

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Том 62. № 3/2019

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** 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.**

Амилеби С.А., д.филос., проф. Ун-та Джорджа Вашингтона (США);
Бараш Дж.Э., д.филос., проф. Ун-та Пикардии им. Ж. Верна (Франция);
Брес И., проф., гл. ред. «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (Франция);
Даллмайр Ф.Р., д.филос., проф. Ун-та Нотр-Дам (США); **Денн М.**, д.филос., проф., координатор отношений и международных проектов с Россией и странами Восточной Европы Ун-та Бордо им. Монтеня (Франция); **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 **Смирнов А.В.**

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., зав. кафедрой истории зарубежной философии 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, научный руководитель ИП РАН; **Комиссарова Л.Б.**, к.филос.н.; **Ленский В.Е.**, д.психолог.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **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; **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; **Смирнов А.В.**, ак. РАН, академик-секретарь Отделения общественных наук РАН, директор 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; **Тутьчинский Г.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ (СПб); **Турбовской Я.С.**, д.пед.н., председатель Координационного совета 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

ФН

RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES
(FILOSOFSKIE NAUKI)

Vol. 62. No. 3/2019

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**. 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 **Smirnov A.V.**

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., Head of the Department of the History of Foreign 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.; **Lepskiy V.E.**, D.Sc., Prof., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **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; **Pantín 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; **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; **Smirnov A.V.**, RAS Full Memb., Academician-Secretary of the Department of Social Sciences of the RAS, Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **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; **Tulchinskii G.L.**, D.Sc., Prof., NRU HSE (St. Petersburg); **Turbovskoy Ya.S.**, D.Sc., Chairperson of the Coordination Council 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., Chief Scientific Officer 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

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА.
ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ

Интеллектуальное наследие.
Философия русской литературы ■

<i>В.Н. ПОРУС</i>	Экзистенциальная антропология после Варлама Шаламова	7
<i>А.А. ДОРНИНА</i>	Vyacheslav Ivanov's Concept of Dionysianism: From Symbolist Theory to Philosophy of Art	
<i>(А.А. ДОРНИНА)</i>	Концепция дионисийства Вячеслава Иванова: от теории символизма к философии искусства)	25
<i>И.Ю. ИЛЬИН</i>	С.Н. Булгаков и его философия русской литературы: духовный опыт писателей	40

ФЕНОМЕН ПРАВА
В РАЗВИТИИ СОЦИУМА

	Понимание права ■	
<i>В.Е. СЕМЕНОВ</i>	Право и закон: необходимый дуализм	56
	Мораль и этика в контексте права ■	
<i>Ю.В. ЕРОХИНА</i>	Право как модель решения этических проблем	77

ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ.
В ПОИСКАХ ИСТИНЫ

Разум vs Постправда:
онтология, аксиология, геополитика ■

Круглый стол. Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова, 21 ноября 2018 г.

<i>В.В. МИРОНОВ</i>	Российско-украинская инициатива «Philosophy in reality»	97
<i>В.С. ЛЕВИЦКИЙ (Украина)</i>	Основные тезисы круглого стола «Разум vs Постправда: онтология, аксиология, геополитика»	101
<i>К.Х. МОМДЖЯН</i>	Об истине и правде	110

<i>А.В. БЕЛОКОБЫЛЬСКИЙ</i> (Украина)	Кризис идеологии универсального разума как вызов социальной структуре модерна	124
<i>В.С. ЛЕВИЦКИЙ</i> (Украина)	Культурное сближение как форма борьбы за глобальное доминирование в эпоху кризиса классического разума	134

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Конференции, семинары, круглые столы ■

<i>И.Е. КОЗНОВА</i>	На грани столетий: философское переосмысление И.С. Тургенева	150
	■	
	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 15.02.2019 г. Формат 60x90/16. Печать цифровая.
Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ 1640.
Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».
E-mail: humanist@academyrh.info



**ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА.
ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ**



**Интеллектуальное наследие.
Философия русской литературы**

**Экзистенциальная антропология
после Варлама Шаламова***

В.Н. Порус

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

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-7-24

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье показано, что философская антропология претерпевает радикальный концептуальный сдвиг, вызванный трагическим опытом XX в. Так, экзистенциальная антропология полагает особый тип коммуникации в «пограничных ситуациях» (К. Ясперс), когда люди раскрываются в своей «подлинности», а рутинные формы приспособления к реальности обесцениваются. В «экзистенциальной коммуникации» проявляется сущность человека как средоточие разумной, здоровой и доброй воли к жизни. Однако «философская вера» в такую сущность подвергается сомнению, если условия существования в «пограничной ситуации» выходят за пределы человеческого. Таковы условия «земного ада», описанного Варламом Шаламовым в «Колымских рассказах». Опыт колымской каторги, осмысленный через художественное восприятие писателя, показал, что философская антропология, если ее понятия выстраиваются на фундаменте априоризма или выносятся в сферу трансцендентного, фальшивит и теряет доверие к себе. Философская антропология, вплавленная в «лагерную прозу» Шаламова, является не отвлеченной концептуальной конструкцией, а частью и продолжением жизненного контекста, от которого не отделима жизненная судьба самого писателя. В онтологических основаниях этой философии нет места вечной и неизменной «человеческой сущности», возводящей человека на вершину бытийной иерархии. «Колымский

* Статья подготовлена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), грант № 17-03-00185 «Отечественная литература в культуре современной России: философский анализ».

ад» не разделяет существование и сущность человека и не противопоставляет их, он устанавливает между ними особую связь. *Сущность* дает о себе знать как раз тогда, когда ад ее опустошает. Она обретает реальность на последнем рубеже сопротивления аду. Эта антропология помещает размышление о человеке *вовнутрь* «пограничной ситуации», а не ставит его *над* ней. Если этот опыт будет усвоен, философская антропология не останется прежней. Реальность земного ада будет ее пробным камнем.

Ключевые слова: «экзистенциальная коммуникация», философская антропология, сущность, существование, личность, «пограничная ситуация», Ясперс, Шаламов.

Порус Владимир Натанович – доктор философских наук, руководитель Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

vporus@rambler.ru

<http://orcid.org/0000-0002-2958-2185>

Для цитирования: Порус В.Н. (2019) Экзистенциальная антропология после Варлама Шаламова // Философские науки. 2019. Т. 62. № 3. С. 7–24. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-7-24

Existential Anthropology after Varlam Shalamov*

V.N. Porus

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-7-24

Original research paper

Abstract

In article it is shown that the philosophical anthropology undergoes the radical conceptual shift caused by the tragic experience of the 20th century. The existential anthropology envisages a special type of communication in “boundary situations” (K. Jaspers) when people reveal themselves in their “authenticity” and the routine forms of adaptation to reality are depreciated. The “existential communication” demonstrates the essence of a person as the center of reasonable, healthy, and good will to life. How-

* This research has been funded by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), grant no. 17-03-00185 “Russian literature in the culture of contemporary Russia: a philosophical analysis.”

ever, the “philosophical belief” in such essence is called into question if the living conditions in a “boundary situation” go beyond the limits of humanity. The conditions of “terrestrial hell,” described by Varlam Shalamov in *Kolyma Stories*, are of that kind. The experience of the Kolyma penal servitude, interpreted through Shalamov’s art perception, showed that the philosophical anthropology is false and trustless if its concepts are built on the base of apriorism or are brought to the sphere of the transcendental. The philosophical anthropology in Shalamov’s “camp prose” is not an abstract conceptual design but a part and continuation of a vital context, from which the vital destiny of the writer cannot be separated. In the ontological bases of this philosophy, there is no place for eternal and invariable “human essence,” elevating the personality to the top of being hierarchy. The “Kolyma hell” does not divide existence and essence of the personality and does not oppose them, it establishes between them a special connection. The *essence* reveals itself just when the hell devastates it. The essence meets the reality at the last boundary of resistance to hell. Shalamov’s anthropology places reflection on the personality *inside* a “boundary situation” but not *above* it. If this experience is acquired, the philosophical anthropology will not be the same as before. The reality of terrestrial hell will be its touchstone.

Keywords: existential communication, philosophical anthropology, essence, existence, personality, boundary situation, Jaspers, Shalamov.

Vladimir Porus – D.Sc. in Philosophy, Head of the School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics.

vporus@rambler.ru

<http://orcid.org/0000-0002-2958-2185>

For citation: Porus V.N. (2019) Existential Anthropology after Varlam Shalamov. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 3, pp. 7–24. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-7-24

* * *

Что такое человек? Отвечая на этот «кантовский» вопрос, классическая философская антропология пыталась дать определение «сущности» человека, стоящей за явлениями человеческой жизни и «проступающей» в них. Неклассическая философия человека отсчитывает свое время с тех пор, как ею была осознана культурно-историческая обусловленность искомой «сущности». Сам вопрос о ней осмысливался через взаимодействие философии со специальными науками о человеке в «силовом поле» влияний идеологии и религии, искусства и политики – всего спектра культурных традиций и новаций.

Неклассическая философская антропология сохранила интерес к «человеческой сущности», хотя и отказалась от претензий на универсальность и неизменность представлений о ней. В экзистенциальной антропологии принято говорить о «подлинности» и «неподлинности» – модусах человеческого существования, различение которых обостряет до противоречия отношение между «сущностью» и «явлением». В таком конфликте «явление» не «выявляет» «сущности», оно маскирует ее, а то и дискредитирует обращение к ней как мировоззренческую иллюзию и методологическое заблуждение. «Неподлинное существование» – стена, преграждающая путь к «подлинности» или «сущности». Попытки «пройти сквозь стену», чтобы добраться до скрытой за ней человеческой «подлинности», объявляются тщетными: стена принимает на себя напор исследовательского интереса и гасит его. Отсюда – антиэссенциализм философской антропологии, усвоившей методологические уроки позитивистского и пост-позитивистского сциентизма.

«Экзистенциальная антропология» перед вызовом истории

Но эссенциалистские импульсы не иссякли в философии человека. Например, К. Ясперс предположил, что человеческая «подлинность» все же может быть раскрыта преображением внутреннего мира личности. Оно наступит, если человек в какой-то момент жизни осознает бессмысленность своего пребывания за стеной «неподлинности». Тогда он предстанет перед самим собой таким, каков есть, без покровов, сшитых из приспособлений к жизненным обстоятельствам.

Такие моменты – не из ряда рутинной повседневности. Они возникают, когда рутина взрывается, распадается на осколки, а между ними исчезает смысловая связь. Ясперс назвал их «пограничными ситуациями». Их главная черта – непреодолимость. Человек осознает свою беспомощность, он не в силах отменить или как-то изменить то, что происходит с ним, отойти от черты, за которой – пропасть небытия. «Пограничные ситуации» овладевают человеком, обесценивают привычные формы приспособления к житейским обстоятельствам.

«В обыденном существовании мы часто уклоняемся от них, закрывая на них глаза и живя так, как будто бы их нет. Мы забываем, что должны умереть, забываем наше виновное и оставленное на волю случая бытие. Тогда мы имеем дело только с конкретными ситуациями, с которыми справляемся с пользой для себя и на которые реагируем посредством планов и конкретных действий в мире, подгоняемые интересами нашего наличного существования. На пограничные же ситуации мы реагируем или их сокрываем, или, если мы их действительно постигаем,

отчаянием и последующим избавлением от него: мы становимся самими собой в процессе того, как изменяется наше осознание бытия» [Ясперс 2000, 22].

Скрывать «пограничную ситуацию» – значит относиться к ней как к обычному трудному зигзагу жизненного пути. Но перед лицом смерти, в невыносимом страдании, в безнадежности она становится нескрываемой. Человек вынуждается стать «самим собой».

Что это значит? Сбросить маски, которые надевал в различных житейских сценах. Не прятаться от реальности за словами и позами. Остаться один на один с истиной, перечеркивающей твою отныне бессмысленную жизнь. Не лгать самому себе, что еще можно как-то выкрутиться. Предаться отчаянию и ждать конца?

Все это представлялось Ясперсу болезнью, патологией психики. В «пограничной ситуации» человеку не сладко, но и в ней он может сохранять достоинство, она не должна свести его «самость» к нулю. «Человек – всегда больше того, что он знает о себе и что может о себе знать» [Ясперс 1997, 36]. Это значит, что он способен выйти за контур собственного «Я», очерчивающий его «неподлинность», – навстречу другим людям, оказавшимся в аналогичных «пограничных ситуациях». Людям, которым так же, как и ему, не нужно прятать свою подлинность. Между ними возникнут истинные человеческие отношения. Товарищи по несчастью, они поймут друг друга и ощутят счастье солидарности. Такие отношения Ясперс назвал «экзистенциальной коммуникацией». В ней жизнь обретет смысл. И значит стать «самим собой» – это найти выход из тоскливого одиночества: «только в коммуникации я являюсь самим собой, – если речь идет о том, чтобы не просто пустую проживать жизнь, но исполнять ее» [Ясперс 1997, 28] (1).

Врач-психиатр, К. Ясперс придумал свою философию как стратегию медицинской практики: «экзистенциальная коммуникация» предписывалась как рецепт борьбы с патологией личности [Перцев 2012].

Врачу пристала уверенность в своих предписаниях. Такую уверенность Ясперс назвал «философской верой». «Человек находит в мире другого человека как единственную действительность, с которой он может объединиться в понимании и доверии. На всех ступенях объединения людей попутчики по судьбе, любя, находят путь к истине, который теряется в изоляции, в упрямстве и в своеволии, в замкнутом одиночестве» [Ясперс 1991, 442]. Это вера в сущность человека как средоточие доброй, здоровой и разумной воли к жизни.

Как сильна эта вера? Способна ли она выдержать натиск сомнений, порождаемых реальностью? Ведь под этим натиском человек может пожелать не «экзистенциальной коммуникации», а глухого

убежища в своем внутреннем мире, куда не допустит других, опасаясь оскорбительной жалости или презрительного равнодушия. Спрятаться в коконе «неподлинного существования».

Глобальные катастрофы XX в. позволяют допустить, что «философская вера» не выдерживает соприкосновения с действительностью. А что если в глубинах внутреннего мира человека обитает хитрое и злобное чудовище, загнанное туда страхом перед всеобщим взаимным уничтожением? А может быть, и нет никакой «сущности»? Человек – это его обстоятельства. В благоприятных условиях он может быть разумным и добродетельным. Обстоятельства изменились в худшую сторону – и человек равнодушен к чужим бедам или жесток. Его «коммуникации» с другими людьми не бывают «подлинными», они «приспособительны» к условиям. И когда эти условия «бесчеловечны», они «расчеловечивают» человека. Если же «бесчеловечными условиями» определяется все содержание жизни, она становится «земным адом».

В аду рассуждения о любовном «экзистенциальном общении» наполняются ядовитым сарказмом. Невозможна коммуникация между мертвыми или искалеченными «душами». *Существование* сведено к борьбе за выживание. О *сущности* лучше вообще не думать – ад уничтожает ценность «возвышенных мыслей».

Варлам Шаламов: схождение в ад

Варлам Шаламов прожил в таком аду без малого два десятка лет. Лагерная Колыма не была адом, обещанным религией за грехи. «В аду наказывают грешников, в аду мучаются виновные. Ад – торжество справедливости. Колыма – торжество абсолютного зла» [Геллер 1994, 218].

Абсолютного – не только потому, что безмерны страдания узников – жертв государственного террора. Зло «исправительно-трудового» лагерного ада уничтожает не только жизни людей, но и их души. В колымском аду души жертв и палачей растлеваются и омертвляются. Золотые прииски колымской каторги – машина, производящая продукты духовного распада.

Зло принимает разные формы. На первом плане – фантазмагорический альянс власти и уголовного мира, составленный, чтобы лагерный ад одной только своей организацией подавлял любую форму сопротивления и способствовал целям, поставленным его создателями. Лагерь – рабовладельческое предприятие, дающее экономическую выгоду, благодаря дармовой рабочей силе. И это орудие устрашения и насилия, которым власть подавляет массу непокорных или неугодных ей людей. Герой рассказа «Эсперанто» (один из литературных двойников автора «Колымских рассказов») говорит: «Никакой разницы между блатарями, которые нас грабят, и государством для нас нет»

[Шаламов 2013, 218]. Власть даже более преступна, чем уголовники, потому что она преступает собственные законы.

Положение узников, которых мучают и грабят, безвыходно. Апеллировать к закону бессмысленно. Бороться в одиночку с бандитами – то же самое, что бороться с государством: силы неравны и поражение неизбежно. Общего сопротивления быть не может, его не допустит власть. Но никто из узников и не помышляет о совместной борьбе. Они не вступают ни в какие коммуникации, тем более в «экзистенциальные». Об этом рассказ «На представку», самый «колымский» из всей лагерной прозы Шаламова.

«Блатные» Наумов и Севочка играют в карты, «политические» – бывший инженер-текстильщик Гаркунов и автор (Повествователь) – отогреваются после ужина в бараке, где обитают «блатные», и наблюдают за игрой. Проигравший Наумов ищет, чем расплатиться с Севочкой. Для этого нужно ограбить «политических». У Повествователя взять нечего, кроме истлевшего белья. Зато у Гаркунова есть шерстяной свитер – последняя передача от жены.

«– Не сниму, – сказал Гаркунов хрипло. – Только с кожей...»

На него кинулись, сбили с ног.

– Он кусается, – крикнул кто-то.

С пола медленно поднялся Гаркунов, вытирая рукавом кровь с лица. И сейчас же Сашка, дневальный Наумова, тот самый Сашка, который час назад налил нам супчику за пилку дров, чуть присел и выдернул что-то из-за голенища валенка. Потом он протянул руку к Гаркунову, и Гаркунов всхлипнул и стал валиться на бок.

– Не могли, что ли, без этого! – закричал Севочка.

В мерцавшем свете бензинки было видно, как сереет лицо Гаркунова.

Сашка растянул руки убитого, разорвал нательную рубашку и стянул свитер через голову. Свитер был красный, и кровь на нем была едва заметна. Севочка бережно, чтобы не запачкать пальцев, сложил свитер в фанерный чемодан. Игра была кончена, и я мог идти домой. Теперь надо было искать другого партнера для пилки дров» [Шаламов 2013, т. 1, 52–53].

