчивое «вслушивание» в каждое из них и «прочтение» сигнатур земных вещей. На взгляд теософа, оба пути берут начало в языке природы, служащем умопостигаемой гранью материальной манифестации Божества. В первом направлении *Natursprache* являет себя опосредованно – как бытийный фундамент совершенного первоязыка, покоящегося внутри всех позднейших исторических наречий. На втором пути он обнаруживает себя прямо – как система знаков, испещряющих мироздание. В обоих случаях реальность языка природы не очевидна для большинства людей, чьи когнитивные способности были решительно повреждены грехопадением и последующей деградацией. Поэтому восстановление языка Адама и, соответственно, познание *Natursprache* в текущем курсе земной истории невозможно без действия свыше. Но сверхъестественное озарение, открывающее доступ к глубинным уровням бытия и речи, остается уделом редких избранников (21). Мы видим, что националистический элитаризм, который пропагандировали ученые, пытавшиеся доказать посредством этимологических выкладок эксклюзивную древность конкретного

наречия, Бёме заменяет на элитаризм мистический. Лишь тот, чья душа просветлена ангелом или Богом, способен расслышать язык Рая в звучании всякого слова, прочесть великую Книгу природы, узреть само Божество, пребывающее во всем, и всё пребывающим в Нем. Но если дело обстоит именно так, возникает вопрос: для кого и зачем наш мистик создавал свои пространные писания? Считая себя удостоенным небесного дара, Бёме воспринимал его как пророческий и верил, что призван возвестить наступление «великого Дня Господня» (*Aur.* XXIII.84–85) [Бёме 1990, 355]. То будет – и уже начинается, как он думал, – время, когда все человечество пробудится к изначальному бого- и миропознанию, залог и первый очерк которого было суждено явить ему, безвестному простецу, посреди бедствий Тридцатилетней войны.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Анализ этого проекта в целом см.: [Карабыков 2014].
- (2) Разбор учения о сигнатурах см.: [Willard 1989; Haferland 1989, 99–103].
- (3) Здесь и далее «Аврора» цитируется в переводе А. Петровского. При необходимости перевод сверялся с оригиналом по современному научному изданию [Boehme 2013]. Здесь и далее перед ссылкой на любое произведение Бёме в круглых скобках дается сокращение его названия в оригинале, а также номера глав и параграфов.
- (4) Здесь и далее «О тройственной жизни человека» цитируется в переводе И. Фокина. Перевод сверялся с оригиналом по изд.: [Böhme 1842].
- (5) В частности, об этом свидетельствует его трактат «*Signatura rerum*» (1622), посвященный специально одноименной доктрине.
- (6) См. также: (*Der Weg zu Chr.* IV.1.4–6) [Бёме 1994, 81].
- (7) Ср.: «Вне этого единого Бога нет ничего: ибо и сами врата ада суть также не вне этого единого Бога» (*Aur.* XXI.12) [Бёме 1990, 305].
- (8) От др.-греч. *túrβη* – беспорядок, хаос.
- (9) «Из Бога – чрез Бога – в Бога» (лат.). См.: [Wolfson 2018, 35–47; Vassányi 2011, 133].
- (10) См.: (*Aur.* XI.72) [Бёме 1990, 145].
- (11) Ср.: «Ибо он (дух человека. – А. К.) формирует слово (т.е. название вещи) таким же образом, каким вещь создается в творении» (*De tripl. vita* VI.3) [Бёме 2007, 124–125]. См. также: (*Aur.* XIX.75–76, XVIII.118) [Бёме 1990, 282, 268].
- (12) Ср.: «Внутренняя вечная деятельность сокрыта в видимом мире, и она есть во всем и через все» (*Clav.* 128) [Böhme 1682, 250].
- (13) Ср.: «Когда Адам впервые заговорил, он дал имена всем тварям, согласно их качествам и присущим им действиям: это именно и есть язык всей природы, но не всякий владеет им» (*Aur.* XX.91) [Бёме 1990, 302]. См. также: (*Myst. mag.* XIX.22) [Böhme 1843, 104]; (*De trib. princ.* X.17–18) [Böhme 1841, 86–87].
- (14) См.: (*Aur.* XX.90) [Бёме 1990, 301]; (*Myst. Pans.* VII) [Boehme 2013, 812]; (*Myst. mag.* XXXV.12) [Böhme 1843, 252].

(15) Ср.: «Ангел ничего не извергает из себя, кроме Божественной силы, которую принимает ртом, чтобы возжечь ею свое сердце, а сердце возжигает все члены; эту же силу он снова извергает через рот, когда говорит и хвалит Бога» (*Aur.* VI.13; XIII.113, 109–115) [Бёме 1990, 71, 188–189].

(16) Ср.: «Пять святых языков в чувственном языке суть Слово Божие; это его (Слова. – А. К.) действие через чувственный язык [природы], как через свойства [предметов]» (*Myst. mag.* XXXV.62) [Böhme 1843, 262]. См. также: (*Clav.* 15–16) [Böhme 1682, 228–229].

(17) О каббалистических мотивах в творчестве Бёме см.: [Wolfson 2018, O'Regan 2002, 193–205].

(18) См.: (*De inc. verbi* I.2.13) [Бёме 2014, 61–62]; (*De trib. princ.* X.18–20) [Böhme 1841, 86–87]; (*Aur.* XI.61–62) [Бёме 1990, 143].

(19) См.: (*Aur.* XVI.29) [Бёме 1990, 231] (*De tripl. vita* V.135–136) [Бёме 2007, 121]; (*De inc. verbi* I.2.13–14) [Бёме 2014, 61–62].

(20) См.: (*De tripl. vita* V.144–146) [Бёме 2007, 122–123].

(21) См.: (*Aur.* XIII.26–27, XX.91) [Бёме 1990, 174, 302].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бёме 1990 – *Бёме Я.* Аврора, или Утренняя заря в восхождении / пер. А. Петровского. – М.: Политиздат, 1990.

Бёме 2007 – *Бёме Я.* О тройственной жизни человека / пер., комм. и прим. И. Фокина. – СПб.: Издательский дом «Мирь», 2007.

Бёме 1994 – *Бёме Я.* Christosophia, или Путь ко Христу / подг. текста Ю.А. Рябцева. – СПб.: А-скад, 1994.

Бёме 2014 – *Бёме Я.* De incarnatione verbi, или О вочеловечении Иисуса Христа / пер. с нем. К.В. Коваленко, С.М. Шаулова. – Уфа: ARC, 2014.

Карабыков 2014 – *Карабыков А.В.* «И нарек человек имена...»: стратегии воссоздания адамиического языка в культуре Ренессанса // *Человек.* 2014. № 5. С. 114–131.

Эко 2007 – *Эко У.* Поиски совершенного языка в европейской культуре / пер. А. Миролюбовой. – СПб.: Александрия, 2007.

Böhme 1682 – *Böhme J.* Clavis, oder Schlüssel etlicher vornehmen Puncten und Wörter [...]. – Amsterdam, 1682.