Что оставалось «политическому» в последней драке с бандитами? Пустить в ход зубы и умереть. Уцелевший на этот раз Повествователь с мертвенной иронией думает о новой заботе: искать другого партнера для пилки дров. Дрова – для обогрева барака, где живут убийцы, позволяющие «политическим» заслужить короткий обогрев после 14-часовой каторжной работы на колымском морозе, да еще подкормиться объедками от ужина уголовников.

Не только физическое, но и духовное сопротивление невозможно. И все же оно существует – в рассказах о своей невозможности. Эта парадоксальность, отмеченная исследователями [Волкова 1998, 5; Волкова 1996], является одной из главных особенностей шаламовской прозы. В ней сталкиваются противоположные смыслы жизни и смерти, телесности и духовности, трагизма и ироничности. «Высшая объективность (по признанию Шаламова) достигается через максимальную субъективность творческого акта. <...> Тайна Шаламова в глубоко личностном характере его творчества, в абсолютной неотчуждаемости последнего» [Шрейдер 2002, 68].

Шаламов – не только Повествователь и живой свидетель реальности ада, он невольный *соучастник* ее зла. У него нет иммунитета, и ему знакомо чувство собственного растрепания и омертвения. Поэтому его суд – это суд и над самим собой.

Он не щадит читателя, не тешит его иллюзией, будто реальность ада – лишь случайность, уродливый выверт, а не само бытие в своей подлинности. Не щадит и самого себя, ведь правда в том, что ад есть яд – и для его души. Можно ли назвать это победой? Так иногда считают. «Свидетельство, являющееся творческим актом, это не только долг, уплаченный жертвам. Так понимаемое свидетельство для Шаламова это, прежде всего, победа над лагерем, над адом и над собственной смертью» [Аланович 2002, 140].

Но что это за победа? Зло не отступило перед правдой. Победа могла бы быть не в морозном аду каторги, а в душах людей, к которым обращено его повествование. Писатель выходит на связь с людьми, и связь эта могла бы стать «экзистенциальной коммуникацией». Но станет ли? Для этого необходимо встречное движение, преодолевающее страх перед насильем и неверие в собственные силы.

Шаламов верит, что это движение возможно. Верит в то, что читатель не останется равнодушным. Не убоится ощущения, будто адское насилие происходит над ним самим. Почувствует, как сползает с натруженных рук пеллагрическая кожа, представит, как те же руки стаскивают портянки с умирающего, но еще живого товарища, чтобы натянуть их на свои обмороженные ноги. Он должен сам пережить сожаление бывшего университетского студента Дугаева о том, что он «напрасно проработал, напрасно промучился этот последний сегодняшний день» своей жизни, которая сейчас оборвется выстрелом у забора с колючей проволокой [Шаламов 2013, т. 1, 63]. И услышать слова «привилегированного зека» Добровольцева: «А я, – голос его был покоен и нетороплив, – хотел бы быть обрубком. Человеческим обрубком, понимаете, без рук, без ног. Тогда бы я нашел в себе силу плюнуть им в рожу за все, что они делают с нами...» [Шаламов 2013, т. 1, 423].

Свидетельство об аде не должно унижаться до проповеди или идеологического заклинания. Зло не боится обличительного пафоса. Оно уверено в силе своей очевидности.

Поэтому Шаламов облакает свою правду в камуфляж иронии (2), под которым можно *вжиться* в реальность, не отождествляя себя с ней. Он знает, до какого сжатия может дойти внутренний мир узника в аду. По личному опыту он знаком с соблазном купить хотя бы малое послабление страданий ценой сговора с бандитами. Таков Крист, еще один *alter ego* Повествователя, из рассказа «Артист лопаты». Он пытался расположить к себе бригадира Косточкина, циничного мерзавца, обслуживающего лагерных «блатарей». Косточкин отдавал «авторитетам» деньги, заработанные зеками, надрывающимися за лишний кусок хлеба. Когда наступил момент истины, он избил польстившегося на его милость зека. Крист – жертва веры в искренность и доброжелательство, словно бы им было место в аду.

Даже когда они, вопреки всему, случаются, это бывает смертельно опасно. Так, в другом рассказе Криста спас от расстрела молодой следователь, проникшийся симпатией к невинному зеку с интеллигентным прошлым и уничтоживший его сфабрикованное “дело”.

«Уже многие товарищи Криста были расстреляны. Был расстрелян и следователь. А Крист был все еще жив и иногда – не реже раза в несколько лет – вспоминал горящую папку, решительные пальцы следователя, рвущие кристовское “дело”, – подарок обреченному от обрекающего» [Шаламов 2013, т. 1, 437].

«Не реже раза в несколько лет...». А каждый прожитый в лагере день приближает дно духовного падения. Инстинкт выживания подавляет моральные принципы.

Бывший врач Глебов со своим приятелем Багрецовым крадутся, пока лагерь спит, к забросанной камнями яме, где схоронено тело погибшего зека («Ночью»). Им нужно поживиться бельем покойника, чтобы продать его за хлеб и горстку табака. Кто осудит голых и холодных зеков за мародерство? Поза моралиста – маска лицемерия.

«Как рассказать об этом?.. Как показать, что духовная смерть наступает раньше физической смерти?» [Шаламов 2013, т. 4, 441]. Есть ли такие слова, и кому они нужны? Ведь они могут разрушить не только обжитый мир обыденности, но и представления о культуре, духовности и нравственных ценностях.

Шаламов видел свой долг не в том, чтобы стать свидетелем обвинения преступлений против человечности. Он выполнил другую задачу: вывел ад из потусторонности, приблизил его к повседневности. Ему надо было исследовать не ограниченную какой-то

конкретностью причину того, что ад есть вид человеческого общения, реализуемый, когда отсутствуют к тому препятствия.

Ф.М. Достоевскому была неведома запредельность колымского ада, поэтому он еще мог что-то говорить о благотворном воздействии наказания на угодившего в нравственную пропасть человека. Лагерный колымский ад не оставлял такой надежды.

«Лагерный опыт – целиком отрицательный, до единой минуты. Человек становится только хуже. И не может быть иначе. В лагере есть много такого, чего не должен видеть человек. Но видеть дно жизни – еще не самое страшное. Самое страшное – это когда это самое дно человек начинает – навсегда – чувствовать в своей собственной жизни, когда его моральные мерки заимствуются из лагерного опыта, когда мораль блатарей применяется в вольной жизни» [Шаламов 2013, т. 1, 469].

Ад отменял саму возможность говорить о «нравственном законе», не впадая в лицемерие. Кантовские рассуждения об автономной и суверенной доброй воле, независимой от условий, в которых находится брэнное существование, должны были умолкнуть за своим полным несоответствием реальности – как внешней, так и внутренней, субъективной. На каторжных приисках Колымы человеческая сущность растворялась в зыбком существовании, длящемся лишь пока удастся приспособиться к *обстоятельствам* и подавить личное *достоинство*.

Что до веры в Бога, то и она не гарантирует сохранность души в машине уничтожения. Шаламов отмечал, что люди верующие чаще сохраняли в себе человечность, терпеливей перенося страдания, чем неверующие [Шаламов 2013, т. 6, 279]. Но и религия не спасает от духовной гибели. У себя самого Шаламов – сын священника – не находил религиозного чувства, которое могло бы дать надежду на спасение. Взывать к Богу, попустившему «колымский ад»? Если в аду вообще возможны нравственные суждения – хотя бы до того, как каторга убьет в человеке эту способность, – то согласие с волей Божьей надо бы вслед за Иваном Карамазовым признать безнравственным.

Но если так, если ни вера в Бога, ни априорность нравственного закона не могут быть опорами для сущности человека, то можно ли вообще говорить о каком-то ее онтологическом статусе? Что если этой «сущности» место только в *вымышленной* философии, не выдерживающей очной ставки с действительностью?

Достоевский не верил в то, что совесть или нравственный закон, эти спутники «человеческой сущности», как ее понимала гуманистическая философия, могут сами по себе, без помощи свыше, спасти человека от духовной гибели. «Совесть без Бога

есть ужас, она может заблудиться до самого безнравственного» [Достоевский 1984, 56].

«Заблудиться до безнравственного» – это означает, что за сохранение надежды на освобождение или хотя бы на выживание узники ада могут заплатить достоинством, отказаться от сочувствия к товарищам по несчастью, пойти на подлость и предательство. *Гибкая* совесть, пожалуй, позволила бы человеку имитировать и веру в Бога, чтобы утешиться надеждой на Его милость.

Устроители ада ведали, что творили. Они знали, что его возможность определена не только насилием и страхом перед ним. Она укоренена в антропологической глубине.

Как заметил Б. Сарнов, Достоевский не побоялся сказать жесткую правду: зло коренится в самой душе человека. Поэтому его можно только обуздывать, держать в «подполье». Но в этом подполье есть нечто и пострашнее зла.

«То, что душа человеческая при всех социальных переменах останется та же, потому что ненормальность и грех исходят из нее самой, – это, оказывается, еще полбеды. Гораздо хуже другое. То, что самую суть души человека составляет даже не зло, а нечто в миллион раз более ужасное: полное, абсолютное равнодушие к добру и злу» [Сарнов 1993, 80].

Может быть, то же имел в виду Шаламов, сказав, что за сто лет, разделяющих «Мертвый Дом» и Колыму, изменилось многое, но не «вечное свойство человека» [Шаламов 2013, т. 6, 209].

Х. Арендт назвала это свойство «банальностью зла». Рассуждая о моральных и юридических аспектах суда над Эйхманом, обвиненным в организации убийства миллионов евреев, она подчеркнула: преступление обвиняемого заключалось в том, что он неукоснительно выполнял обязанности, возложенные на него политическим режимом. Выполнение долга перед государством через массовые убийства не было для Эйхмана чем-то противным его убеждениям или моральному чувству. На его месте мог оказаться любой другой человек, и жертвам еще повезло, что организацией их уничтожения занимался именно добросовестный и расторопный бюрократ. Он, как мог, рационализировал геноцид, что сокращало предсмертные мучения жертв.

«Проблема с Эйхманом заключалась именно в том, что таких, как он, было много, и многие не были ни извращенцами, ни садистами – они были и есть ужасно и ужасающе нормальными» [Арендт 2008, 411].

Зло банально именно потому, что оно идет изнутри обыкновенного человека, а не изверга или злодея-монстра, если тот каким-то образом освобождается от ограничений, устанавливаемых общественным порядком, и моральных запретов. Именно эксплуатата-

ция этого свойства и создает возможность «радикального зла», связанного с тоталитарными режимами [Арендт 1996, 595]. Но очевидно и другое. Зло потому и способно стать «радикальным», что оно актуализирует «банальное зло», выводит его из «подполья», позволяет ему заполнить жизненное пространство. Обвиняя тоталитаризм в бесчеловечности, не следует упускать из виду, что он не мог бы возникнуть, если бы не поддержка большинства, согласной волей которого он легитимирует себя; «зло скрывается внутри сферы человеческого, режимы лишь выявляют, создают условия для расчеловечивания, разрушая просветительские иллюзии о разумной природе человека» [Ищенко 2017, 76].

«Банальность зла» – почва, на которой невозможна «экзистенциальная коммуникация». Ведь при известном ухищрении ума можно и в безразличии к чужому страданию увидеть *свободу*. А то и приукрасить свое представление о ней пафосом *творчества* как ее предназначения.

И тогда метаморфоза: на месте «благой сущности» внутри человеческой души окажется «изначальная свобода». Свобода от «внешней детерминации», превращающей субъекта в объект, по Бердяеву. Но свобода и от собственных ограничений, придающих душе устойчивость и определенность, субстантивирующих ее. Например, свобода от «химеры, именуемой совестью», от способности «объективировать» добро и зло, от морали, слишком часто обнаруживающей себя как ширма для эгоизма и циничного нигилизма.

Л. Витгенштейн, парафразируя Аристотеля («человек – политическое животное»), назвал человека «церемониальным животным» [Витгенштейн 1989, 255]. Различие существенное. По Аристотелю, человек, участвуя в политике, сознательно ограничивает свою животнo-телесную естественность силами разумной души, составляющей его сущность. Если же все, что можно сказать о человеке, выводить из «правил» жизнедеятельности, а сами эти правила суть не более, чем символические конвенции (как в церемониях), то ни о какой «внутренней сущности» ничего достоверного сказать нельзя. Тогда между адом и обыденностью – чисто *церемониальные* различия. Одни устанавливаются традицией, другие – насилием. Если человек несчастен из-за своего участия в них, он может попытаться изменить условия своей жизни.

Так, не желающий умереть замученным скотом бывший майор Пугачев в самом «оптимистическом» из «Колымских рассказов» хотя бы на короткий срок отвоевывает себе право быть человеком. Он возглавляет группу бывших фронтовиков, с оружием в руках идущих на смерть за свободу от лагерных «церемоний» [Шаламов 2013, т. 1, 372–373]. Последний бой майора Пугачева –

луч света в крошечной тьме. Он гаснет, но оставляет надежду – на что? Хотя бы на то, что человек и в аду способен выбрать физическую смерть, если она условие жизни его души.

Если ад – концентрат зла и отчаяния, преодолеть его можно, только если дойти до самого края. Когда-то нечто подобное говорил С. Кьеркегор, обещая, что на самом дне отчаяния человеку блеснет луч веры в милость Бога. Шаламов понял или ощутил художественным гением, что этот спасительный свет должен зажечься «изнутри», потому что и Бог не воскресит душу, если она не ждет спасения и даже не желает его. Человеческая сущность должна спасти себя сама.

Жгучий парадокс в том, что именно осознание безнадежности дает шанс на самосохранение этой сущности. Он дается, когда душа человека сопротивляется собственному покорному согласию с насилием над собой. Жизнь души, насилуемой адом, удерживается не помощью свыше, а самим человеком – в момент, когда он осознает, что совершается это насилие. Пока есть этот шанс, душа жива. Не обладает таким сознанием духовно мертвый. Это парадоксально возвышенная трактовка бессмертия личности. Оно не гарантировано, но возможно, если человек мобилизует желание духовной жизни – хотя бы ценой физической смерти.

И эту мысль Шаламов сводит с котурнов. Никакой героической позы. Это борьба, требующая непомерного усилия внутреннего мира. Нужна тотальная мобилизация ресурсов духовного выживания. Шаламов говорит с ошеломляющей искренностью о том, что даже нравственное отупение может стать спасительной передышкой, как обморок или потеря сознания предохраняют от болевого шока.

Ничего не скрывая, не ослабляя напряжения, не стесняясь собственной человеческой слабости, Писатель обязан *разорвать молчание*, рассказать об аде, даже если это кажется невозможным.

Философия человека и опыт «земного ада»

«Врачующая» философия Ясперса исходила из уважения к личности страдающего человека, ее советы были предназначены уберечь от распада его душу, сохранить достоинство. Она предписывала «экзистенциальную коммуникацию» как «паллиативную терапию»: если нельзя спасти человека, то можно хотя бы облегчить его последний путь из жизни.

Но успех такой терапии не гарантирован. Человек в «пограничной ситуации» может принять участие людей за уловку, цель которой – сделать его страдание менее беспокоящим, придать ему *приличную* форму. Тогда его одиночество станет еще острее и мучительней.

«Экзистенциальная коммуникация» должна вырастать из личностной потребности в ней и способности установить близость

с людьми, имеющими ту же потребность. Ясперс философски верил в эту потребность, исходящую из сущности человека. Из той же веры исходил и М. Бубер. Он допускал, что «совершенное сущностное отношение к другой самости имеет лишь тот человек, который стал одиночкой, самостью, действительной личностью <...>. Великое отношение возможно лишь между действительными личностями. Оно может быть таким же сильным, как смерть, потому что оно сильнее одиночества, побеждает его суровый закон и возводит над пропастью мирового ужаса мост от самобытия к самобытию» [Бубер 1995, 207].

Вопрос о сущности человека, считал Бубер, исследуется не путем углубления во внутренний мир личности (как предупреждал Достоевский, это может вести к обескураживающему результату – на последней антропологической глубине окажется пустота). Нельзя ответить на него и обращением к социуму, где личность «растворяется», где «изоляция человека не преодолевается, а затушевывается», и одиночество «постепенно достигает той страшной силы, которая заявляет о себе в крушении коллективистских иллюзий» [Бубер 1995, 229]. Сущность человека, по Буберу, есть особая реальность (*das Zwischen*), которая «прямо познается лишь в живом отношении» [Бубер 1995, 232].

При всех отличиях экзистенциализма Ясперса от «диалогизма» Бубера их объединяет вера в человеческую сущность – предшествует она существованию или следует за ним, соотносится с Абсолютом или определяется автономно.

Именно эта уверенность и была расшатана опытом земного – рукотворного – ада. Он подверг сомнению такие смыслы человеческого бытия, какими в течение веков прирастало знание о человеке. Эти смыслы выпали из понятийных оболочек, а сами оболочки превратились в скорлупки слов, в «мусор», как назвал Т. Адорно разговоры о культуре «после Освенцима».

Опыт ада показал, что философская антропология, если ее понятия выстраиваются на фундаменте априоризма или выносятся в сферу трансцендентного, фальшивит и теряет доверие к себе.

«Философия открывает для себя шокирующую истину: чем глубже, настойчивее она внедряется в сознание, тем сильнее подозрение – философия удаляется от знания того, как все происходит на самом деле» [Адорно 2003, 325].

Есть порог, через который ей не переступить, какими бы благиими идеями она ни вдохновлялась. В текстах Шаламова философия человека переступает через этот порог.

Это живая – не академическая – философия. Ее мысли, не свободные от противоречий именно потому, что они являются

продолжениями самой жизни, выламываются из концепций, претендующих на тотальный охват действительности.

В онтологических основаниях этой философии нет места вечной и неизменной «человеческой сущности», возводящей человека на вершину бытийной иерархии. Ей нет места и как «теоретической конструкции», принимаемой в зависимости от мировоззренческих предпочтений.