Boehme 2013 – *Boehme J.* Aurora (Morgen Röte im auffgang, 1612) and Fundamental Report (Gründlicher Bericht, Mysterium Pansophicum, 1620) / ed. and trans. A. Weeks, G. Bonheim. – Leiden, Boston: Brill, 2013.

Böhme 1841 – *Jakob Böhme's Sämmtliche Werke.* Bd. III. – Leipzig: J.A. Barth, 1841.

Böhme 1842 – *Jakob Böhme's Sämmtliche Werke.* Bd. IV. – Leipzig: J.A. Barth, 1842.

Böhme 1843 – *Jakob Böhme's Sämmtliche Werke.* Bd. V. – Leipzig: J.A. Barth, 1843.

Haferland 1989 – *Haferland H.* Mystische Theorie der Sprache bei Jacob Böhme // *Theorien vom Ursprung der Sprache.* Hrsg. J. Gessinger, W. von Rahden. Bd. II. – Berlin: de Gruyter, 1989. S. 89–130.

Harrison 2002 – *Harrison P.* Original Sin and the Problem of Knowledge in Early Modern Europe // *Journal of the History of Ideas.* 2002. Vol. 63. No. 2. P. 239–259.

Metcalf 2013 – *Metcalf G.J.* On Language Diversity and Relationship from Bibliander to Adelung. Ed. T. Van Hal, R. Van Rooy. – Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins, 2013.

O'Regan 2002 – *O'Regan C. Gnostic Apocalypse: Jacob Boehme's Haunted Narrative.* – Albany: State University of New York Press, 2002.

Vassányi 2011 – *Vassányi M. Anima Mundi: The Rise of the World Soul Theory in Modern German Philosophy.* – Dordrecht: Springer, 2011.

Willard 1989 – *Willard Th. Rosicrucian Sign Lore and the Origin of Language // Theorien vom Ursprung der Sprache.* Hrsg. J. Gessinger, W. von Rahden. Bd. II. – Berlin: de Gruyter, 1989. P. 131–157.

Wolfson 2018 – *Wolfson E.R. The Holy Cabala of Changes: Jacob Böhme and Jewish Esotericism // Aries – Journal for the Study of Western Esotericism.* 2018. Vol. 18. P. 21–53. doi: 10.1163/15700593-01801002

REFERENCES

Boehme J. (2013) *Aurora (Morgen Röte im auffgang, 1612) and Fundamental Report (Gründlicher Bericht, Mysterium Pansophicum, 1620).* (A. Weeks & G. Bonheim, Eds.). Leiden, Boston: Brill.

Böhme J. (1682) *Clavis, oder Schlüssel etlicher vornehmen Puncten und Wörter* [...]. Amsterdam.

Böhme J. (1841) *Jakob Böhme's Sämmtliche Werke.* Bd. III. Leipzig: J.A. Barth.

Böhme J. (1842) *Jakob Böhme's Sämmtliche Werke.* Bd. IV. Leipzig: J.A. Barth.

Böhme J. (1843) *Jakob Böhme's Sämmtliche Werke.* Bd. V. Leipzig: J.A. Barth.

Eco U. (1995) *The Search for the Perfect Language* (Fentress J., Trans). Oxford: Blackwell.

Haferland H. (1989) *Mystische Theorie der Sprache bei Jacob Böhme.* In: Gessinger J. & von Rahden W. (Eds.) *Theorien vom Ursprung der Sprache* (Vol. 2, pp. 89–130). Berlin: De Gruyter.

Harrison P. (2002) *Original Sin and the Problem of Knowledge in Early Modern Europe.* *Journal of the History of Ideas.* Vol. 63. No. 2, 239–259.

Karabykov A. (2014) “So the Man Gave Names”: The Strategies of Reconstitution of the Adamic Language in Renaissance Culture. *Chelovek = The Man.* 2014. No. 5, pp. 114–131 (in Russian).

Metcalf G.J. (2013) *On Language Diversity and Relationship from Bibliander to Adelong.* (T. Van Hal & R. Van Rooy, Eds.). Amsterdam: John Benjamins Publ. Co.

O'Regan C. (2002) *Gnostic Apocalypse: Jacob Boehme's Haunted Narrative.* Albany: State University of New York Press.

Vassányi M. (2011) *Anima Mundi: The Rise of the World Soul Theory in Modern German Philosophy.* Dordrecht: Springer.

Willard Th. (1989) *Rosicrucian Sign Lore and the Origin of Language.* In: J. Gessinger & W. von Rahden (Eds.) *Theorien vom Ursprung der Sprache* (Vol. 2, pp. 131–157). Berlin: De Gruyter.

Wolfson E.R. (2018) *The Holy Cabala of Changes: Jacob Böhme and Jewish Esotericism.* *Aries – Journal for the Study of Western Esotericism.* Vol. 18, pp. 21–53. doi: 10.1163/15700593-01801002



КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

**Философская мысль:
рецепция и интерпретация****Классическая и неклассическая формы
онтологического аргумента**

К.В. Сорвин

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

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-143-159

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Вопросы, связанные с построением методологии исследования рефлексивных систем, ставшие сегодня особо актуальными, неоднократно обсуждались в истории западной философии. С этих позиций в статье рассматривается эволюция форм онтологического аргумента в концепциях Гегеля и Франка – как теоретическое построение, в неявном виде связанное с осмыслением рефлексивной связи мышления и бытия. Автор приходит к выводу, что последовательное проведение такой интерпретации предполагает обращение к исторически преходящим формам онтологического аргумента, рассматриваемого в качестве *развивающегося* теоретического построения, реконструирующего логику эволюции рефлексивных систем. Обосновывается неизбежность появления в ходе такой эволюции теоретических построений, эмансипированных от задач богопознания, которые концептуализируются как неклассические формы онтологического аргумента. Возникновение первой такой формы связывается с необходимостью преодоления характерной для картезианства априорности введения идеи совершеннейшего существа. Задача была реализована Кантом, представившим разум в качестве самостоятельного творящего свое содержание начала. Соответственно, метафизическое построение, условно именуемое «моральным доказательством бытия Бога», раскрывается в работе как неклассический вариант онтологического аргумента. Кант мог довольствоваться верой в реальность другой субъективности как объекта нравственного действия, но системные построения Фихте требовали доказательства объективной реальности другого Я, что оказывалось тождественным базовой задаче онтологического аргумента. Однако предложенное им «онтологическое

доказательство другого Я» оказалось лишенным мистицизма, ибо неразрывно связывалось с раскрытием социальной природы субъективности человека. В гегелевской философии рефлексивные отношения между многими Я преобразовались в рефлексивную связь между Богом и человеком, в связи с чем вновь явно зашла речь об онтологическом аргументе. Выделенные в работе формы рассматриваются в качестве необходимых этапов, которые должно проходить в своем становлении любое теоретическое моделирование рефлексивных систем.

Ключевые слова: онтологический аргумент, онтология, рефлексия, сознание, абсолютное, рефлексивная система, форма, методология.

Сорвин Кирилл Валентинович – кандидат философских наук, доцент департамента социологии факультета социальных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

ksorvin@hse.ru

<http://orcid.org/0000-0002-8282-960X>

Цитирование: Сорвин К.В. (2018) Классическая и неклассическая формы онтологического аргумента // Философские науки. 2018. № 11. С. 143–159.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-143-159

Classical and Non-Classical Versions of the Ontological Argument

K.V. Sorvin

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-143-159

Original research paper

Summary

The article is devoted to the interpretation of the ontological argument as a theoretical construction that is connected with understanding of the reflexive relationship of thinking and existence. The author concludes that the consistent implementation of this approach requires an appeal to the historically transitory forms of the ontological argument which reconstructs the logic of the evolution of reflexive systems. The ontological argument is considered as a developing theoretical construct. Therefore, theoretical constructs conceptualized as non-classical versions of the ontological argument will constantly re-emerge. Emergence of the first non-classical version of the ontological argument is related to need of overcoming apriority of introduction of the idea of the absolute being which is typical for Cartesianism. This issue was realized in the Kantian doctrine of transcendental ideas, which presented mind as an independent essence that creates its own content. Thus, the metaphysical construction, conditionally referred to as “the moral proof of the

existence of God,” is revealed in the paper as a non-classical variant of the ontological argument. However, while Kant could be content with faith in reality of other subjectivity as an object of moral action, Fichte’s scientific doctrine demanded a proof of objective reality of the concept of the other I. This issue was identical to a basic problem of an ontological argument. “The ontological argument of the other I” offered by Fichte was devoid of mysticism as it is indissolubly connected with the disclosure of the social nature of the human subjectivity. The last step in formation of the concept “non-classical version of the ontological argument” was taken in Hegelian philosophy, where the reflexive relations between the multitude of I’s were transformed to reflexive interconnection between God and man. The versions of ontological argument are considered in the paper as necessary stages which any theoretical model of reflexive systems has to pass in its formation.

Keywords: ontological argument, ontology, reflection, consciousness, absolute, reflexive system, form, methodology.

Kirill Sorvin – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor at the School of Sociology, Faculty of Social Sciences, National Research University Higher School of Economics.

ksorvin@hse.ru

<http://orcid.org/0000-0002-8282-960X>

Citation: Sorvin K.V. (2018) Classical and Non-Classical Versions of the Ontological Argument. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 11, pp. 143–159.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-143-159

Введение

Онтологический аргумент, известный также под названием онтологического или *априорного* доказательства бытия Бога, представляет собой одно из самых интересных и противоречивых построений в истории философской мысли. Практически с момента его явной формулировки Ансельмом Кентерберийским в XI в. силлогизм вызвал ожесточенные споры, и еще при жизни его автора монахом Гаунило были сформулированы возражения, с некоторыми уточнениями существовавшие и до сего дня. Априорно сформулированная идея не является основанием для умозаключения о бытии соответствующей ей реальности; можно сколь угодно подробно представлять себе набитый сокровищами остров, но это не будет иметь никакого отношения к его реальному существованию. На определенном этапе подобная критика ослабила интерес к данному силлогизму, однако «с 1201 г., начиная с Александра Неккама, и в Париже, и в Оксфорде каждый теолог или философ считал своим долгом анализировать Ансельмово доказательство» [Неретина, Огурцов 2010, 188]. В итоге онтологический аргумент обрел долгую жизнь, значительно вышедшую за хронологические рамки породившей его западноевропейской схоластики. Так, например, хорошо известна фундаментальная роль, которую он сыграл в системах европейского рационализма. Но и после окончания эпохи

классической философии интерес к этому краткому силлогизму отнюдь не исчез. «Современная литература по этому вопросу огромна» [Купреева 1995, 273].

В предлагаемой статье будут рассмотрены восходящие к Гегелю и Франку интерпретации этого силлогизма, связывающие его смысл с раскрытием и обоснованием *рефлексивного* характера связи мышления и бытия, объективной реальности и субъективной мысли. Сегодня вопросы, связанные с осмыслением этой взаимосвязи и с методологией ее исследования, давно перестали быть прерогативой философских дисциплин. Достаточно вспомнить термодинамические, квантовомеханические и релятивистские парадоксы, открытие которых еще столетие назад заставило физиков отказаться от классических представлений о субъектно-объектной связи в познавательном процессе, что позже было концептуализировано в понятиях «неклассическая наука» и «неклассическая рациональность» [Степин 2009, 249–295]. В социальных науках осмысление рефлексивных отношений между обществом и человеком стимулировало глубокий методологический поиск, одним из следствий которого стало почти вековое противостояние объективизма и конструктивизма.

Согласно авторской гипотезе, рефлексивное понимание смысла онтологического аргумента содержит в себе немалый потенциал для развития общих методологических принципов исследования рефлексивных систем. Об этом и пойдет речь в статье.

1. Онтологический аргумент: истинное содержание и ложная форма

В классической философии преобладало буквальное понимание смысла онтологического аргумента как особого способа *доказательства* бытия Бога. Помимо ряда направлений схоластики, наиболее ярко эта линия была реализована в картезианстве, представители которого стремились таким путем теоретически обосновать существование Бога в качестве высшего основания единства мышления и бытия. Учение Канта сильно пошатнуло позиции всех традиционных метафизических силлогизмов, но это означало не угасание внимания к последним, а лишь появление в этой области *нового исследовательского вектора*. Ведь в «Критике чистого разума» (Кант) была не только раскрыта теоретическая несостоятельность этих доказательств, но и обоснована их связь с базовыми логическими структурами «чистого разума». В итоге и физико-телеологическое, и космологическое и онтологическое доказательства бытия Бога оказались представленными не как *искусственные* конструкции, случайным образом созданные философами прошлого, а как закономерные интеллектуальные порождения, способные раскрыть исследователям глубинные тайны «чистого разума». Эта линия была продолжена в гегелевском учении, согласно которому попытка дедукции бытия из понятия всереальнейшего

существа представляет собой лишь *исторически преходящую* форму онтологического доказательства, на самом деле, имеющего гораздо более широкий смысл [Гегель 1977, 221].

Мысль о том, что у онтологического доказательства бытия Бога существует некое не эксплицированное *содержание*, скрытое за внешней ему *формой*, оказалась весьма плодотворной. За два с лишним века, прошедших с тех пор, онтологический аргумент неоднократно подвергался переосмыслению с подобных позиций. В нем видели первые подходы к неклассическому пониманию актуальной бесконечности [Карпунин 1991], закладывание основ «семантики возможных миров» [Maloney 1980], первые подходы к феноменологической концепции интенциональности [Hasker 1982] к построению вероятностной логики [Clark 1989], даже подход к пониманию относительности времени, противопоставленный абсолютности Бога [Leftow 1990]. Целый ряд работ был посвящен анализу взаимосвязи онтологического аргумента и теоремы Геделя [Anderson 1990]. Во многом именно в связи с появлением подобных исследований, эмансипирующих онтологическое доказательство от религиозного содержания, постепенно в литературе стало формироваться более широкое понятие *онтологического аргумента*.