Земной ад – реальность, в которой обнаруживается неадекватность обеих идей. Они ведут в тупик: первая опровергается реальностью ада, вторая уравнивает ад с другими формами человеческого общежития, допускает «плюрализм» и равнодушный «объективизм» его оценок и объяснений.

Ад не разделяет существование и сущность человека и не противопоставляет их, он устанавливает между ними особую связь. Сущность дает о себе знать как раз тогда, когда ад ее опустошает. Она обретает реальность на последнем рубеже сопротивления аду. У каждого человека он свой. Но он все-таки есть, и потому сущность человека – не предмет отвлеченных рассуждений, а реальность, которую можно узнать, если на то хватит сил.

Ясперсу хотелось победить ад в душе человека. Для этого он приоткрывал человеку выход в мир благого доверия и бескорыстной солидарности – пусть и на короткий срок оставшейся жизни. Однако земной ад – это раковая опухоль человеческого бытия. Из него нельзя выйти, потому что те, кого он выпускает из своих «границ», уносят его с собой.

Так осуществляется философская антропология в прозе В. Шаламова. Он помещает размышление о человеке *вовнутрь* «пограничной ситуации», а не ставит его *над* ней. В «Колымских рассказах» присутствует Повествователь, имеющий право говорить о жизни и смерти, стоя плечом к плечу с человеком, кому слова о его «внутренней сущности» могли бы казаться издевательством, если бы они не исходили от того, *кто рядом*, – такого же, как он сам.

«Выстраданное собственной кровью выходит на бумагу как документ души, преображенное и освещенное огнем таланта. Писатель становится судьей времени, а не “подручным” чьим-то, и именно глубочайшее знание, победа в самых глубинах живой жизни дает право и силу писать» [Шаламов 2013, т. 5, 151].

Право и сила слова, выстраданного участником трагедии, – вот что дает возможность соединить казалось бы безвозвратно разделенное, разрушенное адом. В аду нет посторонних. Если вообще есть возможность преодоления адского зла, она должна быть найдена в восстановлении людской солидарности. А нужные для этого слова должны иметь достоверность пролитой крови.

«Новая проза – само событие, бой, а не его описание. <...> Все выдуманное, все “сочиненное” – люди, характеры – все отвергается» [Шаламов 2013, т. 5, 157]. Даже не просто отвергается, а похоронено «в братской могиле», в которую забит осинового кол [Шаламов 2013, т. 5, 160].

За этими словами – опыт ада, его память, ноющая, «как отмороженная рука при первом холодном ветре» [Шаламов 2013, т. 5, 160].

* * *

Философия человека «вплавлена» в художественную прозу В. Шаламова. Точнее, это даже не «сплав», а органическая целостность: философские идеи вобрали в себя жесткую правду жизни в аду, а художественное слово приобрело вес и плотность философской истины. Они нераздельны. Именно поэтому литературный и жизненный подвиг Шаламова обозначил рубеж, с которого должен начаться новый путь философской антропологии. Усвоив опыт образования этой целостности, она уже не может быть прежней. Реальность земного ада станет ее пробным камнем.

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Мысль об «экзистенциальной коммуникации» высказывалась Ясперсом в 1923 г. в его книге «Идея университета» [Jaspers 1923]. В 1946 г. он издал эту книгу вторично, в переработанном виде [Ясперс 2006]. Сказался опыт второй мировой войны: о «подлинной коммуникации» Ясперс здесь говорит лишь как о форме общения ученых, солидарно борющихся за истину.

(2) «Для войны еще допустим юмор, но не для лагеря, для освенцимских печей» [Шаламов 2004, 341].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Адорно 2003 – Адорно Т. Негативная диалектика. – М.: Научный мир, 2003.

Аланович 2002 – Аланович Ф. Сошествие в ад (Образ Троицы в «Кольских рассказах») // Шаламовский сборник. Вып. 3 / сост. В.В. Есипов. – Вологда, Грифон, 2002. С. 129–143.

Арендт 1996 – Арендт Х. Истоки тоталитаризма. – М.: ЦентрКом, 1996.

Арендт 2008 – Арендт Х. Эйхман в Иерусалиме. Банальность зла. – М.: Европа, 2008.

Бубер 1995 – Бубер, М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. С. 157–232.

Витгенштейн 1989 – Витгенштейн Л. Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрезера // Историко-философский ежегодник'89. – М.: Наука, 1989. С. 251–268.

Волкова 1996 – Волкова Е.В. Парадоксы катарсиса Варлама Шаламова // Вопросы философии. 1996. № 11. С. 43–56.

Волкова 1998 – *Волкова Е.В.* Трагический парадокс Варлама Шаламова. – М.: Республика, 1998.

Геллер 1994 – *Геллер М.* Последняя надежда // Шаламовский сборник. Вып. 1 / сост. В.В. Есипов. – Вологда: Грифон, 1994. С. 216–223.

Достоевский 1984 – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 27. – Ленинград: Наука, 1984.

Ищенко 2017 – *Ищенко Е.Н.* «Беспредельность зла» В. Шаламова и «банальность зла» Х. Арндт: художественное и философское осмысление свидетельства // Поезд Шаламова. Проблемы российского самосознания: судьба и мировоззрение В.Т. Шаламова (к 110-летию со дня рождения). Москва–Вологда, 15–18 июня 2017 г. – М.: Голос. 2017. С. 68–77.

Перцев 2012 – *Перцев А.В.* Молодой Ясперс: рождение экзистенциализма из пены психиатрии. – СПб.: Изд-во РХГА, 2012.

Сарнов 1993 – *Сарнов Б.М.* Пришествие капитана Лебядкина. Случай Зоценко. – М.: РИК «Культура», 1993.

Шаламов 2004 – *Шаламов В.Т.* Новая книга: Воспоминания. Записные книжки. Переписка. Следственные дела. – М.: Эксмо, 2004.

Шаламов 2013 – *Шаламов В.Т.* Собрание сочинений в шести томах. – М.: Книжный Клуб Книговек, 2013.

Шрейдер 2002 – *Шрейдер Ю.А.* Духовная тайна Варлама Шаламова // Шаламовский сборник. Вып. 3 / сост. В. В. Есипов. – Вологда: Грифон, 2002. С. 61–70.

Ясперс 2000 – *Ясперс К.* Введение в философию / пер. с нем. под ред. А.А. Михайлова. – Минск: Издательство ЕГУ «Пропилей», 2000.

Ясперс 2006 – *Ясперс К.* Идея университета / пер. с нем. Т.В. Тягуновой. – Минск: БГУ, 2006.

Ясперс 1997 – *Ясперс К.* Философская автобиография // Западная философия. Итоги тысячелетия / под общ. редакцией А.В. Перцева. – Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссей, 1997. С. 19–152.

Ясперс 1991 – *Ясперс К.* Философская вера // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. С. 420–508.

Jaspers 1923 – *Jaspers K.* Idee der Universität. – Berlin: Julius Springer, 1923.

Jaspers 1932 – *Jaspers K.* Die geistige Situation der Zeit. – Berlin: De Gruyter, 1932.

REFERENCES

Adorno T. (1966) *Negative Dialektik* (Russian translation: Moscow: Nauchny mir, 2003).

Alanovich F. (2002) Descent into Hell (An Image of the Trinity in the *Kolyma Stories*). In: Yesipov V.V. (Comp.) *Shalamov Collection. Issue 3* (pp. 129–143). Vologda: Grifon (in Russian).

Arendt H. (1951) *The Origins of Totalitarianism* (Russian translation: Moscow: TsentrKom, 1996).

Arendt H. (1963) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (Russian translation: Moscow: Europa, 2008).

Buber M. (1948) *Das Problem des Menschen* (Russian translation in: Buber M. *Two images of Belief* (pp. 157–232). Moscow: Republic, 1995).

Dostoyevsky F.M. (1984) *The Complete Collected Works in 30 Volumes*. Vol. 27. Leningrad: Nauka (in Russian).

Geller M. (1994) Last Hope. In: Yesipov V.V. (Comp.) *Shalamov Collection. Issue 1* (pp. 216–223). Vologda: Griffin (in Russian).

Ishchenko E.N. (2017) Shalamov's "Boundlessness of Evil" and H. Arendt's "Banality of Evil": Art and Philosophical Meanings of Evidence. In: *Shalamov's Train. Problems of the Russian Consciousness: V.T. Shalamov's Destiny and Worldview (On the 110 Anniversary of Birth)* (pp. 68–77). Moscow – Vologda, June 15–18, 2017. Moscow: Golos (in Russian).

Jaspers K. (1923) *Idee der Universität*. Berlin: Julius Springer (Russian translation: Minsk, BSU, 2006).

Jaspers K. (1932) *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin: De Gruyter.

Jaspers K. (1951) *Einführung in die Philosophie* (Russian translation: Propilei, 2000).

Jaspers K. (1977) *Philosophische Autobiographie* (Russian translation in: Pertsev A.V. (Ed.) *Western Philosophy. The Results of the Millennium* (pp. 19–152). Yekaterinburg: Dellovaya kniga; Bishkek: Odyssey, 1997).

Jaspers K. (1948) *Der philosophische Glaube* (Russian translation in: Jaspers K. *The Sense and Purpose of History* (pp. 420–508). Moscow: Politizdat, 1991).

Pertsev A.V. (2012) *Young Jaspers: The Birth of Existentialism from the Foam of Psychiatry*. Saint Petersburg: RKhGA Pub. (in Russian).

Sarnov B. (1993) *Coming of the Captain Lebyadkin. Zoshchenko's Case*. Moscow: Kultura (in Russian).

Shalamov V.T. (2004) *New Book: Memoirs. Notebooks. Correspondence. Investigative Affairs*. Moscow: Eksmo (in Russian).

Shalamov V.T. (2013) *Collected Works in 6 Volumes*. Moscow: Knigovok (in Russian).

Shreyder Y.A. (2002) Varlam Shalamov's Spiritual Mystery. In: Yesipov V.V. (Comp.) *Shalamov Collection. Issue 1* (pp. 61–70). Vologda: Grifon (in Russian).

Volkova E.V. (1996) Paradoxes of a Catharsis of Varlam Shalamov. *Voprosy filosofii*. 1996. No. 11. P. 43–56 (in Russian).

Volkova E.V. (1998) *Tragic paradox of Varlam Shalamov*. Moscow: Respublika (in Russian).

Wittgenstein L. (1967) *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"* (Russian translation in: *Historico-Philosophical Year-Book '89* (pp. 251–268). Moscow: Nauka, 1989).

Vyacheslav Ivanov's Concept of Dionysianism: From Symbolist Theory to Philosophy of Art

Концепция дионисийства Вячеслава Иванова: от теории символизма к философии искусства*

А.А. Доронина

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-25-39

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Концепт дионисийства становится основополагающим в творчестве русского символиста Вячеслава Иванова в 1900–1910-х гг., что находит свое выражение в построении оригинальной теории символизма. Символизм для поэта и мыслителя оказывается своеобразной философией искусства, претендующей на завершенность. Теория символизма Иванова вбирает в себя эстетику, этику, теорию познания, философию культуры. Концепция дионисийства, формирующаяся в процессе филологических изысканий Иванова в области греческой религии, отмечена влиянием Ф. Ницше. Однако под воздействием русской религиозно-философской мысли Иванов фактически приходит к противоположным, по сравнению с Ницше, выводам, касающимся как филологического, так и культурфилософского аспекта происхождения трагедии. В статье рассматривается восприятие Ивановым философии Ф. Ницше, а также расхождение Ницше и Иванова в понимании мифологемы Диониса. Особое внимание в статье уделено рассмотрению теории реалистического символизма, понятого Ивановым как символизм религиозный, центральной идеей которого становится стремление к обретению *realia in rebus*, ноуменальной сути вещей. В статье также обсуждаются представления Иванова о сближении мифа Диониса с религией христианства, особенности понимания философом культа Диониса, а также основные выводы Иванова, сделанные в отношении дионисийского культа и христианства.

Ключевые слова: дионисийство, Дионис, символ, миф, реалистический символизм, религиозный символизм, Ницше, трагедия.

* Исследование выполнено за счет средств гранта Президента Российской Федерации МК-3702.2019.6 «Экуменистические проекты русских мыслителей второй половины XIX в. – начала XX в.».

Доронина Анна Александровна – академический аспирант Школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ.

adoronina@hse.ru

<http://orcid.org/0000-0002-6443-5551>

Для цитирования: Доронина А.А. (2019) Концепция дионисийства Вячеслава Иванова: от теории символизма к философии искусства // Философские науки. 2019. Т. 62. № 63. С. 25–39.

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-25-39

Vyacheslav Ivanov's Concept of Dionysianism: From Symbolist Theory to Philosophy of Art*

A.A. Doronina

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-25-39

Original research paper

Abstract

The concept of Dionysianism becomes fundamental in the work of Russian symbolist Vyacheslav Ivanov in the 1900–1910s, which led him to development of an original theory of symbolism. For this poet and thinker, symbolism becomes an integral philosophy of art. Ivanov's theory of symbolism incorporates aesthetics, ethics, theory of knowledge, philosophy of culture. The concept of Dionysianism formed in the process of Ivanov's philological studies of Greek religion was marked by the influence of F. Nietzsche. However, under the influence of Russian religious and philosophical thought, Ivanov comes to conclusions that contradicted Nietzsche, concerning both philological and cultural-philosophical aspects of the origin of the tragedy. The present article discusses Ivanov's perception of F. Nietzsche's philosophy as well as points of divergence between Nietzsche and Ivanov in understanding the mythologem of Dionysus. Particular attention is paid to the theory of realistic symbolism, understood by Ivanov as a religious symbolism, with its focus on acquiring

* The research was prepared for publication with assistance of a grant of the President of the Russian Federation, "Ecumenical projects of Russian thinkers of the second half of the 19th century – beginning of 20th century", grant no. МК-3702.2019.6.

realia in rebus, which is, at its core, a noumenon. The article also discusses Ivanov's ideas of convergence of the myth of Dionysus with the Christian religion, his interpretation of the cult of Dionysus as well as Ivanov's main conclusions regarding the Dionysian cult and Christianity.

Key words: Dionysianism, Dionysus, symbol, myth, realistic symbolism, religious symbolism, Nietzsche, tragedy

Anna Doronina – postgraduate student at the School of Philosophy, National Research University Higher School of Economics, research assistant at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University Higher School of Economics.

adoronina@hse.ru

<http://orcid.org/0000-0002-6443-5551>

For citation: Doronina A.A. (2019) Vyacheslav Ivanov's Concept of Dionysianism: From Symbolist Theory to Philosophy of Art. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 3, pp. 25–39. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-25-39

Introduction

V. Ivanov is recognized as one of the most prominent contributors to the art of Russian Silver Age. Within the range of Ivanov's interests lay philology, anthropology, poetry, philosophy, and other types of scientific and creative work. Ivanov, on the one hand, belonged to the group of Symbolists, along with A. Blok and A. Bely, and on the other hand, was "a completely autonomous phenomenon" [Blok 1962, 7]. One researcher even called him "the eponym of the Silver Age" [Shishkin 2016, 15]. The diversity of areas of Ivanov's intellectual work sets a dual task for a historian and philosopher of culture: on the one hand, to reveal his original artistic and aesthetic concept, and, on the other hand, to conceptualize the philosophical component of his experience as such.

In our opinion, this philosophical aspect can be perceived in different areas of V. Ivanov's work. This is both an aesthetic project of symbolism and a philosophical theory of artistic work. According to many contemporaries, it was Ivanov who gave Russian symbolism its philosophy of art, creating aesthetics of symbol and myth. Inspired by materialism in his youth, he soon abandoned it in favor of the ideas of Slavophilism and Pan-Slavism. Like many of his contemporaries, V. Ivanov was influenced by Vladimir Solovyov's doctrine. Being an authority in ancient culture, mythology, and the Greek and Latin languages, Ivanov was also interested in German philosophy and

literature. He became a follower of German culture after his acquaintance with the works of J. Böhme, A. Schopenhauer, F. Nietzsche, R. Wagner, and others. However, “in all of this, Ivanov needed such support as the traditional piety of the Russian people” [Stepun 2012, 201]. According to the philosopher F.A. Stepun, Ivanov was a Russo-European, who, “without giving up his national affiliation, went deep into and appropriated another culture... He worked like no Russian poet had done before, using... forms practiced only in Western Europe,” along with original Russian forms (tale, lyrical song) [Stepun 2012, 227].

In Ivanov’s work, the concept of the Dionysus myth is of particular significance, functioning as a fundamental structural element of his symbolist theory of art [Ivanov 2014, 109]. On the one hand, this concept runs through all his philosophical and poetic works, and, on the other hand, it is a sophisticated but coherent concept that Ivanov created throughout his life. At the same time, Dionysianism can be understood “as one of the symbolist aesthetic canons forming a metaphysical chronotope unique to Russian poetry,” and “as a semantic plot functioning steadily in Ivanov’s verse as well as in philosophical and publicist works” [Segal-Rudnik 2016, 145]. In Ivanov’s response to the “crisis of individualism,” we can find ideas that respond to 20th-century existentialism and, as some researchers note, to M. Heidegger’s fundamental ontology [Bird 1999, 85].

In 1903, V. Ivanov lectured on the cult of Dionysus to a Russian audience in Paris. Prior to that, he had studied the history of the cult in Athens and in the library of the German Archaeological Institute. Those lectures produced an indelible impression on Z. Gippius and D. Merezhkovsky, and six months later the lectures were published in the journals *Novy Put* (“New Path”) and *Voprosy Zhizny* (“Life Issues”). The lectures were rich in philological and historical detail and demonstrated a solid scientific background (despite the fact that in a prefatory note to the printed version of the lectures, Ivanov noticed that they were “short of literary and scientific rigor” [Ivanov 1904, 110]). The insightful family couple of Gippius and Merezhkovsky must have found something consonant with the time period in his lectures. The Dionysian myth reflected that epoch’s significant property: its spontaneity. On the contrary, the Apollonian features seemed to be irretrievably passing away. Being a reaction to an overall social and spiritual crisis, the Russian “cultural renaissance” was implemented in multidirectional search. The tendency toward knowing oneself and recognizing another through revelation or ecstasy, where the path to an ecstatic state was regarded as a purpose

itself, was combined with tendencies toward search for the religious truth.