Тем не менее существует одна особенность, характерная для подавляющего числа подобного рода работ – практически полное *безразличие* к той самой «неистинной форме», которая маскировала подлинное содержание онтологического аргумента в трудах схоластов, картезианцев и авторов, близких к ним направлений. В свое время о подобных особенностях классической методологии хорошо сказал Жижек, обсуждая проблему товарного фетишизма: «Маркс отмечает, что раскрыть тайну еще недостаточно. Классическая буржуазная политэкономия уже обнаружила “тайну” товарной формы; но ограниченность... состоит в том, что она не способна освободиться от этой *очарованности тайной*, скрытой за товарной формой, – ее внимание пленено трудом как источником богатства. Другими словами, классическая политэкономия интересуется лишь *содержанием*, скрытым за товарной формой, вот почему она не может объяснить истинной тайны, не тайны, стоящей за формой, а тайны самой этой *формы*» [Жижек 1999, 23].

«Очарованность тайной» – очень точная характеристика, сформулированная нашим современником применительно к господствовавшей в классической науке методологической традиции. Ее базовый принцип – полное противопоставление и разделение субъекта познания и его объекта – не просто допускает, но даже предполагает сосредоточенность исследовательского внимания на поиске истинного содержания и полное безразличие к природе поверхностной видимости, затемняющей его. Однако ситуация меняется принципиально, когда в фундамент онтологии закладываются *рефлексивные* субъект-объектные отношения, исходящие не из противопоставленности, а из имманентной

включенности друг в друга этих реалий. Именно такая онтологическая модель сегодня завоевывает себе все больше сторонников не только в социальных науках, но и в естествознании. В современной эпистемологии для ее описания используются концепты неклассической и постнеклассической наук. В подобных *рефлексивных системах* само знание становится неотъемлемым элементом их функционирования, развития и даже самого существования. Следовательно и *ложные*, неадекватные представления, формирующиеся у входящих в эти системы субъектов, уже не могут оставаться безразличными для понимания их природы. И именно поэтому «очарованность тайной», как методологическая установка, по справедливому замечанию Жижека, должна быть здесь заменена постижением «тайны самой формы».

В этой связи особый интерес и актуальность представляет обращение к гегелевской интерпретации онтологического аргумента, как раз связывавшего саму возможность его существования с проблематикой *рефлексивных систем*. Для этого автора сам по себе переход мышления в бытие не содержит ничего мистического, правда при условии, что эти реалии изначально связаны не внешней, а рефлексивной связью. Действительно, в подобных системах мысль человека обретает изначальную *бытийность*, и определенный переход от мысли к бытию становится не просто возможным, но и *неизбежным*. Но в таком случае в обосновании нуждается уже не сама возможность такого перехода, а рефлексивный характер связи мышления и бытия, в чем и усматривал Гегель задачу *адекватно понятого* онтологического доказательства. «В Ансельмовой форме понятия предпосылкой по существу является единство понятия и реальности; но именно это обстоятельство делает такое доказательство неудовлетворительным... ибо предпосылка есть то, что следует доказать» [Гегель 1977, 221].

Согласно гегелевскому замыслу, функцию такого аргументирования выполняла вся созданная им система, представляющая собой специфический диалектический круг, в финальной своей точке обособывающийся исходный для системы рефлексивный постулат. Именно поэтому в работах Гегеля мы не найдем сформулированного в явном виде онтологического аргумента в адекватной ему «разумной форме», равно как и анализа его каких-либо иных, помимо классических, вариантов. Тем не менее именно в этой системе были заложены основы для формирования и дальнейшего углубления принципиально новых подходов к пониманию сути онтологического аргумента.

Заметим: если в рефлексивных системах элементом их бытия оказываются и ложные представления, существующие у входящих в них субъектов, то к таким представлениям следует отнести и лежащую на поверхности систем *нерефлексивную видимость*. И если онтологический аргумент начинает рассматриваться как способ обоснования рефлексивного единства мышления и бытия, то такое понимание пред-

полагает отказ от ориентации на единовременное конструирование его адекватной формы и предполагает введение в данную традицию принципа *развития*. Это развитие должно представлять собой реконструкцию движения от нереплексивной видимости системы к ее окончательной «прозрачности» для самой себя. Каждый очередной этап процесса будет представлять собой не просто ступень в ее поступательном развитии, но окажется своеобразным «сплавом» ее объективного содержания и представлений об этом содержании мыслящего духа. В то же время, соотносясь лишь с определенной стадией в ее эволюции, данный этап окажется содержащим в себе определенный «надлом», осознание которого и переводит систему в более развитое состояние.

Все указанные выше элементы присутствовали в гегелевской системе, действительно включавшей в себя и принцип развития, и движение в направлении к окончательной «прозрачности» системы для самой себя. Однако применительно к самому онтологическому аргументу они, по указанным выше причинам, реализованы не были. Так, в специальной работе Гегеля, посвященной этой теме и известной как «Лекции о доказательстве бытия Бога» [Гегель 1977], можно найти лишь «две крайние точки» этого пути. Первая точка – это классический вариант онтологического аргумента, как он был представлен в трудах Ансельма с уточнениями Декарта и картезианцев; вторая – собственная позиция автора, во многом совпадающая с общими принципами его системы. Что же касается промежуточных форм, которые неизбежно должны были существовать между этими концепциями, то они здесь даже не были названы и упомянуты. Конечно, в области *теоретического* самопознания духа Гегель создал фундаментальный труд «Лекции по истории философии» [Гегель 1994], где принцип развития был реализован во всей полноте. Более того, именно «неадекватные формы», в которых в философских системах прошлого осознавалось отношение мышления и бытия, рассматривались здесь в качестве необходимых и закономерных этапов эволюции рефлексивных систем. Тем не менее и в «Лекциях» сам онтологический аргумент обсуждался лишь в двух упомянутых выше вариантах – своеобразная «прямая линия» между этими двумя «точками» проведена так и не была.

В этой связи особый интерес представляет работа российского философа Л.С. Франка, специально посвященная проблеме онтологического доказательства бытия Бога [Франк 1992]. Хотя явно и не выражая своей преимущества по отношению к гегелевской позиции, он, тем не менее, полностью принял два ее важнейших положения, относящихся к пониманию онтологического аргумента. Во-первых, философ обосновывал наличие у него скрытого содержания, несводимого к задаче априорного богопознания; во-вторых, связал это латентное содержание с раскрытием и обнаружением *рефлексивной* взаимосвязи мышления

и бытия, с идеей «самообнаружения абсолютной реальности в разуме человека». «Смысл онтологического доказательства, – писал философ, – состоит совсем не в том, что через анализ отвлеченной идеи, не имеющей необходимой связи с реальностью, мы с помощью каких-то волшебных умозаключений, какого-то логического “трюка” доходим до утверждения реальности... Реальность, о которой здесь идет речь, не есть *внешний объект*... а есть бытие, усматриваемое через его *самообнаружение*. Образно выражаясь, мы имеем здесь не темную саму по себе вещь, которую еще нужно извне озарить лучом света, а самый свет, освещающий самого себя» [Франк 1992, 59].