Ivanov continued his studies in the field of the Hellenic religion for a long time. And then, 20 years after delivering his Russian lectures in Paris, he defended his doctoral thesis, “Dionis i Pradionisiistvo” (“Dionysus and Pra-Dionysianism”). “The research was prompted by an insistent internal need: I could overcome Nietzsche’s influence in the sphere of religious consciousness only if I went that way,” Ivanov acknowledged one of the reasons for continuing his research in his “Autobiographical Letter” to the Russian critic S.A. Vengerov [Ivanova 1992, 317].

Critical perception of F. Nietzsche’s ideas by Vyacheslav Ivanov

We know that Nietzsche’s ideas largely promoted Ivanov’s reorientation in research from philological to philosophical interpretation of ancient cultural heritage. In our opinion, it was the Nietzschean philosophical concept of Dionysianism and Apollonianism that gave Ivanov a key to understanding the religion and art of Classical Antiquity, laying a foundation for his symbolist philosophy of art. To confirm that, we can quote Ivanov’s acknowledgment dated 1912. Ivanov spoke of Nietzsche’s impact on himself, namely his perception of the principle of distinguishing between the Apollonian and Dionysian principles as expressed in every work of art [Ivanov 1974, 190]. It can be said that for Ivanov, the Apollonian and Dionysian principles became a philosophical prism for defining the phenomenon of art as such, its essence and its boundaries. By means of these Nietzschean terms, Ivanov described the process of ascent (Apollo) and descent (Dionysus) in a creative act.

However, the influence of F. Nietzsche’s ideas on V. Ivanov can be regarded as “peculiar” [Mintz 1982, 99]. Ivanov himself later re-evaluated his interest in the ideas of the German philosopher in the 1890s as “destructive.” But this reappraisal of his own perception of Nietzsche and his ideas did not lead to reevaluation of the German philosopher’s significance for the work of the Russian symbolist. Nietzsche remained “an impulse,” “a genius,” “a shaper of the future” [Ivanov 1971a, 716].

Emphasizing the importance of Nietzsche for the development of philosophical ideas and the philosophical language of modern culture, A.F. Losev noted that the philologist Nietzsche “finally broke the dam and gave an amazing concept of Antiquity, which triggered active philological research of such scholars as E. Rohde, V. Ivanov and others” [Losev 1994, 27]. According to Losev, Nietzsche’s “amazing concept”

was a landmark in the views on Antiquity, and further research in that area after the author of *The Birth of Tragedy: Out of the Spirit of Music* could only be carried out “through recognition, or overcoming of his theory” [Losev 1994, 27]. However, it was not only philologists who were influenced by Nietzsche, and discussions of the Nietzschean views were further transferred to other fields. The German thinker created a new type of philosophical issue, and, to quote Ivanov, introduced Dionysus to the world, who in the image of the Superman is latent in an individual [Ivanov 1971a, 717].

Ivanov first read Nietzsche’s book *The Birth of Tragedy: Out of the Spirit of Music* during his trip from Germany to Paris in 1891. Then he linked the ideas of Nietzsche with the ideas of F.M. Dostoevsky, since, according to Ivanov, both thinkers advocated a creative renewal and liberation from individuation. Ivanov admitted that he was strongly influenced by Nietzsche for a long time but then, remaining a grateful reader of his famous contemporary, he decided to overcome Nietzsche’s influence. Criticism does not always seek to expose or undermine a theory. On the contrary, proceeding from Nietzsche and arguing with him, Ivanov formulated a concept of his own.

Nietzsche’s early work *The Birth of Tragedy* was composed when he gave primary attention to aesthetics. And although Ivanov’s article “Nietzsche and Dionysus” was published in 1904, by which time he was already acquainted with the other stages of Nietzsche’s philosophy, Ivanov largely dwelt on *The Birth of Tragedy*. He was probably interested in this work, since it was at that particular time that he was intensely engaged in the issues of the “Hellenic religion,” its cults, etc. It was also most likely that in the early Nietzschean concept of Dionysus, Ivanov saw the source of his subsequent theories that he would later criticize.

In the creative nature of Nietzsche’s genius, Ivanov suggested the antinomy of the Dionysian and Apollonian principles. But without Apollo, without the “positive cool of the scientific spirit of the time,” Nietzsche would not be comprehensible [Ivanov 1971a, 718]. Paying special attention to the cult of Dionysus, Ivanov perceived Nietzsche through the prism of ancient mythology and philology. Through the mythological image of Dionysus, Ivanov perceived Nietzsche himself: “The charm of Dionysus made him [Nietzsche. – A. D.] the ruler of our thoughts and the shaper of the future” [Ivanov 1971a, 716]. Ivanov was grateful to Nietzsche: “There are geniuses of pathos, and there are geniuses of goodness. Without revealing anything substantially new, they make you feel the world in a new way. Nietzsche belongs among them”

[Ivanov 1971a, 717]. The German philosopher rediscovered “the tragic god” to people and turned his small fire – the “anguish of pessimism” – into a general tragic flame. Describing the path of Nietzsche, Ivanov said, as if talking about himself: “In order to find Dionysus, he had to wander through Elysium of the pagan shadows and converse with the Hellenes in Hellenic language...” Ivanov remarked that Dionysus as an ancient god was very understandable to the people of today. In the image of “the son of God torn to pieces by the titans,” the “God-man” “born of an earthly mother,” the “new Dionysus,” whose “mysterious appearance was the only possible will of the comforting God-descent for the Hellenes who failed to experience hope,” the features of Christ are divined [Ivanov 1971a, 717]. Dionysus expresses himself only through “how,” without revealing himself through “what.” Dionysus is antinomic. He combines sacrifice, resurrection, consolation and “reflects the whole mystery of eternity in the living mirror of the inner superpersonal event of a frenzied soul,” in Ivanov’s words [Ivanov 1971a, 719]. The consequence of this is impossibility of understanding him other than through feeling, which is an inner experience, inexpressible verbally.

However, for Nietzsche, this was not so. One of Ivanov’s points of criticism of the German philosopher was that Nietzsche did not define the ecstasy of Dionysus through the “how” mode. In Ivanov’s view, the Dionysian principle is beyond precise determination, nor is it confined to characteristics. It can only be understood through personal experience. According to Ivanov, Nietzsche only tries to grasp the aesthetic image of Dionysus.

From the above follows the next point of Ivanov’s criticism of Nietzsche: the German philosopher missed the religious content of the Dionysian cult: he “did not discern the suffering god” [Ivanov 1971a, 720]. In pursuit of establishing life “on this side,” Nietzsche “knew the enthusiasm of orgies, but he did not know the weeping and moaning of passionate service” [Ivanov 1971a, 720]. From the point of view of Nietzsche, the pessimism of the Hellenes was the consequence of the fullness of their lives, and the tragic outcome of Dionysus – self-destruction – was the legitimate consequence of his love of abundance. However, Ivanov believed that for the ancients Dionysus was rather a god announcing death consummate with resurrection.

What Ivanov and Nietzsche do share is their desire to transform modern culture [Westbrook 2009, 216]. But if Nietzsche rejects tradition, V. Ivanov, on the contrary, wants to keep this tradition. “On the one hand, Ivanov joins the Nietzschean striving for the future,” as

F. Westbrook wrote in his research of the Russian symbolist's work, "but, on the other hand, he is not ready to abandon the tradition" [Westbrook 2009, 216]. According to F. Westbrook, Ivanov overcame Nietzsche in two ways: both in religious and philosophical issues and as a philologist. We know that Ivanov, as well as Nietzsche, was concerned about the origin of the tragedy. In the tragedy, Ivanov saw a religious act, unlike Nietzsche, who, according to the Russian thinker, was focused on the aesthetic side of the issue. For Ivanov, the prototype of the tragedy was Dionysus. The tragedy became an art due to distancing from its prototype [Westbrook 2009, 200]. According to Ivanov, the tragedy originated from ecstasy. For Nietzsche, music was more important in this matter. In the view of Ivanov, the death of the tragedy is due to the increasing Apollonian energy. This partially coincided with the interpretation of Nietzsche. But according to Ivanov, a more important cause of the death of the tragedy was its gradual evolution toward the "purely" artistic, which marked a break from the religious origin.

According to Ivanov, Dionysus outgrew himself as a purely aesthetic principle, but Nietzsche remained focused on the aesthetic perception of Dionysus. Ivanov believed that Nietzsche's underestimation of the religious principle in the cult of Dionysus caused several mistakes. First of all, Nietzsche did not see Dionysus as a god (like the Greeks did). Nietzsche did not see the suffering god. And for Ivanov, suffering, death and resurrection were the most significant properties that define the god Dionysus.

Ivanov directed his criticism at Nietzsche as a philologist and as a philosopher. Of course, Ivanov's interpretation of Nietzsche's ideas continued the line of Russian religious philosophy and exists in the intellectual context of early 20th-century culture. Rejecting a purely aesthetic perception of the tragedy, Ivanov brought together Dionysianism and Christianity, essentially, on the Slavophile foundation of conciliarity, spiritual collectivism (*sobornost*), as opposed to individualism [Westbrook 2009].

“Realistic Symbolism”: Vyacheslav Ivanov's project of art philosophy

Philological and historical studies of Dionysianism influenced all forms of Ivanov's poetic and philosophical work, while its Apollonian antithesis of Dionysianism was much less involved. Realistic symbolism became one of Ivanov's favorite themes, and it was directly related to his Dionysian theory. The matter is that Ivanov's dreams of the *artist-nation* (nation as an artist) were based on a modernized myth of

Dionysus. Art must strive for harmony with the nation's soul and the symbol inherent in it and revealed by the nation's singers (geniuses) must grow into a myth. But he believed that only realistic (religious) art can become a myth, since a myth is an objective truth and cannot be revealed in idealistic art. The myth belongs to a nation, not to its creator: we do not know the authors of ancient myths.

Referring to the 19th-century German philologist F. Creuzer, Ivanov noted that in his era it was assumed that "Classical Antiquity is incomprehensible without admitting the great, international, and ancient... organization of mystical unions," where theurgists (theologians) act as teachers [Ivanov 1971b, 560]. These "unions," schools, or esoteric communities may have been the creators of some initial myths that, before the people (the crowds) knew the myths, had been sacred speeches (*hieroi logoi*). This remark is necessary, since about it confirms realistic symbolism as an individual (not collective) form of art, which develops into a myth.

Ivanov's theory of realistic symbolism can be understood as a basic element in a broader cultural, philosophical and also religious theory. Ivanov believed the project of realistic symbolism to be vital for culture of the future. He designed it to resist the hazards of individualism and subjectivity which could undermine the foundations of the world order and replace them with others. Ivanov's *Theourgos* was opposed to Nietzsche's *artist-tyrant* (Superman). Ivanov's concept of the artist-Theourgos stemmed from the juxtaposition of religious art (as genuine symbolism) to idealistic art (artistic naturalism). The mission of the Theourgos does not only involve beauty and aesthetic experience, but "the development of the national soul" and of the "nation's destiny."

Ivanov considered "a religious impulse to artistic activity" to be the main principle of realistic symbolism [Ivanov 1979, 63]. In his case, the word "religious" is synonymous with "realistic." The task of realistic symbolism partly coincides with the religious task: to affirm the existence of a more realistic reality (*Ens realissimum*, that is, ultimately, God). The method of realistic symbolism is similar to the maieutic method of Socrates: to reveal the symbol of the deity in things (reality), which is the function of the *Theourgos*. According to Ivanov, the opposite was the method of idealistic symbolism: things (reality) are just material for the artist's whim of the will.

Some time prior to the first crisis of symbolism, Ivanov put forward the slogan *a realibus ad realiora* ("from visible reality and through it to the more real reality of the same things, inner and innermost" [Ivanov 1974a, 571]). The researcher of V. Ivanov's work D.N. Mitskevich notes that the article "Two Elements in Modern Symbolism,"

first published in *Zolotoe Runo* (“Golden Fleece”) in 1908, reprinted in the 1909 book *Po Zvezdam* (“By the Stars”), “serves as a watershed in the evolution of Ivanov’s poetics” [Mitskevich 2010, 276]. In this work, Ivanov draws a line between idealistic and realistic art and “sets some moral requirements: the development of symbolism does not need further emancipation of fantasy or of artistic forms (which idealistic art practices. – *A. D.*); its task is more difficult: concentration on *realiora*, that is on the conditions of raising consciousness” [Mitskevich 2010, 276].

Myth is immanently present in the symbol. And the task of realistic art is to ascend from a thing to its symbol and from the symbol to the objective reality of the myth. In realistic symbolism, myth is “gaining.” It is the ultimate truth about our being that is gained when the artist can stop searching, until conditions arise for discovery of new, deeper meanings. Myth reveals *realia in rebus*, that is, the reality behind things, the truth about things. The artist reveals a new myth, a new truth, and the highest task of any art (in the words of V. Solovyov, revealing the beauty and truth of supersensual reality). The artist who set himself a theurgic task, who entered into contact with the “divine unity,” accomplished a spiritual feat and incorporated the newly discovered into himself, before revealing it to others. Ivanov insisted that the most important condition for such creativity was the inner supersensual and superpersonal desire for awareness of one’s connection with the world.

Creation of a myth was impossible in Ivanov’s time, but art is bound to strive for a myth. A myth needs a chorus to embody the idea of a symbol: “the sensual manifestation of unanimity and like-mindedness,” “evidence of a real connection” [Ivanov 1971b, 558]. Such a connection becomes that integral *res* characterized as supra-individual. Thus, a myth is created with the help of a chorus, symbolising unity.

Establishing the principle of *a realibus ad realiora*, Ivanov set a specific task for artistic creativity: to rise from the sensual to the supersensual, from a material thing as the thing to its symbol or, “to manifestations of another reality” [Ivanov 1971b, 537]. Such art can affirm the meaning and interrelation of things in another reality, beyond the empirical one. Reality serves the artist as a material for asserting the supersensual reality and demonstrating it to his audience. Since religion is the only sphere where everything is integrated in all metaphysical stratification, realistic art (the principle of *a realibus ad realiora*) cannot ultimately fail to come into contact with it.

The principles *a realibus ad realiora* and *realiora in rebus*, according to D.N. Mitskevich, “determine opposite directions and two

ontologically different agents of action” [Mitskevich 2010, 29]. With the first formula Ivanov indicated the direction from the thing, while with the second one – toward the thing (i.e. to the supersensual reality hidden in it). Though essentially they are opposite mystical experiences of a thing, these paths can coexist in an artist’s work. If the artist identifies his selfness with *realiora in rebus*, which may manifest itself in love of the thing for its beauty, then it will be the “release of personality from the self-referential,” i.e. escape of personality from self-isolation.

Dionysian myth and Christianity in V. Ivanov’s vision

In his thesis “Dionis i Pradionisiistvo” (“Dionysus and Pradionysianism”), Ivanov defined the mythologem of Dionysus, emphasizing such characteristics as a suffering, tormented god, the god of descent, the god of self-sacrifice (for the sake of life replenishment), the god of ecstasy (frenzy, coming out of himself), “the beginning of multiplicity” [Ivanov 2015, 431]. Ivanov drew such conclusions from historical and philological studies, which in turn became the material for developing his own art theory. Dionysus was the destroyer of “individuation” which Ivanov did not accept either in his creative work or in his life [Ivanov 1971a, 718].

Like many Christian thinkers and theologians, V. Ivanov saw in Classical Antiquity promise of Christianity. For instance, in the history of religious and philosophical thought there is known a juxtaposition of Christ and Socrates, which goes back to St. Justin the Philosopher. However, Ivanov looked even deeper. He looked for Christ in the pre-religion of Dionysus.

The researcher of Ivanov’s work F. Westbrook notes that, although Ivanov connected the cult of Dionysus with Christianity, he did not develop these relations in proportion to each other. With regard to the consideration of Christianity, Ivanov focused only on the texts of the Russian religious and philosophical tradition, without taking into account theologians and the Church Fathers [Westbrook 2009, 236].

The uniqueness of Ivanov’s understanding of the Dionysian myth lay in the fact that he found a religious basis in it. Any other definitions of this cult, like aesthetic or allegorical, were not recognized by Ivanov.

Ivanov spoke of Dionysus as the destroyer of the limits of individuality. By defining orgies as “religious rites of the whole community,” Ivanov related this concept to Russian *sobornost* (conciliarity) [Ivanov 2014, 14]. Though not identical, both terms seem to have one goal: going beyond the individual limited selfness and striving for wholeness.

Evaluating the era that he was destined to witness, Nikolai Berdyaev wrote that in Ivanov's personality, individualism of the Enlightenment was opposed to the traditional Russian *sobornost* [Berdyaev 1989].

We emphasize once again that the cult of Dionysus was considered by Ivanov in an exclusively religious manner. He refused to reduce this myth to aesthetics or metaphors and was interested in the "how" modus, regarding the performance of this cult as his goal. In this sense, Ivanov compared Dionysus with Christ, wondering why Nietzsche had literally opposed Dionysus and Christ to each other.

Ivanov as a historian, scholar of Antiquity, philologist and to some extent an anthropologist made the assumption that during the times of the formation of Christianity ancient religions and cults could influence it. Considering the similarity of the Dionysus cult and Christianity, Ivanov only touched upon this topic and did not develop it into a rigorous, well-argued theory. Yet the idea of bringing Dionysus closer to Christ persisted not only in his work but also in his life. In his course of lectures "Ellinskaya religia stradayushogo boga" ("The Hellenic Religion of the Suffering God"), V. Ivanov noted that the comparison of Dionysus and Christ special research which, however, he never elaborated.

In "The Hellenic Religion of the Suffering God," Ivanov compared Dionysus and Christ, basing on the Gospel and the Dionysian cults. Ivanov noticed a number of coinciding descriptions and symbols, which seemed to him as a prelude, an allusion to Christianity. For example, the symbol of Dionysus and Orpheus, *ichthys*, coincides with the symbol of Christ, etc. However, the main thing was that the god Dionysus was tormented, suffering and underwent resurrection.

The cult of Dionysus was accompanied by *passions*, or performance of suffering. Ivanov also called suffering the soul of Christianity. Easter – the main festival of the Eastern Church – seemed to Ivanov to be a counterpart to the pagan holiday of Dionysus, "reviving for the world of the living" [Ivanov 2014, 14]. Ivanov wrote, "Spring was transparent to the eye of the ancients: it was death in blossom" [Ivanov 2014, 25]. According to Ivanov, the idea of death as the other side of life, was contained in the soul of the people even before "Heraclitus the Dark began to teach that life appears to be death to the dead, as death is death only to the living» [Ivanov 2014, 25].

In "The Hellenic Religion of the Suffering God," Ivanov put forward an interesting theological hypothesis with far-reaching cultural, philosophical, and theological implications. He believed that "the Asia

Minor and Syrian communities of worshipers of the Almighty God, who retained in their beliefs many features of the cult of Dionysus Sabazios, mediated between Galilee and Dionysian Hellas and among the pagans, the Arameans' neighbors, aroused echoes of insights and hunches that had been born in the bosom of an alien worship" [Ivanov 2014, 188]. Thus, according to Ivanov, the echoes of the cult of Dionysus could merge with the "Jewish prophecies."

It is impossible to overlook the fact that Ivanov separated paganism from Christianity. He said that the pagans had not known about the original sin and its atonement. They were submerged in a state of suffering unconsciously and only had a premonition of their passions. Let us specially note that the arguments about the correlation of Christianity and the cult of Dionysus given by Ivanov in his conclusion of "The Hellenic Religion of a Suffering God" were only outlined but not elaborated.

Conclusion

Ivanov is often referred to as a Christian thinker. This is one of the definitions of the "multifaceted" Ivanov, perhaps as an integrator of his work. His theory of symbolism based on the concept of Dionysianism goes beyond the boundaries of art and becomes "more than artistic practice but rather a condition of human existence, acting as a kind of religion of salvation" [Zhukova 2017, 500]. According to Berdyaev, in Ivanov's identification of Dionysianism with Christianity, the poet manifested his desire to approach an organic culture. In 1912, Vyacheslav Ivanov wrote that "religion is not any specific content of religious beliefs, but rather a form of self-determination of an individual in his relation to the world and to God" [Ivanov 1974b, 620]. Interpreting the central thesis of Ivanov on the essence of religion, one can agree with F.A. Stegun that Dionysianism did not turn Ivanov from Christianity but, on the contrary, brought him back to religion. Life was understood by Ivanov as search for a "religious form of relationship" to oneself and to the world, that is, a connecting and subordinating form, opening up in a certain universal sense [Ivanov 1974b, 620]. The aspirations of Ivanov the mystic completely corresponded to those of Ivanov the philologist, the poet and the philosopher.

The philologist F. Zelinsky, Ivanov's contemporary, saw in the Russian thinker the dawn of "Slavic Renaissance," by which he suggested the era of the third revival, following the Renaissance and the German Renaissance of Goethe's era [Zelinsky 2002, 225]. In the view of Zelinsky, through the Slavic people (in the person of Ivanov),

Antiquity was again called to speak to the world. “The dawn of the third Renaissance” and Ivanov, who appreciated Nietzsche’s Dionysian turn, discovered a new aspect of Antiquity, previously overlooked, so we had known only one side of it [Zelinsky 2002, 225].

The conceptualization of Dionysianism became a kind of interlink in the many areas of V. Ivanov’s work. Having developed his own “method” while writing the book *Dionysus and Pra-Dionysianism*, Ivanov developed it into his theory of symbolism [Silard 2002, 13]. He thematized the concept of Dionysianism philosophically, which makes it possible to consider the ideas of the poet and thinker as synthesis of philosophical, philological, historical and religious traditions. Formed under the influence of F. Nietzsche’s philological and philosophical ideas, Ivanov’s Dionysian theory found its final completion in opposing those ideas and implementing the religious pathos of Russian thought.

REFERENCES

Berdyayev N.A. (1989) *Tipy religioznogo soznaniya v Rossii* [Types of religious thought in Russia]. In: Berdyayev N.A. *Sobranie sochineniy v 4 tomakh* [Collected works in 4 volumes]. Vol. 3. Paris: YMCA-Press (in Russian).

Bird R. (1999) Martin Heidegger and Russian Symbolist Philosophy. *Studies in East European Thought*. Vol. 51, no. 2, pp. 85–108.

Blok A.A. (1962) *Tvorchestvo Vyacheslava Ivanova* [Work of Vyacheslav Ivanov]. In: Blok A.A. *Sobranie sochineniy v 8 tomakh* [Collected works in 8 volumes]. Vol. 5. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel’stvo khudozhestvennoy literatury (in Russian).

Ivanov V.I. (1904) *Ellinskaya religiya stradayushchego boga* [The Hellenic religion of a suffering god]. *Novy Put’*. 1904. No. 1, pp. 110–124 (in Russian).

Ivanov V.I. (1971a) *Dve stikhii v sovremennom simvolizme* [Two elements in modern symbolism]. In: *Sobranie sochineniy v 4 tomakh* [Collected works in 4 volumes]. Vol. 1. Brussels: Foyer Oriental Chretien (in Russian).

Ivanov V.I. (1971b) *Nietzsche i Dionis* [Nietzsche and Dionysus]. In: *Sobranie sochineniy v 4 tomakh* [Collected works in 4 volumes]. Vol. 1. Brussel: Foyer Oriental Chretien (in Russian).

Ivanov V.I. (1974a) *Manera, litso, stil’* [Manner, face, style]. In: *Sobranie sochineniy v 4 tomakh* [Collected works in 4 volumes]. Vol. 2. Brussels: Foyer Oriental Chretien (in Russian).

Ivanov V.I. (1974b) *Ekskurs II. Estetika i ispovedanie* [Excursus II. Aesthetics and confession]. In: *Sobranie sochineniy v 4 tomakh* [Collected works in 4 volumes]. Vol. 2. Brussels: Foyer Oriental Chretien (in Russian).

Ivanov V.I. (1979) O veselom remesle i umnom veselii [About fun craft and clever fun]. In: *Sobranie sochineniy v 4 tomakh* [Collected works in 4 volumes]. Vol. 3. Brussels: Foyer Oriental Chretien (in Russian).

Ivanov V.I. (2014) Ellinskaya religiya stradayuschego boga [The Hellenic religion of a suffering god]. *Simvol*. Issue 64, pp. 5–223 (in Russian).

Ivanov V.I. (2015) Dionis i pradionisiistvo [Dionysus and pradionisiystvo]. In: *Simvol*. 2015. Issue 65, pp. 7–395 (in Russian).

Ivanova L.V. (1992) *Vospominaniya. Kniga ob otse* [Memoirs. The book is about the father]. Moscow: Fenix (in Russian).

Losev A.F. (1994) *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Sketches of ancient symbolism and mythology]. Moscow: Mysl' (in Russian).

Mintz Z.G. (1982) *A. Blok i Vyach. Ivanov. Gody pervoi russkoi revolyutsii* [A. Blok i Vyach. Ivanov. The years of the first Russian revolution]. – URL: http://www.ruthenia.ru/reprint/Minz_Blok_Ivanov.pdf

Mitskevich D.N. (2010) “Realiorism” Vyacheslava Ivanova [“Realiorism” of Vyacheslav Ivanov]. In: *Christianity and Russian literature. The Interaction of Ethnocultural and Religious and Ethical Traditions in Russian Thought and Literature* (pp. 254–342). Saint Petersburg: Nauka (in Russian).

Segal-Rudnik N.M. (2016) Dionosiistvo kak priem [Dionysianism as a method]. In: *Vyach. Ivanov: pro et contra, antologiya* [V.I. Ivanov: pro et contra, anthology]. Vol. 2. Saint Petersburg: TsSO (in Russian).

Shishkin A.B. (2016) Vyacheslav Ivanov v zerkalah XX veka [Vyacheslav Ivanov in the mirrors of the 20th century]. In: *Vyach. Ivanov: pro et contra, antologiya* [V.I. Ivanov: pro et contra, anthology]. Vol. 1. Saint Petersburg: RHGA (in Russian).

Silard L. (2002) *Germetizm i germenevtika* [Hermeticism and hermeneutics]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha (in Russian).

Stepun F.A. (2012) *Misticheskoe mirovidenie. Pyat' obrazov russkogo simvolizma* [Mystical worldview. Five images of Russian symbolism]. Saint Petersburg: Vladimir Dahl' (in Russian).

Westbrook F. (2009) *Dionis i dionisiyskaya tragediya. Vyacheslav Ivanov: Filologicheskie i filosofskie idei o dionisiystve* [Dionysus and the Dionysian tragedy. Vyacheslav Ivanov: Philological and philosophical ideas about Dionysism]. Munich: Verlag Otto Sagner (in Russian).

Zhukova O.A. (2017) *Filosofiya russkoy kul'tury. Metafizicheskaya perspektiva cheloveka i istorii* [Philosophy of Russian culture. Metaphysical perspective of man and history]. Moscow: Soglasie (in Russian).

Zelinsky F.F. (2002) Vvedenie v filosofiyu Vyach. Ivanova [Introduction to the philosophy of Vyach. Ivanov]. In: *Vyacheslav Ivanov – tvorchestvo i sud'ba: k 135-letiyu so dnya rozhdeniya* [Vyacheslav Ivanov: creativity and fate. On the 135th anniversary of the birth]. Moscow: Nauka (in Russian).

С.Н. Булгаков и его философия русской литературы: духовный опыт писателей

И.Ю. Ильин

Национального исследовательского университета

«Высшая школа экономики», Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-40-55

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье рассматриваются взгляды С.Н. Булгакова на русскую литературу в свете его оценки религиозных воззрений выдающихся представителей национальной словесности. На протяжении религиозно-философского периода своего творчества Булгаков часто выступал в роли литературного критика, не столько давая оценку отдельным произведениям, сколько обсуждая творчество того или иного писателя в мировоззренческом ключе. При этом в своих размышлениях Булгаков исходит из тезиса, что вера является неотъемлемым элементом мирозерцания всех ключевых авторов национальной литературы. Данное убеждение во многом обусловлено философской судьбой самого Булгакова, вернувшегося в лоно Православия. Философ размышляет о конфликте художника и религиозной личности, разворачивающемся в душе писателя. В этом, несомненно, можно увидеть отголоски его собственного опыта. Говоря о национальной литературе, Булгаков подчеркивает, что этическое в ней доминирует над эстетическим, а главным ее занятием является постановка и решение моральных проблем – область, которой на Западе занималась философия в собственном смысле этого слова. Главенство этики вытекает из национальных черт русского человека (в полной мере присущих и отечественным писателям), который привык задаваться метафизическими вопросами. Отсюда и внимание, уделяемое русскими писателями метафизике, а также выражение их собственных духовных исканий устами их героев.

Ключевые слова: духовный опыт, вера, русская литература, религиозная метафизика, религиозный аспект творчества, литературная критика.

Ильин Иван Юрьевич – магистр теологии, аспирант Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

iilin@hse.ru

<https://orcid.org/0000-0002-3214-4397>

Для цитирования: Ильин И.Ю. (2019) С.Н. Булгаков и его философия русской литературы: духовный опыт писателей // Философские науки. 2019. Т. 62. № 3. С. 40–55. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-40-55

Sergei N. Bulgakov and His Philosophy of Russian Literature: The Spiritual Experience of Writers

Ilin I.Y.

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-40-55

Original research paper

Abstract

The article considers the views of Sergei Bulgakov on Russian literature in the light of his assessment of the religious views of Russian writers. Being philosopher and religious thinker, Bulgakov also often acted as a literary critic, paying attention not so much to selected works but to the worldview of the writers. S. Bulgakov shares vision that the faith is an integral element of all the main writers of Russian literature. This vision is largely due to the fate of Bulgakov himself, who returned to the bosom of Orthodoxy during this period. The philosopher reflects on the conflict between the artist and the religious personality, which is unfolding in the soul of a writer. Obviously, one can see here the echoes of Bulgakov's personal experience. Speaking about national literature, Bulgakov emphasizes that the ethical in it dominates over the aesthetic, and literature's main occupation is the formulation and solution of moral problems – an area that in the West was engaged in philosophy in the proper sense of the word. The primacy of ethics stems from the national features of the Russian man, fully inherent in writers who are accustomed to ask metaphysical questions. That is the cause of the attention paid by Russian writers to metaphysics. The Russian writers embedded their own spiritual quests into the speeches of the characters of their stories.

Keywords: spiritual experience, faith, Russian literature, religious metaphysics, religious aspect of creativeness, literary criticism.

Ivan Ilin – M.A. in Theological Studies, postgraduate student at the School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics.

iilin@hse.ru

<https://orcid.org/0000-0002-3214-4397>

For citation: Plin I.Y. (2019) Sergei N. Bulgakov and His Philosophy of Russian Literature: The Spiritual Experience of Writers. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 3, pp. 40–55. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-40-55

Введение

На протяжении жизни С.Н. Булгаков посвятил достаточное количество своих работ знаковым фигурам русской литературы. В разные годы в центр его внимания попадали Толстой, Достоевский, Чехов, Герцен, Леонтьев, Пушкин, Гоголь, а также другие отечественные писатели. Булгаков, «верный и вместе с тем творческий выразитель “русской души”» [Кода 2015, 1], не обходит стороной выдающихся представителей русской литературы «Золотого Века», «включившись в решение задач по изменению мира эстетическими средствами, сформулированных представителями “Века Серебряного”» [Савельева 2012, 70]. Русская классическая литература, которую Булгаков считал выразительницей основных чаяний и волнений русской интеллигенции, становится для него проводником собственных идей: через оценку философами знаковых русских романов и творчества писателей читатель все отчетливее начинает видеть контуры его собственной метафизической системы.

Основная часть литературно-критических произведений Булгакова относится к началу XX в., когда еще была свежа память об идейно-эстетической дискуссии, посвященной проблеме идеала в творчестве писателя, развернувшейся в 80–90-е гг. предшествующего столетия. Философ занимает по отношению к этой дискуссии ясную позицию – защищает необходимость наличия идеалов в литературе. По его мнению, литература, как и вообще искусство, решает только одну, но титаническую по своему значению задачу – она является для человека способом познания себя и своей природы. Булгаков исходит из убеждения, что не все национальные литературы в данном отношении одинаково равноценны. Именно по масштабу этой осуществляемой задачи, по развертыванию «всеобъемлющей загадки», «вековечной думы» [Булгаков 2002, 540] русская литература для него занимает одно из первых мест в мировой культуре: «Русская художественная литература... в лице своих титанов – Толстого и Достоевского – ... высоко подняла задачи и обязанности художественного твор-

чества, сделав своей главной темой самые глубокие и основные проблемы человеческой жизни и духа» [Булгаков 2002, 542].

Булгакову важно показать, что русская литература антинигилистична per se. Недаром практически в каждом своем литературно-критическом произведении он упоминает Ницше и делает отсылки к его произведениям. Ницше является для Булгакова универсальным контрпримером русской литературы, целиком направленной на поиск и утверждение метафизического основания.

В лекции об Иване Карамазове мыслитель отмечает, что философия в России представлена довольно слабо, а потому национальная литература – «философская *par excellence*» [Булгаков 2008a, 194] – вынуждена таким образом брать на себя постановку и решение философских проблем. «Русский писатель, по Булгакову, – своего рода философ-практик, который ставит вечные метафизические вопросы, но воплощает их не в теоретических трактатах, а в художественных образах» [Одесская 2010, 34]. По мнению философа, в отечественной литературе нашли свое отражение несколько феноменов, присущих русскому человеку, сформировавших ее облик и восприятие в мире. Речь идет, прежде всего, об искании веры, о тоске по высшему смыслу жизни, о мятущемся беспокойстве русской души и о ее больной совести [Булгаков 2002, 542].

Итак, именно искание Бога, правды, души, смысла жизни Булгаков называет главной задачей творчества отечественных писателей. Он цитирует ранний чеховский рассказ «На пути», где тот, «почти дословно повторяя Достоевского» [Булгаков 2002, 542], говорит про значение веры для нации: «Я так понимаю, что вера есть способность духа. Она все равно что талант, с нею надо родиться. Насколько я могу судить по себе, по тем людям, которых видал на своем веку, по всему тому, что творилось вокруг, эта способность присуща русским людям в высочайшей степени. Русская жизнь представляет из себя непрерывный ряд верований и увлечений, а неверия и отрицания она еще, ежели желаете знать, и не нюхала. Если русский человек не верит в Бога, то это значит, что он верует во что-нибудь другое» [Булгаков 2002, 542].

Булгаков, живший, по собственному признанию, «в вере и верую» [Булгаков 2008b, 398], явно симпатизирует словам чеховского героя, он с ним солидаризируется. О важности понимания религиозных поисков и духовных перипетий личности для анали-

за философии автора Булгаков говорит и в очерке, посвященном Герцену: «Что составляет человека в отдельных лицах, которых мы знаем, как представителей различной деятельности?.. Этой истинно, подлинно и единственно человеческой стихией является его религия, понимаемая, конечно, в самом широком смысле слова: чем он живет, что он считает для себя самым святым и дорогим, и как он живет, как он служит своей святыне. Узнать человека значит узнать его религиозную жизнь» [Булгаков 1903, 162].

То важное место в структуре личности, которое Булгаков отводит вере и религиозным переживаниям, необходимо, конечно, связывать с перипетиями его личной судьбы. Абсолютное большинство его литературно-философских произведений было написано в период между 1902 и 1916 годами – период глубокой личностной эволюции, начавшийся с отхода от марксизма и через религиозно-философские искания приведший его к принятию священства в 1918 г. Иными словами, в булгаковском литературном анализе необходимо всегда видеть и учитывать события его собственного жизненного опыта.

Поиск веры как основание творчества

Булгаков считал, что писатель, подобно иному художественному творцу, не сам направляет художественное внимание как личность, но дает действовать в себе стихии таланта: «Глубочайшая искренность и правдивость, вытекающая из полнейшей внутренней свободы, есть отличительная черта истинно художественных произведений, – а вместе и мера их гениальности» [Булгаков 2000b, 601–602]. Эта свободная интенциональность и непредзаданность являет собой различие между подлинным искусством и неподлинным, т.е. тенденциозным.