Расширив, таким образом, привычный смысл онтологического аргумента, Франк сделал шаг, отсутствовавший в гегелевской системе: раскрыл и обосновал наличие его «скрытого содержания» в философских учениях, никогда не аффилировавших себя ни с данной традицией, ни с априорным богопознанием вообще. Именно под таким углом зрения он взглянул на многие известные концепции, показав присутствие в них принципа «самообнаружения реальности в разуме человека». В этот список попали как учения, возникшие за века до рождения Ансельма (Парменид и Платон – косвенно, Плотин – явно), так и почти на тысячелетие позже него. Среди позднейших авторов наиболее неожиданно к данной традиции был отнесен первый из по-настоящему самостоятельных посткантовских мыслителей – Фихте.

Безусловно, концепция Франка явила собой важнейшую веху в постгегелевских исследованиях природы онтологического аргумента. Скажем больше: до тех пор, пока присутствие его «латентного содержания» не было строго раскрыто в реальных философских концепциях прошлого, интерпретация Гегеля оставалась философской гипотезой и не более того.

В то же время, позиция Франка – это как раз позиция «*очарованности тайной*». В основании всего и вся, согласно его концепции, лежит божественный разум, и разум человека не составляет здесь исключения, являясь его самообнаружением. Смутное осознание подобного рефлексивного отношения сугубо *случайно* возникало у различных философов прошлого, но, не будучи до конца проясненным, всякий раз оказывалось затемненным совершенно чуждыми *формами* и наслоениями, в том числе и имевшими псевдодоказательный вид вроде картезианского варианта онтологического аргумента. «Интуитивное умозрение», «интуитивное усмотрение» и т.д. – в таких терминах описывал автор способы «самообнаружения абсолютной реальности», посредством которых мыслители прошлого приходили к формулировкам рефлексивных положений, составляющих суть данной традиции. И подобно тому, как не существовало никакой логики в возникновении «промежуточных форм» аргумента, не было и никакой закономерности в появлении его адекватного вида в теории самого Франка. Интуиция

в такой ситуации оказывалась единственным концептом, если не объясняющим, то хотя бы создающим видимость объяснения полученного результата. В итоге, справедливо отвергнув псевдодоказательные процедуры классических вариантов онтологического аргумента, философ полностью вывел данный процесс за порог рациональности, что отнюдь не является бесспорным.

Таким образом, сформулировав тезис о существовании *рефлексивной* связи между разумом человека и творящим мир началом, Франк не сделал всех необходимых выводов из своего же собственного постулата. Предложив «расширительный вариант» онтологического аргумента, мыслитель остановился на полпути, не поставив вопроса о природе *форм*, на протяжении веков скрывавших эту истину от человека и представлявших рефлексивную связь в различных, не до конца адекватных теоретических конструкциях и построениях. Сфокусировавшись на «тайне содержания», он совершенно не обратил внимания на «тайну самой формы», оставив проблему не просто не решенной, но даже и не сформулированной. В отличие от Гегеля, Франк показал присутствие принципа онтологического аргумента в учениях, никогда ранее не относившихся к данной традиции. И в то же время разработанный Гегелем «принцип развития» оказался для него совершенно чуждым.

2. Онтологический аргумент в его внутреннем развитии

Исследование эволюции форм онтологического аргумента представляет собой масштабную работу, которая не может быть реализована в ограниченных рамках журнальной статьи. Поэтому здесь мы ограничимся рассмотрением лишь базовых методологических особенностей подобного исследования, обсуждением требующихся при этом концептуализаций и рассмотрением под новым углом зрения двух знаменитых учений – Канта и Фихте.

Пробыв на протяжении нескольких столетий предметом ожесточенных теологических споров, онтологическое доказательство заняло место имманентного элемента философской системы только в учении Декарта. Поэтому именно с метафизической концепции данного автора следует начать проследживать эволюции форм онтологического аргумента. Философ отказался от грубо образного определения Бога Ансельмом как «того, больше чего нельзя помыслить», заменив его понятием верховного или совершеннейшего существа [Декарт 1989, 321]. Тем не менее это преобразование ничего не изменило в самой форме аргумента: как и прежде, бытие высшего существа доказывалось, опираясь на его понятие.

Главное же новаторство состояло здесь в принципиально новой роли онтологического аргумента, призванного соединить прошедшее через акт *cogito* самодостовверное, но при этом замкнутое человеческое Я, с божественным основанием мироздания. С некоторой долей услов-

ности можно сказать, что полагаемое онтологическим аргументом всереальнейшее существо в области *теории* должно было выполнить ту же функцию, что за 15 веков до этого на уровне *веры* выполнила идея Богочеловека. Ведь и этот религиозный постулат также соединял осознавшее свою свободу человеческое Я (в стоицизме и позднем скептицизме) с чуждым ему объективным миром. И принципиально, что подобное соединение утверждало (в религии первоначально, в философии потом) не внешнюю, а внутреннюю, *рефлексивную* связь мышления и бытия. В более явной и последовательной форме рефлексивный характер данной связи был представлен в учении Спинозы о единой субстанции.

И именно новая роль, которую начал играть по существу не изменившийся онтологический аргумент, породила критику *принципиально нового типа*. Теперь это были методологические упреки, главный из которых был связан *преднаходимой* в разуме идеей совершеннейшего существа в качестве исходного пункта в развертывании данного силлогизма. Вот как его сформулировал сам Гегель: «Мы видим, следовательно, что эта идея является у Декарта предпосылкой... Но нас не удовлетворяет здесь то, что представление вводится таким путем... не удовлетворяет, значит, то, что оно здесь выступает как предпосылка» [Гегель, 1994, 331].

Почему не удовлетворяет? Потому что появление этой идеи в разуме объяснялось в картезианской философии благостью Божьей и совершенством Бога, однако для природы самого разума эта идея оказывалась всецело внешней и даже *случайной*. Производя «обзор» содержания собственного сознания, человек как бы *неожиданно наталкивается* на присутствующую в нем идею Божества. Как же может выстраиваться последовательно дедуктивная система, если уже второй шаг в ее развертывании по своей природе носит эмпирический характер? И если появление идеи Бога оказывается для разума случайным событием, то значит и сам разум еще не является полноценным элементом рефлексивной системы. *Бог творит человеческий разум, но разум пока еще «не отвечает Богу тем же»*. И именно после такой критики становится понятным, в каком направлении должен был сделан следующий шаг, призванный преодолеть нерелексивные аспекты картезианской формы онтологического аргумента. Возникновение идеи всереальнейшего существа, как исходного пункта онтологического аргумента, должно быть теперь понято в качестве *закономерного* события, не внешне, а внутренне детерминированного «факта сознания». Иными словами, эта идея должна быть выведена исключительно из структуры самого разума и его законов. Заметим, что подобное требование не содержит в себе ничего мистического и само по себе не противоречит принципам логической науки.