Действие в человеке этого сверхличностного начала может привести к религиозной драме, развертывающейся на почве внутренней коллизии между художником и личностью. Суть этой коллизии можно свести к тому, что талант художника подчиняется мистике искусства, мистике художественного начала, которая в свою очередь в силу своей природы противится всякому определению и охватыванию, предпочитая оставаться аморфной и стихийной. Религия же, напротив, конкретна и стремится овладеть мистикой, введя ее в свое русло: «Художник творит свободно и непосредственно, пока в нем дремлет религиозная личность, но пробуждение ее приносит с собой новый, для искусства внеш-

ний и чуждый, религиозный критерий... Благо тому художнику, в душе которого оба критерия, эстетический и религиозный, не столкнутся враждебно, но гармонически соединятся и тем взаимно усилят друг друга» [Булгаков 2008f, 299].

Религиозный идеал искусства, рождающийся в свободном союзе искусства и религии, является для Булгакова вершиной художественного творчества. Данный идеал возможно лишь созерцать, но не стоит пытаться рационализировать. В качестве примера подобной вершины из отечественной литературы Булгаков приводит Достоевского, который, «очевидно, не знал разлада художника с человеком и в последних своих произведениях (“Братья Карамазовы”, “Сон смешного человека”) явил образец душевного здоровья, результат гармонии религиозной личности с художником» [Булгаков 2008f, 300]. Однако о вере раннего Достоевского Булгаков говорит, что это «победа веры над неверием, все еще борющимся и отстаивающим свои права, вера васнецовская, беспокойная, мучительная» [Булгаков 2008a, 201]. Таким образом, «образец душевного здоровья» все-таки является результатом тяжелейшей борьбы с неверием и сомнением, борьбы, из которой Достоевский выходил «весь в крови от ран» [Булгаков 2000b, 631].

Примерами же дисбаланса между религиозным самоощущением и творческим началом, иными словами, примерами проигранной борьбы духа для Булгакова являются Гоголь и Толстой, которые с наступлением религиозного кризиса в жизни и искусстве «осудили свое художественное творчество как греховное» и тем самым «не смогли примирить в душе своей человека и художника» [Булгаков 2008f, 300]. И хотя Булгаков считает, что подобный конфликт вовсе не является чем-то необходимым для каждого художника, но скорее индивидуальным случаем, он высоко оценивает попытки Гоголя и Толстого достичь разрешения драмы: «В этом самоубийстве художника... видится полное глубокого смысла и внутренне необходимое религиозное бореение человеческого духа. Это болезнь, но болезнь избранных натур не к смерти, а к жизни» [Булгаков 2008f, 302].

Излечиться от «болезни» Толстому не удается: Булгаков подвергает жесточайшей критике толстовскую философию самоправедности и самоспасения. Весьма высоко ценя Толстого как писателя, Булгаков говорит, что последний как религиозный философ достаточно примитивен и ставит вопрос о религиозной драме, которую

переживает художественный гений [Чернова 2016]. Литературная эволюция Толстого, согласно Булгакову, – это путь «от великого художника до посредственного богослова и морализирующего публициста» [Булгаков 2008f, 302]. О Толстом Булгаков отзывается как о человеке религиозно бессильном, неспособном к вере, однако страстно к ней стремящемся [Булгаков 2000а, 281]. Неспособность эта проистекает из рационалистического мировоззрения Толстого – «этического рационализма с налетом анархизма и мистицизма, тенденциозно синкретического и пантеистического» [Кода 2015, 10]. При этом, отмечает Булгаков, Толстому не удастся, в отличие от Гоголя, совершить последний шаг – превзойти в себе писателя и всецело перейти на путь религиозного действия. Вместо этого классик занимается «корректированием» Христа – проповедует бутафорское опрощение, а также примитивизирует Евангелие, сводя христианство к Нагорной проповеди, понимаемой в духе анархизма.

Иным примером упомянутого конфликта в художнике для Булгакова, утверждавшего строгий примат этического над эстетическим, служит Леонтьев. Хотя в итоге он и утверждает в своей вере – вере, как говорит Булгаков, «родившейся из ужаса», «не созерцательной и не сердечной, но волевой» [Булгаков 2008d, 122], – однако в позициях своих исходит и руководствуется в первую очередь эстетическим чувством, подчиняя ему мораль: «Различие между добром и злом поглощается для него в противоположности красоты и безобразия. И хотя ради православия Леонтьев еще и старается аскетически натянуть на себя хламиду морали, но она постоянно сваливается от нетерпеливого подергивания плеч, этого жеста эстетической брезгливости...» [Булгаков 2008d, 117] В этом отношении Леонтьев для Булгакова является достаточно показательной фигурой: он единственное исключение из утверждаемого Булгаковым правила большой совести русской литературы. Мотивы жалости, покаяния и морализм, характерные для русского народничества, остаются на периферии леонтьевского внимания. Он «дерзает стать по ту сторону человеческого добра и зла... и в христианстве по возможности обесцвечивает эти мотивы, подчеркивая в нем лишь пессимизм...» [Булгаков 2008d, 117].

Булгаков обвиняет Леонтьева, «нетерпимого, исключительного, фанатического», в упрощении христианства, а точнее его индивидуализации, в подведении под собственные лекала: «Пользоваться

сочинениями Леонтьева в качестве источника для постижения православия возможно, только считаясь с упомянутым личным его колоритом... Христианство многократно и многообразно, и в известных пределах оно дает простор и личным оттенкам, даже их предполагает. Опасные уклоны появляются лишь тогда, когда они отождествляются со сверхличной сущностью христианства, а этим, бесспорно, грешил Леонтьев» [Булгаков 2008d, 123–124]. Таким образом, Леонтьев, по мысли Булгакова, не побеждает собственную творческую натуру – буйную, по-язычески дионисийскую, – а пытается примирить ее с собственным изводом Православия. До конца жизни он утверждает свой «люциферический эстетизм» [Булгаков 2008d, 128] и пытается «гуманизировать» Православие.

Вера в добро и вера в народ

Адресуясь к приведенным выше словам из чеховского «На пути» о том, что «если русский человек не верит в Бога, то это значит, что он верует во что-нибудь другое», специально выделим, что, по Булгакову, вера в опыте национальных писателей не обязательно должна быть верой в божественное.

Так, в случае с Чеховым Булгаков отмечает, что, хотя в некоторых его произведениях «стыдливо и, быть может, несколько нерешительно отражается крепнущая религиозная вера, христианского оттенка» [Булгаков 2002, 556], классику скорее все-таки присуща вера в деперсонализированное Добро. Чехов в своих произведениях видит и подмечает торжество банального зла, однако при этом верит, что человеку необходимо с ним активно и мужественно бороться, имея ориентиром некоторый идеал, укорененный в творении. И эта чеховская вера в человеческое развитие, в прогресс – вера «тоскующая, рвущаяся и беспокойная» – имеет признаки веры религиозной: «Религиозная вера в сверхчеловеческое Добро дает опору для веры и в добро человеческое, для веры в человека. И, несмотря на всю силу своей мировой скорби, скорби о человеческой слабости, Чехов никогда не терял этой веры...» [Булгаков 2002, 557].

Иначе говоря, Булгаков считает, что Чехов, не находя идеалов в жизни, в окружающей действительности, испытывает тоску по этим отсутствующим идеалам, которую выражает в своем творчестве. Писателю близка, полагает Булгаков, одна из основных идей христианства – ценность всякого человеческого существования.

Творческое мировоззрение классика – «оптимопессимизм» – включает в себе, как мы уже сказали, две противоположные грани: подчеркивание власти обыденного над человеком и одновременно с этим декларацию катарсиса – «просветляющего конфликта в борьбе героев с собой, в остающейся надежде на их нравственное возрождение» [Смолякова 2009, 139].

Наряду с верой в добро, а также со смыкающейся с ней верой в естественный прогресс человечества Булгаков отмечает, что русские писатели имеют веру в собственный народ и в его творческие силы. Эта вера может иметь под собой разные рациональные основания: она может быть частным случаем веры в универсального «естественного человека» позитивизма или же смыкаться с представлениями о народе-богоносце. Однако на глубинном уровне она коренится в «метафизических основах мирозерцания» и «существует у каждого русского и явственно сознается после того, как проходит первая горячка увлечения западной цивилизацией»: «Народы подобно индивидуумам, имеют свою нравственную задачу, свою историческую миссию, и эта миссия предусмотрена в нравственном миропорядке... С этой точки зрения уже самый факт исторического существования великого народа свидетельствует, что ему суждено на свой собственный лад послужить добру, сказать свое слово. Идея народности, таким образом понимаемая, является религиозной идеей, она связана с общей идеей существования нравственного миропорядка» [Булгаков 1903, 187].

Эту веру Булгаков приписывает таким разным писателям, как Герцен, Толстой и Достоевский. Так, разочаровавшийся в Западе Герцен обращает свой взгляд на Россию и населяющий ее народ. Видя огромный нереализованный потенциал народа, его способности, воодушевленный Герцен «из зрителя... становится деятелем... [и] начинает звонить в “Колокол”, будить общественную мысль и совесть» [Булгаков 1903, 187]. Вера его не включает в себя веру в Бога, однако опять же несет в себе черты религиозной веры, поскольку основанием своим имеет любовь: «Святая вера! ...Кто действительно любит, верит, не может не верить, что любимый человек обладает в каком бы то ни было отношении исключительными достоинствами, представляет собой индивидуальную и в таковом качестве незаменимую ценность. <...> в нем видится нечто и такое, чего нет ни у кого в мире. И то же, что происходит в индивидуальной любви, бывает и с любовью к родине, из которой родится вера в национальное призвание» [Булгаков 1903, 187–188].

Для Герцена вообще, несмотря на его атеистические воззрения, было свойственно задаваться вопросами религиозного сознания, например о смысле жизни и истории, «карамазовскими вопросами». На протяжении жизни он так или иначе нуждался в «религиозной» вере – в научное знание, в Запад, а затем в Россию. Из-за рационалистического мышления Герцен для Булгакова остается яркой фигурой, не реализовавшей в полной мере собственный потенциал. Отзываясь о нем как о Прометее, «приковавшем себя к бесплодной скале позитивизма», Булгаков пишет: «Философия Герцена ниже его личности; умственный мещанин, резонер здравого смысла, душил Прометея, постоянно палимого тем внутренним огнем, который был похищен им с неба. В этом несоответствии мировоззрения духовным запросам личности, которая не может, однако, преодолеть его изнутри, и состоит душевная драма Герцена» [Булгаков 1903, 194]. Как и Карамазову, Герцену было не суждено пережить радость положительного разрешения метафизических вопросов. Однако, как говорит Булгаков, «истинная-то религиозность и состоит в искании» [Булгаков 1903, 182].

Вера в русский народ была присуща и Толстому, особенно в период, когда великий художник выступил с проповедью опрощения. Толстой вообще был достаточно близок к народу, уважая его и сочувствуя его положению. Булгакову симпатичны эти черты в характере классика, которые, по его мнению, придают Толстому «особую почвенность и здоровье». Писатель, во время религиозного кризиса нашедший смысл и истину жизни в деятельности трудящегося народа, «добывал от мужика веру в Бога» [Булгаков 2000а, 277]. «Критерий труда для добывания жизни» становится объектом критики Булгакова: «Религиозный мотив [опрощения] – искание Бога у мужика посредством мужицкого труда – нам представляется прямо ложным», – пишет Булгаков [Булгаков 2000а, 281]. Таким образом, в случае Толстого вера в народ представляет собой веру в истинность его уклада и образа жизни.

Что же касается Достоевского, по мнению Булгакова, бывшего, как и Толстой, духовно близким к народу, то он, войдя в жизнь народа через каторгу, во многих своих произведениях устами своих героев ставит многочисленные вопросы. Что такое народ? Какова его религиозная природа? Что представляет собой русский народ? В поисках ответов в творчестве Достоевского Булгаков обращается к трагедии «русской интеллигенции, определенного духовного

уклада личности» [Булгаков 2008е, 8], к анализу романа «Бесы»: «Достоевский отвечает устами Шатова на эти вопросы вполне определенно... Народ есть в основе своей религиозное единство, “тело Божие”, народы создаются их религиями...» [Булгаков 2008е, 23–24]. При этом необходимо понимать, что углубленное и обостренное национальное самосознание, построенное на религиозной общности, неизбежно приводит к убеждению о богоносности народа: «Всякий народ потенциально богоносен, поскольку он вынашивает в себе свою религиозную идею, дает в себе место раскрытию божества. Народы живут верою, ею они слагаются и с утратой ее разлагаются» [Булгаков 2008е, 24].

Неумная любовь Шатова к национальной идее приводит его к смысловой подмене: «уже не народ – тело Божие, но сама вера делается телом народа» [Булгаков 2008е, 24]. Персонаж Достоевского, устами которого сам писатель озвучивает собственные идейные наклонности в гиперболизированном виде, здесь оказывается идеологическим предшественником того «болезненного течения» в русской жизни, ставящего национальное выше религиозного. Вера смыкается с «национально ориентированной политикой» [Савельева 2013, 118] и становится для нее средством. Чувство национальной исключительности вступает здесь в противоречие с религиозной идеей, что в свою очередь выражается в создании мифа о «собственном, национальном боге» – искаженном воплощении национального духа [Савельева 2013, 118]. Но, как замечает Булгаков, Достоевский, в отличие от Толстого, остался чужд народобожью при всем увлечении идеей «народа-богоносца» [Булгаков 2000а, 296].

«Болезнь совести» и «религиозное банкротство души»

Лейтмотивом творчества обсуждаемых Булгаковым национальных писателей является то, что философ в разных статьях называет «болезнью совести». Как уже отмечалось выше, Булгаков на этом не останавливается, а идет дальше и заявляет, что вся русская художественная литература (за исключением упоминавшегося Леонтьева) говорит о болезни совести: «Болезнь совести, эта удивительная болезнь, определяет весь характер нашей культуры, и, я думаю, всего нашего философского развития» [Булгаков 1993, 43].

Самым известным персонажем национальной литературы с ярко выраженной болезнью совести является Иван Карама-

зов, «русский интеллигент, с головы до ног, с его пристрастием к мировым вопросам, с его склонностью к затяжным разговорам, с постоянным самоанализом, с его больной, измученной совестью» [Булгаков 1993, 42]. Иван полностью занят этическими проблемами и совершенно равнодушен ко всем иным философским проблемам, например, эпистемологическим. Эти особенности, присущие большинству русских литературных героев, отделяют, по мнению Булгакова, отечественную литературу от буржуазного Запада.

На вопрос о том, почему «болезнь совести» является русской национальной чертой, Булгаков дает конкретный ответ. Мысль философа можно понять так: поскольку русская интеллигенция исторически и культурно-психологически близка европейской, а народ по условиям жизни отстает от европейского на несколько веков, в стране накопился огромный разрыв между «есть», в котором пребывает народ, и «должно быть», о котором радеет интеллигенция. Эта пропасть между идеалом и действительностью «в сознании интеллигенции выражается в чувстве нравственной ответственности перед народом, полному и плодотворному соединению с которым мешают тупые, но пока еще не побежденные силы» [Булгаков 1993, 44]. Можно, таким образом, заключить, что под болезнью совести имеется в виду тоска по обустройству страны и облегчению участи многострадального отечественного народа.

В случае, если болезнь совести отсутствует, для интеллигенции наступает состояние, метко называемое Булгаковым «религиозным банкротством души», нашедшим символическое отражение во многих произведениях классиков отечественной литературы. Упомянутое банкротство, например, присуще многим героям Чехова и Достоевского, у которых оно изображается зачастую апофатически – через отсутствие личности главного героя. «Антигероичность» литературы особенно присуща Чехову, «певцу мировой скорби», все время рисующему серых, маленьких, никчемных людей и тем самым показывающему, «какой мощью может обладать бессилие и сколь бессильна мощь русской души» [Савельева 2012, 73]. Тон жизни в чеховских произведениях задает посредственность, «умственное и нравственное ничтожество»: «Философский вопрос, дающий главное содержание творчеству Чехова, есть вопрос о нравственной слабости, бессилии добра в душе среднего человека, благодаря которому он сваливается без борьбы, повергаемый не большой горой, а соломинкой... благодаря которому идеальные страдания не поднимают, а только

заставляют бессильно страдать человека и создают этих хмурых, нудных людей...» [Булгаков 2002, 546].

То же самое отсутствие героического, но уже по другим причинам свойственно «Бесам» Достоевского, где безличность связана с одержимостью героев злыми силами: «Состояние мучения о Христе переживают и главные герои “Бесов”. “Меня всю жизнь Бог мучил”, – говорит Кириллов и, в действительности не о себе только, но и... об остальных действующих лицах, которым суждена роль гадаринских свиней, т.е. слепых орудий злой силы» [Булгаков 2008е, 10]. Одержимость – главная черта героев «Бесов», находящихся в «мучительном параличе личности». «Ставрогина нет, ибо им владеет дух небытия, и он сам знает о себе, что его нет» [Булгаков 2008е, 10]. Личностную несамостоятельность и несостоятельность героев мы находим и в других произведениях Достоевского, обеспокоенного темой маленького человека. Так, герой из подполья говорит о себе: «Я не только злым, но даже и ничем не сумел сделаться: ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым» [Достоевский 1973, 119]. Ощущая свою глубокую социальную и метафизическую несостоятельность, герой Достоевского вводит нас в мир поистине «маленького» человека. Отечественный философ и богослов Катасонов отмечает: Достоевский показывает, что маленький человек «крутыми зигзагами русской истории... был вырван из почвы традиционных народных ценностей, прежде всего православия, а новые европейские он так и не сумел сделать своими... Он научился критиковать и сомневаться, но так и не обрел истины» [Катасонов 2018, 210].