Как же вписать такой шаг в традицию онтологического аргумента? Ведь очевидно, что само по себе исследование креативных механизмов порождения разумом религиозных идей не просто не предполагает, но скорее исключает какие-либо онтологические построения, связанные с априорным богопознанием. Оно будет связано лишь с изучением разума, как автономной системы, имеющей собственные законы деятельности. Соответственно, реализуемые в ходе подобного исследования логические построения не будут подходить ни под обычные критерии онтологического аргумента, ни даже под сформулированный Франком его «расширительный» вариант. И в то же время, потребность в таком исследовании возникла в процессе анализа *формы*, которую этот аргумент приобрел в картезианстве. Анализ вскрыл ее неадекватность, наличие в ней внутреннего противоречия, разрешение которого и предопределило дальнейшую эволюцию.

Тем самым в традицию онтологического аргумента не искусственно, а имманентно включается принцип *развития*, что в корне меняет его философский статус и смысл. Онтологический аргумент – это вовсе не прикрытое внешними наслоениями интуитивное осознание рефлексивного отношения конечного разума с предельными основаниями бытия, каким оно было представлено в концепции Франка. При новом подходе он есть развивающееся теоретическое построение, реконструирующее процесс преодоления рефлексивной системой нерелексивной видимости и само являющееся элементом данного процесса. *Так* понимаемая традиция онтологического аргумента с неизбежностью будет в себя включать философские конструкции, не попадающие даже под «расширительное определение» Франка, пример чего мы только что видели. Нам представляется целесообразным определить подобные философские построения как *неклассические формы онтологического аргумента*.

Исторически появление первой такой формы было реализовано в кантовской философии, автор которой, кстати, ни разу не упомянут в «расширительной концепции» Франка. В принципе, данное отношение вполне понятно: в последующей философии и даже культуре Кант традиционно рассматривается в качестве главного критика всех метафизических силлогизмов, а онтологического доказательства бытия Бога – в первую очередь. Однако именно в его трудах эти доказательства впервые предстали в качестве *закономерных* действий «чистого разума», посредством которых в сознании человека формировались идеи Бога различного содержания и смысла. Не стал исключением и *онтологический* аргумент: возникновение идеи всереальнойшего существа было выведено Кантом из действия априорного основоположения разума «полного определения» [Кант 1993, 342; Кант 2009, 438]. Более того, им были также исследованы интеллектуальные механизмы, *скрывающие* от субъекта действия, порождающие трансцендентальные

идеи, и таким образом создающие видимость их внешности разуму. Как раз такая нереплексивная видимость была некритически воспринята Декартом.

Определив кантовскую критику онтологического аргумента как первый вариант его неклассической формы, естественно будет под новым углом зрения обратить внимание и на последующие шаги, сделанные философом в развитие своих положений. Его знаменитое «моральное доказательство» бытия Бога всегда вызывало множество дискуссий и нареканий. Отнюдь не стремясь поставить все точки над «i» в этом давнем споре, заметим: именно в ходе развертывания морального аргумента происходит дальнейшее *содержательное* углубление идеи Бога в направлении ее большей рефлексивности. Так, в качестве «идеала практического разума» Божество предстает уже не просто в определенности всемогущего Творца мира, но в виде свободного разумного *этического* существа, сделавшего человека целью творения и тем самым *объективно* наделившего его высшей *ценностью*. На этом уровне *в идее* начинает происходить своеобразное «выравнивание» творения и Творца, имплицитное обретение конечной реальностью неких «абсолютных атрибутов». Но тем самым человек полагается уже в определенности не только создания Бога, но и как реальность, находящаяся с Творцом в рефлексивной взаимосвязи. Дальнейшее развитие эта линия получает в кантовских работах по философии религии, явившихся закономерным продолжением его этического учения. В них была дана своеобразная «*трансцендентальная дедукция*» центральной идеи христианства – идеи Богочеловека, в которой идея рефлексивности обретает уже явный вид.

Рассматривая разум в качестве автономной замкнутой системы, Кант неизбежно должен был лишить познавательного значения идеи и идеалы, оставив лишь *надежду* на их соответствие объективной реальности, формируемую и закрепляемую на уровне *веры*. Это был вполне обоснованный шаг, однако именно он высветил ряд нереплексивных положений в этой философии. Важнейшее новаторство Канта – это включение в *онтологическую систему* объективной реальности другого Я, представляющего собой подлинную цель нравственного действия. Но при этом существование другого Я предполагалось априори, а возникновение в сознании самой идеи иной субъективности не подвергалось какому-либо теоретическому осмыслению. Подобно Декарту, обнаружившему в сознании идею совершеннейшего существа, Кант нашел в сознании идею другого Я, ничуть не задумавшись о ее появлении. Точно так же сугубо эмпирически были введены в исследование законы и структура самого разума, чьи основания и архитекtonика, по мысли автора «Критик», представляли собой в принципе неразрешимую для рационального познания загадку. Наконец, появившаяся в его поздних работах идея высшего существа в рефлексивной

определенности Богочеловека оказывалась с трудом совместимой с базовым положением критической философии о трансцендентности разуму любых объектов метафизических идей. Все эти нерелексивные аспекты философского учения требовали своего преодоления. А значит, требовала своего дальнейшего развития и неклассическая форма онтологического аргумента.

3. От дедукции бытия Бога к дедукции реальности другого Я

Гегель, указывая на существование подлинного, скрытого содержания у онтологического аргумента, тем самым освободил его от жесткой привязки к форме классического силлогизма. В концепции Франка эта позиция была представлена уже в явном виде: рефлективный принцип онтологического аргумента обнаруживается им в глубинах философских систем, не имея никакого отношения к аподиктике умозаключений. Поэтому, отнеся кантовское исследование механизмов возникновения в разуме религиозных идей к неклассической форме онтологического аргумента, мы отнюдь не нарушили сложившихся канонов. Другое дело, что освобождение от жесткой привязки к виду силлогизма, отнюдь не означает отсутствия какой-либо системности вообще. И в философии мыслителя, сделавшего первый фундаментальный шаг за пределы кантовской методологии – Фихте, неклассическая форма онтологического аргумента как раз начинает приобретать новый для себя *системный* вид.

Представить мышление в целом и разум, в частности, не в качестве совокупности эмпирически и потому случайно найденных форм, а как выведенную из единого принципа целостную закономерную систему – в этом усматривал Фихте базовую задачу посткантовской философии. Конечно, созданная им концепция была скорее первой попыткой в ее решении, но главным был здесь сам провозглашенный мыслителем принцип. Если Кант преодолел априорный статус идеи Бога, объяснив ее возникновение действием столь же априорных законов разума, то в философии Фихте предпринимается попытка преодоления априорности самих этих законов. Теперь они раскрываются как неизбежно появляющиеся моменты сознания в процессе самопорождения и самораскрытия Я, чем преодолевается еще один эмпирический, нерелексивный момент в концепции предшественников.

Однако новый шаг формирует и новые проблемы. Действительно, такое порождающее само себя мышление с неизбежностью оказывается абсолютно самозамкнутым, с чем и был связан *ранний* субъективный идеализм Фихте, как правило, ассоциирующийся со всей его системой. Но именно признав подобную замкнутость, философ с особой остротой встал перед проблемой *смысла* деятельности человека в мире, представляющем собой лишь различные состояния его сознания, ибо много ли смысла можно найти в жизни, посвященной борьбе с собственными

миражами? Для решения этой проблемы Фихте предстояло совместить несовместимое: с одной стороны, фундаментальное положение системы о невозможности попадания в субъективный мир человеческого Я ничего из того, что не являлось бы его собственным порождением; с другой – признание существования объективной реальности, являющейся целью человеческих действий.

В данном пункте системы Фихте и появляется «идея другого Я» в качестве объекта этических действий человека, как это было и в философии Канта. Но если автор «Критик», признававший существование независимой от сознания «вещи в себе», мог просто постулировать соответствующий этой идее объект, то в теории Фихте такой шаг был уже невозможен. Философ, следовательно, должен был *доказать объективное существование других Я*.

Интересно, что Франк, уделивший анализу философии Фихте весьма серьезное внимание, даже не упомянул о такой задаче, появившейся в ее рамках. Между тем, нетрудно увидеть, что именно здесь автор «Наукоучения» сталкивается с основной и центральной проблемой всей традиции *онтологического аргумента*, с той лишь разницей, что теперь на место идеи всереального существа встает идея «другого Я». При этом Фихте не мог пойти по кантовскому пути, заменив онтологический переход обоснованной надеждой на *соответствие* порожденной разумом идеи объективной реальности, существующей вне его, ибо в данной системе вне разума ничего не существует. Иными словами, ему предстояло не просто доказать объективное бытие иной субъективности, но реализовать это в рамках системы, где любое внешнее бытие по отношению к Я оказывается невозможным. Однако, как это бывает, две проблемы, кажущиеся в принципе неразрешимыми, взятые сами по себе, находят свое решение, оказавшись объединенными.

Заметим: в отличие от классических вариантов онтологического аргумента, требующих совершить переход от имеющей в разуме человека идеи к бытию существа принципиально *иного порядка*, в данном случае речь идет о реальности, *равнозначной* с данным субъектом – одно Я должно обосновать бытие Я другого. В таком случае достаточно было предположить изначально *рефлексивную* взаимосвязь многих Я, и обе проблемы находили свое разрешение. Да, другая субъективность полностью и без остатка создается собственной деятельностью сознания человека, в том числе, и деятельностью воображения. Но создается ею не мираж – творимый им субъект реален, и его реальность, прежде всего, проявляется в том, что он сам оказывается... создателем собственного творца. Таково было интереснейшее решение данной проблемы, предложенное в поздних работах Фихте [Фихте 1993, 162–164], что позволило преодолеть еще один нерелексивный элемент в предшествующей форме онтологического аргумента. При этом если утверждение рефлексивной связи, существующей между Богом и человеком,

всегда относилось к метафизическим и даже мистическим постулатам, то вводимая в данной системе рефлексивная связь между многими Я оказалась полностью соответствующей *научным* представлениям о социальной природе человека. К большому сожалению, эти два фундаментальных исследовательских направления – онтологический аргумент и теория социальной природы человека – так и не пересеклись в современной науке и философии.

Правда, на данном этапе в философии Фихте остается открытым вопрос о механизме взаимодействия находящихся в рефлексивной связи субъектов, очевидно, не способных к прямому «телепатическому» контакту и имеющих возможность общаться лишь посредством пространственно определенных *материальных* символических предметов. Этот вопрос решался философом через развитие кантовской концепции пространства, которое лишалось статуса априорной формы *индивидуального* сознания и наделялось интерсубъективным смыслом. Материальный мир теперь оказывался не просто продуктом бессознательной деятельности отдельного субъекта, как это было представлено в ранних работах Фихте. Теперь он раскрывался в качестве своеобразного «поля» взаимодействия и взаимного порождения друг друга многими Я, так что рефлексивная философская модель впервые включила в себя материальный и идеальный миры, замкнув их в некое единство.

Тем не менее и в этой, казалось бы, всецело рефлексивной системе, сохранились элементы нерефлексивных теоретических построений. Так, очевидно, что рефлексивная система многих конечных субъектов, взаимополагающих и творящих друг друга, сама не может иметь основания ни в одном из них. Именно поэтому «многие Я» рассматривались философом как формообразования некой надмировой реальности, в различные годы называвшейся им «Абсолютным Я», «Единой жизнью», «Вечной волей» [Фихте 1993, 207]. При этом «Единая жизнь», творя конечный дух и *проявляя себя в нем* (пункт, как раз и давший основание Франку отнести учение Фихте к традиции онтологического аргумента), сама оказывается не творимой ничем. Ее стремление к воссоединению так и остается бесконечной задачей, реализуемой в этической деятельности индивидов.

Впрочем, появление подобных ограничений в системе тоже вполне объяснимо: включив и «Единую жизнь» в рефлексивную связку с конечным духом, автор должен был бы объявить человеческое Я не только творцом подобных себе субъектов, но и самого Бога. Но это была бы уже другая философская система, с иной структурой и другими допущениями. Она действительно сформировалась в произведениях позднего современника Фихте Гегеля, окончательно замкнувшего концы системы и наделившего человека статусом творца самого божества. Логично, что именно здесь в *явном виде* вновь появляется проблематика онтологического аргумента, но только теперь он рассма-

тривается сквозь призму рефлексивной и развивающейся взаимосвязи Бога и человека.

Заключение

Гегелевской философии не суждено было стать итогом развития западноевропейской метафизики. Не поставил всех точек на «i» и предложенный им вариант онтологического аргумента, в наиболее общем виде оказавшийся тождественным гегелевской системе в целом. Тем не менее принципиально новый взгляд на подлинный смысл онтологического аргумента, связывающий его с теоретическим описанием и самоописанием рефлексивных систем, оказался имеющим значение и за пределами гегелевской системы. В статье было показано, что последовательно проведенный подобный взгляд с неизбежностью вводит в традицию онтологического аргумента принцип развития, а также предполагает появление на определенных этапах метафизических построений, не связанных с задачами априорного богопознания. Такие построения были концептуализированы как неклассические формы онтологического аргумента, и были рассмотрены две из них, связанные с системами Канта и Фихте.