Заключение

Рассматривая отношение Булгакова к знаковым фигурам национальной литературы, к их метафизическим исканиям и запросам, анализируя философскую рецепцию Толстого, Достоевского, Чехова, Герцена, Леонтьева, осуществленную религиозным мыслителем, мы акцентировали внимание на том, что все авторы прошли через подобные искания, сформулировав предельные вопросы о человеке и его социальном бытии непосредственно в своем творчестве. Даже те из них, по мнению Булгакова, кто испытывал сложный комплекс отношений с религией и переживанием личной религиозности (Толстой, Чехов) или же радикальнее – с метафизикой (Герцен), не отказались от самого факта

и необходимости веры – в русский народ, в общечеловеческое добро или в торжество разума.

Булгаков, таким образом, исходит из глубинной религиозно-философской интуиции, что вера является неотъемлемым конституирующим моментом жизни и творчества всех основных фигур национальной литературы. Данное убеждение во многом обусловлено духовной эволюцией самого Булгакова, пересмотревшего свои взгляды и вернувшегося на определенном этапе жизни в лоно русской церкви. Когда философ размышляет о конфликте художника и религиозной личности, определяющем, с его точки зрения, содержание творчества того или иного писателя, он артикулирует важные для него ценностные и мировоззренческие аспекты, говоря в этот момент и о своем собственном духовном опыте. Значимым итогом философского осмысления Булгаковым национальной литературы, на наш взгляд, является утверждение, что этический дискурс в ней доминирует над эстетическим, а главным ее интересом и предметом исследования являются нравственные проблемы, что сближает русскую литературу с европейской моральной философией в собственном смысле этого слова. Ставя этику выше эстетики, Булгаков считает нужным говорить в том числе о нераскрытом потенциале, о духовно-творческой стагнации, а в некоторых случаях даже о деградации тех писателей, которые, с его точки зрения, неудовлетворительным образом решили внутренние религиозные вопросы.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Булгаков 1903 – *Булгаков С.Н.* Душевная драма Герцена // От марксизма к идеализму. Сборник статей. – СПб., 1903. С. 161–194.

Булгаков 1993 – *Булгаков С.Н.* Иван Карамазов как философский тип // Сочинения в 2 тт. Т. 2. – М.: Наука, 1993.

Булгаков 2000a – *Булгаков С.Н.* Простота и прощение // Л.Н. Толстой: Pro et contra. – СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2000.

Булгаков 2000b – *Булгаков С.Н.* Человекобог и человекозверь // Л.Н. Толстой: Pro et contra. – СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2000.

Булгаков 2002 – *Булгаков С.Н.* Чехов как мыслитель // А.П. Чехов: Pro et contra. – СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2002.

Булгаков 2008a – *Булгаков С.Н.* Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой (Параллели) // Тихие думы. Этика, культура, социология. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008.

Булгаков 2008b – Булгаков С.Н. Мое безбожие // Тихие думы. Этика, культура, софиология. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008.

Булгаков 2008c – Булгаков С.Н. На смерть Толстого // Тихие думы. Этика, культура, софиология. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008.

Булгаков 2008d – Булгаков С.Н. Победитель – Победенный // Тихие думы. Этика, культура, софиология. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008.

Булгаков 2008e – Булгаков С.Н. Русская трагедия // Тихие думы. Этика, культура, софиология. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008.

Булгаков 2008f – Булгаков С.Н. Человек и художник // Тихие думы. Этика, культура, софиология. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008.

Достоевский 1973 – Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Полное собрание сочинений. Т. 5. – М.: Наука, 1973.

Катасонов 2018 – Катасонов В.Н. Достоевский как феноменолог // Философская феноменология, экзистенциализм, христианство. – М.: Познание, 2018.

Кода 2015 – Кода П. Сергей Булгаков. – М.: ББИ, 2015.

Одесская 2010 – Одесская М.М. С.Н. Булгаков – литературный критик. Статья о Чехове и полемика об идеалах // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2010. № 8 (51). С. 33–46.

Савельева 2012 – Савельева М.Ю. Сергей Булгаков как литературный критик // Булгаковские чтения. 2012. № 6. С. 70–78.

Савельева 2013 – Савельева М.Ю. «Достоевский как он есть и не есть» (опыт восприятия С. Булгакова) // Булгаковские чтения. 2013. № 7. С. 109–118.

Смолякова 2009 – Смолякова М.С. «Свойства его таланта вели его непроторенными путями». С.Н. Булгаков об А.П. Чехове // Веснік Магілєўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова. 2009. № 4 (34). С. 136–140.

Собенников 2010 – Собенников А.С. С.Н. Булгаков как литературный критик (о рецепции творчества А.П. Чехова) // Сибирский филологический журнал. 2010. № 3. С. 87–92.

Чернова 2016 – Чернова М.С. «Религиозная драма» или «трагедия художественного гения»? Этический идеал Л.Н. Толстого в оценке С.Н. Булгакова // Веснік Магілєўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі: гісторыя, філасофія, філалогія. 2016. № 2 (48). С. 73–77.

REFERENCES

Bulgakov S.N. (1903) Internal Drama of Herzen. In: *From Marxism to Idealism. Collected Articles* (pp. 161–194). Saint Petersburg (in Russian).

Bulgakov S.N. (1993) Ivan Karamazov as a Philosophical Type. In: *Collected Works* (vol. 2). Moscow: Nauka.

Bulgakov S.N. (2000a) Simplicity and Simplification. In: *Tolstoy. Pro et Contra*. Saint Petersburg: Oleg Abyshko Pub. (in Russian).

Bulgakov S.N. (2000b) Man-god and Man-beast. In: *Tolstoy. Pro et Contra*. Saint Petersburg: Oleg Abyshko Pub. (in Russian).

Bulgakov S.N. (2002) Chekhov as a Thinker. In: *Chekov. Pro et Contra*. Saint Petersburg: Oleg Abyshko Pub. (in Russian).

Bulgakov S.N. (2008a) Vasnetsov, Dostoevsky, V. Soloviev, Tolstoy (Parallels). In: *Silent Thoughts. Ethics, Culture, Sophiology*. Saint Petersburg: Oleg Abyshko Pub. (in Russian).

Bulgakov S.N. (2008b) My Atheism. In: *Silent Thoughts. Ethics, Culture, Sophiology*. Saint Petersburg: Oleg Abyshko Pub. (in Russian).

Bulgakov S.N. (2008c) On the Occasion of Tolstoy's Death. In: *Silent Thoughts. Ethics, Culture, Sophiology*. Saint Petersburg: Oleg Abyshko Pub. (in Russian).

Bulgakov S.N. (2008d) Winner and Defeated. In: *Silent Thoughts. Ethics, Culture, Sophiology*. Saint Petersburg: Oleg Abyshko Pub. (in Russian).

Bulgakov S.N. (2008e) Russian Tragedy. In: *Silent Thoughts. Ethics, Culture, Sophiology*. Saint Petersburg: Oleg Abyshko Pub. (in Russian).

Bulgakov S.N. (2008f) Person and Artist. In: *Silent Thoughts. Ethics, Culture, Sophiology*. Saint Petersburg: Oleg Abyshko Pub. (in Russian).

Chernova M.S. (2016) "Religious Drama" or "Tragedy of Artistic Genius"? Ethical Ideal of Tolstoy in the Assessment of Bulgakov. In: *Vesnik Magileuskaga Dziarzhavnaga Universiteta*. 2016. No. 2, pp. 73–77 (in Russian).

Coda P. (2003) *Sergej Bulgakov* (Russian translation: Moscow: BBI, 2015).

Dostoevsky F.M. (1973) *Notes from Underground*. Moscow: Nauka (in Russian).

Katasonov V.N. (2018) Dostoevsky as a Phenomenologist. In: *Philosophical Phenomenology, Existentialism, and Christianity*. Moscow: Poznaniye (in Russian).

Odesskaya M.N. (2010) Bulgakov as a Literary Critic. In: *Vestnik RGGU. Series: History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies*. 2010. No. 8, pp. 33–46 (in Russian).

Savelieva M.U. (2012) Bulgakov as a Literary Critic. In: *Bulgakov Readings. Issue 6* (pp. 70–78) (in Russian).

Savelieva M.U. (2013) "Dostoevsky as He Is and as He Isn't" (Experience of S. Bulgakov's Perception) In: *Bulgakov Readings. Issue 7* (pp. 109–118) (in Russian).

Smolyakova M.S. (2009) "Properties of His Talent Led Him in Unbeaten Ways". S.N. Bulgakov on Chekhov. In: *Vesnik Magileuskaga Dziarzhavnaga Universiteta*. 2009. No. 4, pp. 136–140 (in Russian).

Sobennikov A.S. (2010) S.N. Bulgakov as a Literary Critic (On the reception of Chekhov's works). In: *Sibirsky Philologichesky Zhurnal*. 2010. No. 3, pp. 87–92 (in Russian).



ФЕНОМЕН ПРАВА В РАЗВИТИИ СОЦИУМА



Понимание права



Право и закон: необходимый дуализм

В.Е. Семенов

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

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-56-76

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Статья посвящена анализу соотношения права и закона. Автор выделяет четыре типа понимания права: позитивистское, естественно-правовое, общесоциальное и точку зрения учебной литературы. Эти четыре типа принадлежат различным парадигмам понимания: философской (теория естественного права) и юридической (три другие точки зрения). Философия права как сугубо философская, а не юридическая дисциплина использует философский подход к обоснованию сущности права. Его основополагающий тезис: невозможно доказать притязания права на общезначимость и общеобязательность, оставаясь в рамках одной лишь юриспруденции. В этой связи подвергается резкой критике этатистский позитивизм как теория, отвергающая сущностное различие между правом и законом и отождествляющая право и закон с деятельностью одного лишь государства. В философии право понимается как ценностная система, включающая в себя фундаментальные морально-правовые идеи и принципы. Различие между правом и законом, их необходимый дуализм заключается в различии их генетической природы. Право состоит главным образом из ценностей, которые по своей сути являются регулятивными, тогда как закон есть совокупность норм, которые обладают конститутивной сущностью. Это различие между ценностями и нормами и, следовательно, между регулятивным как таковым и конститутивным как раз и представляет собою философское основание для разграничения права и закона. Сущность регулятивного как такового базируется на онтологических установках сознания, которые, в свою очередь, являются априорными по своему происхождению. Статья завершается классификацией функций права в отношении закона.

Ключевые слова: право и закон, ценности и нормы, регулятивные и конститутивные принципы, онтологические установки.

Семенов Валерий Евгеньевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии Московского государственного юридического университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА).

vesemenov7@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-0486-8697>

Для цитирования: Семенов В.Е. (2019) Право и закон: необходимый дуализм // Философские науки. 2019. Т. 62. № 3. С. 56–76. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-56-76

Right and Law: The Necessary Dualism

V.E. Semyonov

Kutaftin Moscow State Law University, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-56-76

Original research paper

Abstract

The article is devoted to the analysis of the relationship between right and law. The author identifies four types of understanding of right: positivist, natural-legal, general social, and the point of view of educational literature. These four types belong to different paradigms of understanding: the philosophical one (theory of natural right) and the legal one (three other points of view). The philosophy of right as a purely philosophical and not a legal discipline uses a philosophical approach to the substantiation of the essence of right. Its fundamental thesis: it is impossible to prove the claims of the right to general validity and obligation if we use the framework of jurisprudence only. In this regard, the statist positivism is subjected to sharp criticism as a theory that rejects the essential difference between right and law and identifies right and law with the activities of the state alone. In philosophy, the right is understood as a system of values that includes fundamental moral and legal ideas and principles. The difference between right and law, their necessary dualism lies in the difference in their genetic nature. The right consists mainly of values that are inherently regulative, whereas the law is a set of norms that have a constitutive essence. This distinction between values and norms and, therefore, between the regulative as such and the constitutive is precisely the philosophical basis for the distinction between right and law. The essence of the regulative as such is based on ontological

attitudes of consciousness, which are a priori in their origin. The article concludes with a classification of the functions of right with regard to law.

Keywords: right and law, values and norms, regulative and constitutive principles, ontological attitudes.

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

vesemenov7@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-0486-8697>

For citation: Semyonov V.E. (2019) Right and Law: The Necessary Dualism. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 3, pp. 56–76. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-56-76

Введение

Давайте согласимся: звучание слов «право», «закон», «правосудие», «справедливость» и подобных им ласкает цивилизованный слух культурного индивида и тем самым формирует некую энергетическую и психологическую ауру, включающую в себя целый спектр чувств и состояний нашего мироощущения, таких как защищенность, социальный порядок, устойчивый и привычный уклад жизни, отсутствие страха разнообразных потрясений, соразмерное деяниям воздаяние/наказание, да и вообще комфортное душевное ощущение того, что жизнь складывается так, как *должно быть*.

Более того, представляется очевидным, что общий уровень социокультурного развития общества и государства или – по меньшей мере – приоритетные ценности и стратегические цели того и другого также можно определить мерой серьезности и частотой употребления таких понятий, как «право» и «закон». Но как только мы начинаем устанавливать смыслы используемых слов, так сразу же попадаем едва ли не в дебри синонимичных или взаимоисключающих коннотаций этих терминов. Ибо и в научном, и в обыденном употреблении понятий «право» и «закон» чаще всего наблюдается большая путаница и зачастую (сознательное или незнательное) смешение этих терминов.

По этой причине наша статья посвящена анализу соотношения *права* и *закона* – так, как они понимаются в *философии*, конкретнее – в *философии права*, а не в юриспруденции.

Запутанное словоупотребление или незаконная контрабанда?

Дабы не погружаться в хаос оттенков понимания терминов «право» и «закон», я выделю лишь строго очерченные и устоявшиеся во времени точки зрения на предмет.

В философии права и юриспруденции существует несколько основных типов дефиниций, зависящих от философской и социально-теоретической ориентации авторов. Так, скажем, *позитивисты* отождествляют право и закон; они полагают, что право создается исключительно государством, и определяют его как совокупность официально принятых формальных предписаний, обязательность исполнения которых гарантируется системой государственного принуждения. Такое право они называют *позитивным правом*.

Сторонники *естественно-правовой теории* полагают, что право – это совокупность ценностей, и оно не создается государственной властью, напротив – предшествует возникновению государства и выражает данные от рождения естественные и неотчуждаемые права и свободы человека (право на жизнь, свободу, безопасность, собственность, свободу мысли и слова и т.д.). Закон при таком понимании должен неукоснительно следовать праву и специфицировать его ценности.

Можно выделить также *общесоциальную точку зрения* на право – «широкий» современный подход, стремящийся объединить две предыдущие точки зрения. В этом случае право рассматривается в качестве совокупности норм поведения, определяющих границы свободы индивидов во взаимоотношениях друг с другом, выражающих общую волю людей (граждан государства), выработанную путем социальных компромиссов и закрепленную в законе или другом официально принятом акте, обязательное исполнение которого обеспечивается принудительной силой государства. Здесь принято считать, что право по своей сущности и объему понятия хотя и шире закона, но без юридически принятого закона попросту не существует.

Однако чаще всего мы встречаем *точку зрения учебной юридической литературы* (это – особый *подход* к праву учебных вузовских дисциплин, который, как и в случае с *философией учебников/журналов*, не всегда совпадает с разработками юридической науки), согласно которой право понимается как система общеобязательных, формально определенных и официально принятых правил поведения, которые регулируют социальные отношения и гарантируются государственным принуждением. Понимание взаимоотношений права и закона здесь более сложное и колеблется между точкой зрения позитивизма и общесоциальным взглядом.

Что можно сказать об этих четырех типах понимания феномена права? Прежде всего то, что здесь мы имеем дело с двумя различными парадигмами истолкования права: во-первых, *философско-правовой* (теория естественного права), и во-вторых, *сугубо юридической*, большей частью позитивистской (три осталь-

ных подхода). Какой же парадигме надлежит следовать, чтобы корректно определить сущность права и закона?

Философия права ищет обоснование этого сложнейшего феномена в более глубоких и фундаментальных сферах, чем та, где существует – как эмпирическая действительность – любая правовая система. Иначе говоря, философия права как сугубо философская, а не юридическая дисциплина использует принципиально *философский подход* к обоснованию сущности права. Его основополагающий тезис заключается в следующем утверждении: *невозможно доказать притязания права на общезначимость и общеобязательность, оставаясь в рамках одной лишь юриспруденции*. То есть для обоснования *теории* необходимо перейти на уровень *метатеории*. Общеизвестно, что каждая наука формирует собственный нарратив, который представляет собой ее специфическую «ментальную карту». Однако существуют весьма крупные, фундаментальные и «предельные» нарративы, которые говорят не о какой-то части реальности любого рода, а затрагивают универсальные предметы и описывают, например, человеческое сознание, бытие и сущность, добро и зло, цели и деятельность человечества *in toto* или ценности. Таким метанарративом является философия и все ее структурные части, включая, естественно, философию права. Для метанарративов существенно то, что все они выходят далеко за рамки локальных научных нарративов и – в определенном смысле – включают эти последние в себя или подводят «под себя».

Для юридического подхода характерен, прежде всего, *эмпирический нарратив*. Это объяснимо и вполне оправдано, поскольку юриспруденция занимается в конечном счете эмпирической социальной действительностью, даже если речь идет о *теории* государства и права. Здесь отсутствует противоречие, ибо данная теория представляет собою *индуктивную* по своим генетическим корням и *эмпирическую* по методам конструцию. Соответственно, юридические определения сущности права не выходят за рамки эмпирической действительности, за пределы реальной правовой системы. Кроме того, как давно уже заметил Герберт Харт, юридические понятия отличаются «смутностью», которая наделяет их «загадочностью» [Харт 2017, 152]. Иначе говоря, им присуща неопределенность, требующая философско-логического анализа.

Однако, как всем прекрасно известно, все эмпирические факты – в естествознании, юриспруденции, любой другой науке – существуют и имеют значение лишь для конкретной фундаментальной теории, для определенной системы категорий (всеобщих логических функций) или, как сказал бы Иммануил Кант, для некоторой

совокупности мысленных антиципаций (предвосхищающих категорий). Такого рода фундаментальные теории – как, например, философская теория права – происходят не *из опыта*, а *для опыта* и служат для понимания и интерпретации эмпирических фактов с последующим включением их в определенную систему.