Проделанный анализ позволил выявить ступени, которые закономерно должна проходить формирующаяся теория рефлексивных систем, вне зависимости от ее базовых мировоззренческих постулатов. На сегодняшний день в самых разных научных дисциплинах предпринимались попытки построения рефлексивных методологических моделей, и полученные выводы о подобных этапах могли бы служить методологической опорой и ориентиром для последовательного завершения подобных работ. Особенно интересно с этих позиций было бы посмотреть на марксистскую концепцию, автор которой традиционно считается «методологическим преемником» Гегеля, однако онтологические построения которой оказались явно вне рефлексивных традиций немецкой философии.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Гегель 1977 – *Гегель Г.В.Ф.* Лекции о доказательстве бытия бога // *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. В 2 т. Т.2. – М., 1977. С. 337–499.

Гегель 1994 – *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. В 3 кн. Кн 3. – СПб., 1994.

Декарт 1989 – *Декарт Р.* Первоначала философии // *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. – М., 1989. С. 297–423.

Жижек 1999 – *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. – М., 1999.

Кант 1993 – *Кант И.* Критика чистого разума. – СПб., 1993.

Карпунин 1991 – *Карпунин В.А.* Онтологический аргумент // *Логос.* – Л., 1991, Кн.1. С. 118–134.

Купреева 1995 – *Купреева И.В.* Ансельм Кентерберийский. Библиографический очерк // *Ансельм Кентерберийский.* Соч. – М., 1995. С. 273–305.

К.В. СОРВИН. Классическая и неклассическая формы онтологического аргумента

Неретина, Огурцов 2010 – Неретина С.С., Огурцов А.П. Реабилитация вещи. – СПб.: Мирь, 2010.

Степин 2012 – Степин В.С. Научная рациональность в техногенной культуре: типы и историческая эволюция // Рациональность и ее границы. Материалы международной научной конференции «Рациональность и ее границы» в рамках заседания Международного института философии в Москве (15–18 сентября 2011 г.). – М.: ИФРАН, 2012.

Фихте 1993 – Фихте И.Г. Назначение человека // Фихте И.Г. Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1993. С. 65–225.

Франк 1992 – Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 1992. № 5. С. 55–70.

Anderson 1990 – Anderson C.A. Some emendations of Gödel's ontological proof // Faith and Philosophy. 1990. Vol. 7. No. 3. P. 291–303.

Clark 1989 – Clark K.J. Proofs of God's existence // Journal of Religion. 1989. Vol. 69. No. 1. P. 59–84.

Hasker 1982 – Hasker W. Is there a second ontological argument // International Journal for Philosophy of Religion. 1982. Vol. 13. No. 2. P. 93–101.

Leftow 1990 – Leftow B. Time, Actuality and Omniscience // Religious studies. 1990. Vol. 26. No. 3. P. 303–321.

Maloney 1980 – Maloney J.Ch. On what mind be // Southern Journal of Philosophy. 1980. Vol. 18. No. 3. P. 313–322.

REFERENCES

Anderson C.A. (1990) Some Emendations of Gödel's Ontological Proof. *Faith and Philosophy*. Vol. 7, no. 3, pp. 291–303.

Clark K.J. (1989) Proofs of God's Existence. *Journal of Religion*. Vol. 69, no. 1, pp. 59–84.

Descartes R. (1989) *Principles of Philosophy*. Descartes R. *The Collected Works in 2 Vols.* (Vol. 1, pp. 297–423) Moscow (Russian translation).

Fichte J.G. (1993) *The Vocation of Man*. In: Fichte J.G. *The Collected Works in 2 Vols.* (Vol. 2, pp. 65–225). Moscow (Russian translation).

Frank S.L. (1992) Ontological Evidence of the Existence of God. *Moscow University Bulletin. Series 7: Philosophy*. 1992. No. 5, pp. 55–70.

Hasker W. (1982) Is there a Second Ontological Argument. *International Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 13, no. 2, pp. 93–101.

Hegel G.W.F. (1977) *Lectures on the Proofs of the Existence of God*. In: Hegel G.W.F. *Philosophy of Religion* (Vol. 2). Moscow (Russian translation).

Hegel G.W.F. (1994) *Lectures on the History of Philosophy. In 3 Vols.* (Vol. 3). Saint Petersburg (Russian translation).

Kant I. (1993) *Critique of Pure Reason*. Saint Petersburg (Russian translation).

Karpunin V.A. (1991) Ontological argument. In: *Logos* (Vol. 1, pp. 118–134). Leningrad (in Russian).

Kupreeva I.V. (1995) Anselm of Canterbury. Bibliographic Essay. In: Anselm of Canterbury. *The Collected Works* (pp. 273–305). Moscow (in Russian).

Leftow B. (1990) Time, Actuality and Omniscience. *Religious studies*. Vol. 26, no. 3, pp. 303–321.

Maloney J.Ch. (1980) On What Mind Be. *Southern Journal of Philosophy*. Vol. 18, no. 3, pp. 313–322.

Neretina S.S. & Ogurtsov A.P. (2010) *The Rehabilitation of the Thing*. Saint Petersburg: Mir (in Russian).

Žižek S. (1999) *The Sublime Object of Ideology*. Moscow (Russian translation).

CONTENTS

**HUMANITARIAN AND SOCIAL KNOWLEDGE.
NEW METHODOLOGICAL PARADIGMS**

Humanism versus Humanitarianism ■

<i>V.I. PRZHILENSKIY</i>	Humanism, Humanitarian Values and the Search for the Foundations of Modern Bioethics	7
<i>G.L. TULCHINSKII (St. Petersburg)</i>	Digitized Humanism	28
<i>E.V. ZOLOTUKHINA-ABOLINA (Rostov-on-Don)</i>	Humanity and Humanitarianism: An Ambiguous Connection	44
<i>E.A. SERGODEEVA (Stavropol)</i>	Humanitarian Rationality and the Possibilities of Rational Humanism	55

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

The Phenomenon of Universality in Morality ■

<i>R.G. APRESSYAN</i>	Kant, Universality Test, and a Criterion of Morality	70
<i>O.V. ARTEMYEVA</i>	Universality and Autonomy in Kant's Moral Philosophy	86
<i>A.V. PROKOFYEV</i>	The Universality of Moral Requirements and Duties to Close Persons	103

THE HISTORY OF PHILOSOPHY. THE MODERN VIEW

**From the History
and Methodology of Science ■**

<i>O.A. VLASOVA (St. Petersburg)</i>	“The Revolution of Relativity” and Self-Consciousness in the History of Philosophy of the 20th Century	114
--------------------------------------	--	-----

Foreign Philosophy. Historical Excursion ■

<i>A.V. KARABYKOV (Simferopol)</i>	Language, Being, History in Jacob Boehme's Theosophy	126
------------------------------------	--	-----

COGNITIVE SPACE

**Philosophical Thought:
Reception and Interpretation ■**

<i>K.V. SORVIN</i>	Classical and Non-Classical Versions of the Ontological Argument	143
--------------------	--	-----

■

	Contents	160
--	-----------------	-----