Становлению и утверждению отечественной философии права как философской дисциплины сильно препятствует тот факт, что российская юридическая наука пока еще во многом ориентируется на нелепый и крайне примитивный (с философской точки зрения) марксизм с его нежизнеспособными абстрактными схемами и несуразным классовым подходом. Во многих работах отечественных правоведов эта одряхлевшая «концепция» с характерным для нее преклонением перед государством и совершенно «вопиющей» терминологией (вроде «объективной», «субъективной», «материальной» и «формальной» истины в судебном процессе и правоприменительной деятельности) сильно разбавлена, помимо этих несообразностей, жестким нормативистским подходом Ганса Кельзена.

Для последнего, в свою очередь, характерно то, что пресловутая «основная норма», на которой базируются, по мысли автора, право и вся правовая система, представляет собою некое висящее в воздухе «допущение», под которым невозможно отыскать ничего общеобязательного, необходимого и фундаментального. Нельзя же, в самом деле, считать обоснованием простую ссылку на Конституцию – документ, которому как раз право и должно придать легальность и легитимность! «Основную норму» Кельзена в том виде, в котором ее представил сам автор (1), можно принимать только догматически, «на веру».

Необходимо заметить, что в молодые годы Кельзен испытал сильное влияние этического нормативизма И. Канта и «философии долженствования» баденского неокантианства. Его базовое понятие «основной нормы» как трансцендентально-логической предпосылки действительного правопорядка есть не что иное, как модификация кантовского *априорного* нравственного закона, а также продукт известной кантианской дихотомии «должное – сущее». Однако разработать трансцендентальную аргументацию права – на уровне кантовской дедукции – Кельзен по определенным причинам не смог, а индуктивное (эмпирицистское) обоснование права он справедливо посчитал совершенно неприемлемым. В результате, «утеряв» по дороге к «чистой» юриспруденции фундировавший всю Кантову этическую систему априоризм, а также трансцендентальную аргументацию, Кельзен не нашел ничего другого, что могло бы подвести базис под его «основную норму». И тогда ему пришлось обратиться к позитивистам.

В итоге само право Кельзен представил в качестве системы норм, обеспечиваемых в принудительном порядке (или еще короче: право есть принудительный порядок).

Вернемся к самой неприемлемой, на наш взгляд, позиции в отношении права и закона. Этактистский позитивизм категорически отрицает сущностную и необходимую для любой правовой системы дифференциацию *права и закона*, осуществляя это с помощью логической уловки подмены понятий. Тем самым утверждается антиправовая по своей сути идея об их тождественности. В результате такого отождествления любой закон оказывается правовым! Однако всякий юрист (да и не только юрист) знает, что всегда и повсеместно существовали и существуют неправовые законы, прямо нарушающие основополагающие ценности справедливости, правосудия и свободы, открыто посягающие на права и свободы человека (2).

Полное отождествление права и закона, а также неотъемлемо присущее этактистским позитивистам «обожествление» государства позволили когда-то Г.Ф. Шершеневичу утверждать, что «неограниченность государственной власти означает возможность с ее стороны воздействия на волю подчиненных, насколько то физически допустимо», и что «государственной власти не могут быть установлены никакие границы ее деятельности»; более того, *гипотетически* всякая государственная власть может (имеет право!) «установить законом социалистический строй или восстановить крепостное право; издать акт о национализации всей земли; взять половину всех имеющихся у граждан средств; обратит всех живущих в стране иудеев в христианство; закрыть все церкви; отказаться от своих долговых обязательств; ввести всеобщее обязательное обучение или запретить всякое обучение, уничтожить брак и т.п.» [Шершеневич 2016, 193]. Иначе говоря, согласно Шершеневичу, государство может *абсолютно все*, ибо в своем принуждающем и насильственном праве оно ничем не ограничено, всесильно и неподконтрольно. Государство какого именно типа имел в виду Шершеневич?

Мы полагаем, что для торжества юстиции (т.е. юридической справедливости) необходимо бесповоротно принять точку зрения *теории естественных прав* в ее современной трактовке, отбросив тем самым бездушный и антигуманный этактистский позитивизм, и строго разграничить понятия «право» и «закон».

Необходимый дуализм права и закона

В философии (по меньшей мере с XVII в.) *право* понимается прежде всего как ценностная система, включающая в себя фундаментальные морально-правовые идеи и принципы (3). Право

как ценностная система, фундирующая закон, не может быть синтезировано или индуцировано из эмпирической юридической практики. Иначе говоря, право не может быть обосновано сугубо индуктивным путем, через обобщение эмпирических фактов с их последующей генерализацией, типологизацией и классификацией. Понятие права содержится в разуме и представляет собою ценностное свойство действий, социальных институтов, законодательных актов и т.д. (4).

Таким образом, право есть не что иное, как *регулятивная идея* разума. Только в этом качестве право обладает признаками общезначимости и общеобязательности, поскольку *логически предшествует* всем чувственно воспринимаемым фактам обыденной жизни, которые можно отнести к сфере моральных поступков или правовых/неправовых действий.

В свою очередь, *закон* необходимо понимать в качестве нормативного правового акта, который принимается законодательным органом государства с использованием особой и формализованной процедуры и который регулирует определенного рода социальные отношения.

Таким образом, теперь можно акцентировать основное сущностное различие: с философско-правовой точки зрения *право* представляет собою морально-правовую ценностную (аксиологическую) систему, на основе которой базируется более конкретная и исторически преходящая форма – *закон* как разветвленная и строго организованная система формализованных и официально принятых норм и полномочий, соблюдение которых гарантируется принуждающей силой государства. Учитывая все вышесказанное, можно сделать вполне обоснованный вывод о том, что право и закон – институции различного порядка и несовпадающей сущности.

Сущностное различие между правом и законом

Фундаментальное различие между *правом* и *законом*, их необходимый *дуализм* заключается, на наш взгляд, в несовпадении их генетической природы и, стало быть, сущности. Право состоит главным образом из *ценностей*, которые по своей сути являются *регулятивными*, тогда как закон (законодательство) есть совокупность *норм*, которые, в свою очередь, обладают *конститутивной* сущностью. Это различие между *ценностями* и *нормами* и, следовательно, между *регулятивным* как таковым и *конститутивным* как раз и представляет собою философское основание для разграничения права и закона.

Регулятивные принципы (или «идеи разума» (5), как называл их Кант) направляют и наше познание, и социальное поведение на

определенные цели. Так, например, существуют «два основания для прав человека: личность (personhood) и практичность (practicalities). Личность изначально порождает права; практичность придает им, при необходимости, достаточно определенную форму» [Griffin 2008, 192]. Именно такие регулятивные принципы задают в познании и сфере социального действия стратегические направления, условия функционирования и цели. Короче говоря, *социальные ценности полностью определяют и формируют всю общественную жизнь* – основоположение, ныне известное любому школьнику из курса обществознания. (Не следует путать регулятивные социальные ценности с ценностями как «идеальными типами», т.е. особого рода социологическими понятиями в «понимающей» социологии Макса Вебера.)

Конститутивные принципы – в полном соответствии со своим названием – *конституируют* (конструируют) наше познание и поведение в конкретных ситуациях. Стало быть, конститутивные нормы обладают *онтологическим* статусом и действием, поскольку непосредственно формируют социальную реальность.

Регулятивное как таковое всегда лежит в основе конститутивного и представляет собою *условие возможности* последнего. Право *tout court* есть одновременно и условие возможности закона, и условие его легитимности. Регулятивные принципы (ценности) суть не что иное, как *должное* нашей социальной жизни, тогда как конститутивное надо понимать, скорее, как *сущее*.

Следовательно, можно сделать заключение: *ценности* (социальные, моральные, правовые) представляют собою общие, универсальные и регулятивные идеи разума, выражающие наиболее значимые («ценные») императивы, приоритеты, идеалы и цели, сложившиеся либо у человечества в целом, либо в какой-либо социальной общности или группе. В свою очередь, из ценностей вытекают конкретные нормы, которые непосредственно конституируют всю социальную жизнь. Одна универсальная ценность дает основание множеству партикулярных норм. Стало быть, закон – для того чтобы быть *правовым* – всегда нуждается в постоянном и систематическом регулировании, легитимации со стороны права.

Онтологические установки и антиципации ценностей

Для более глубокого понимания ценностей и их отличия от норм полезно рассмотреть онтологический и аксиологический статусы *регулятивного* как такового.

Общеизвестно, что у человека существуют так называемые *онтологические установки* (6). Они коренятся в ментальных структурах сознания и вследствие этого обладают несомненной

очевидностью – как в философии и науках, так и в обыденной жизни. Поскольку онтологические установки обладают свойствами *необходимости* (мыслятся с необходимостью) и *всеобщности* (не допускают исключений), постольку их следует отнести к *априорным* по своему генезису. Истинность такого рода пропозиций может быть установлена вне зависимости от опыта.

К числу таких онтологических установок можно отнести, например, кантовские идеи чистого разума: принцип систематического единства в сфере познания, идея присутствия родов и видов всего сущего, «закон спецификации» (различия между сущностями не следует преуменьшать без основания), концепцию темы («точки») и горизонта в познании, а также универсальное требование простоты («брита Оккама»), кантовский механизм понимания и конструирования *als ob* («как если бы») и т.д.

Кроме того, основополагающую роль играют *обыденные* установки, всецело формирующие весь жизненный мир, наподобие веры в то, что реальность такова, какой она дается нам с помощью органов чувств; или убеждения в том, что вещи вокруг нас существуют даже тогда, когда мы их не воспринимаем чувственно; или нашей повседневной «детерминистской аксиомы» о том, что у всякого явления есть своя причина, а беспричинных событий не бывает; или установки на то, что в настоящее время *типовые* события будут развиваться так же, как и в прошлом опыте, из чего, в частности, следует уверенность в том, что завтра будет еще один день и что солнце взойдет следующим утром. Все эти установки оформляют наше чувственное восприятие, структурируют и делают понимаемыми все происходящие вокруг нас события и таким образом создают возможности (являются *условиями возможности*) для всех наших антиципаций, а именно для предвосхищений, предсказаний и ожиданий, включая социальные экспектации – основу общественной жизни.

Однако в фундаменте самих экспектаций (социальных антиципаций), делающих возможным любое социальное взаимодействие, лежат *ценности*. В сфере морали «переход от “добродетелей” к “ценностям” в качестве основы нравственности означал, что последняя из авторитетной “шкалы” для оценки поведения человека в обществе превратилась в гибкую “указку”» [Лал 2009, 239–240]. Именно универсальные социальные ценности являются условиями возможности самих экспектаций. Зная ценности, можно предсказать действие и спланировать свое ответное, что как раз и создает первичную «клетку», «первокирпичик» социальной жизни. Поэтому вовсе не кажется случайным тот факт, что классики социологии, в частности, такие как Э. Дюркгейм, У. Томас, Дж. Мид, Г. Блумер, Т. Парсонс, П. Сорокин, Э. Гидденс, Н. Лу-

ман и многие другие, утверждали, что в основе всей социальной жизни лежат ценности.

Ценности являются такими же онтологическими и аксиологическими установками, что и представленные выше. Подобно тому, как люди верят в то, что вещи существуют независимо от нашего восприятия, они также убеждены в том, что в мире присутствует справедливость сама по себе, или свобода, или честь и достоинство... Понятно, что конкретное содержание представлений индивида, допустим, о *справедливости* может отличаться от представлений других индивидов (7). Различий в нюансах вряд ли можно избежать. Однако неизменным остается одно: у каждого индивида существует в ментальных структурах убеждение в том, что имеется некое образцовое (идеальное) положение дел, условно называемое «именно так и должно быть», т.е. представление о *должном*. Иначе говоря, *должное* – это тот порядок и то положение дел, которое непременно *должно быть* здесь и теперь, везде и всегда. Это *должное* присутствует во всех без исключения сферах жизни и выступает одновременно и как регулятивная идея, и как один из важнейших критериев оценки реального (эмпирического) порядка вещей. (Заметим также, что широко распространенные сентенции вида «В этом мире/ стране не существует никакой справедливости» или «На свете счастья нет» автоматически подразумевают наличие априорных представлений о справедливости как о должном и о счастье как о Благе.)

Таким образом, ценности как регулятивные принципы представляют собою одновременно, во-первых, наши универсальные категории и, во-вторых, онтологические установки, часть из которых обладает, кроме того, аксиологическим характером. Так, категория *справедливости* – это концептуальный (онтологический и аксиологический) каркас, служащий для интерпретации любого положения дел, любой эмпирической ситуации, будь то семейное разногласие, профессиональный конфликт, политическое устройство, властные решения любого рода или принятый закон... Такая интерпретация должна установить, соответствует ли все вышеперечисленное нашему представлению о том, «как *должно быть*», т.е. *должному*.

Стало быть, все онтологические установки (включая априорные ценности) представляют собою *антиципации* эмпирических восприятий, коль скоро они способны определять, классифицировать, оценивать качество и степень реального положения дел с точки зрения того, что *должно быть*. Именно здесь нужно искать фундаментальную причину дуализма права и закона.

Структура правовой и легистской сферы

Однако структура правовой и легистской сферы не является двусоставной, т.е. разделенной только на ценности (право) и нормы (законы). С точки зрения философии права, в этой области присутствуют некоторые промежуточные принципы (их можно назвать *принципами действия*), которые являются регулятивно-конститутивными, т.е. представляют собою положения меньшей степени общности, нежели ценности, но при этом остаются слишком универсальными и абстрактными в сравнении с конкретизированным юридическим законом.

В законодательной сфере они присутствуют в виде *принципов законодательства*, или так называемых *конституционных принципов*. В качестве примера возьмем несколько пропозиций из Конституции России. В ней такими принципами являются следующие положения: «Человек, его права и свободы являются высшей ценностью» (ст. 2); «носителем суверенитета и единственным источником власти в РФ является ее многонациональный народ» (ст. 3); «основные права и свободы человека неотчуждаемы и принадлежат каждому от рождения» (ст. 17); «права и свободы человека и гражданина являются непосредственно действующими» (ст. 18); «все равны перед законом и судом» (ст. 19); «каждый имеет право на неприкосновенность частной жизни, личную и семейную тайну, защиту своей чести и достоинства», «каждый имеет право на тайну переписки, телефонных переговоров, почтовых, телеграфных и иных сообщений» (ст. 23); «каждому гарантируется свобода мысли и слова», «гарантируется свобода массовой информации» (ст. 29); «граждане Российской Федерации имеют право собираться мирно, без оружия, проводить собрания, митинги и демонстрации, шествия и пикетирование» (ст. 31). Именно этим принципам должны неукоснительно подчиняться все законы.

Примеры эти взяты «навскидку» и, конечно же, не исчерпывают всего состава регулятивно-конститутивных принципов. Сюда же относятся принципы гуманизма, народовластия (народ как источник власти), законности, равенства граждан перед законом, единства прав и обязанностей, презумпции невиновности и т.д.

Помимо этого, такого же рода аффирмации могут присутствовать и в обыденной жизни и выражаться в виде «житейской мудрости», которая, однако, обладает полной легитимностью (одобряемостью). Таково, например, положение «не запрещено – значит разрешено», не занесенное ни в один юридический документ, но используемое в социальной и юридической практике.

Стало быть, правовая и легистская сфера, если рассматривать ее в единстве и сконцентрировать внимание только на крупных

элементах ее структуры, состоит из трех уровней: 1) право как система ценностей, 2) регулятивно-конститутивные («конституционные») принципы, непосредственно определяющие содержание законов и направляющие развитие законодательства в целом, 3) законодательство как система законов (норм).

Право как условие человеческого существования

Система правовых идей (т.е. право в отличие от закона) состоит, как было сказано, из ценностей. В первую очередь необходимо выделить морально-правовые ценности.

Свобода и автономная воля. Идея свободы задает не только сущность, но и содержание права. Свобода в лице разумной личности всегда и в полной мере осознает свою оригинальную самость и осуществляется не под жестким давлением необходимости (осознанной или неосознанной), либо ответственности, обязанности или долга, но с их непререкаемым скрупулезным учетом и всегда по доброй (т.е. свободной) воле. Свободу необходимо рассматривать не только как свободу воли, индивидуальную автономию, самоволие, доброволие, самообладание, моральное и правовое самопринуждение, но также и как наличие *потенциальных возможностей*, как *процесс выбора* (8).

Справедливость (или правосудность). Справедливость берет начало из онтологической установки, а именно из априорного императива *социально должного и обязательного*. Аристотель тематизировал коммутативную и дистрибутивную справедливость, но также необходимо выделить справедливость как *честность*, «добродетель общественных институтов» (9) и *социальную обязанность*. Современное понимание справедливости невозможно без учета таких критериев, как *потенциальные возможности* и *потенциальные сценарии*.

Равенство. Идея равенства непосредственно связана с тем правовым состоянием, которое выражается в равенстве действия и противодействия взаимно ограничивающих поступков людей сообразно с принципом свободы. Речь здесь идет не о социальном равенстве, добиться которого невозможно. Прежде всего, имеется в виду а) *антропологическое равенство* людей как представителей человеческого рода и б) *правовое равенство* всех граждан.

Долг. Право свободы, из которого происходят все другие права и обязанности, осознается только через *внутреннее законодательство, моральный императив*, который сам по себе есть выражение *долга и внутренней обязанности*. Эти последние неразрывно связаны с *совестью* как внутренним судьей. Однако совесть – не только судья, но одновременно и обвинитель, и защитник. Стало быть, совесть как внутреннее чувство есть рефлексия «наших

собственных состояний сознания, а не объектов, отличных от нас; внутренняя моральная ценность – это ценность в отношении нашего собственного морального закона, а не в сравнении с другими людьми. Точно так же разные личности, участвующие во внутреннем суде, представляют собою роли одного и того же морального агента в процессе саморефлексии» [Wood 2008, 185]. По своему генезису и сущности право вытекает из морали и, стало быть, необходимо соответствует *обязательности* как априорному моральному императиву и, как следствие, формирует *правовую обязанность* (долг) как юридический регулятив. Джордж Мур указывал, что долг – это «такой поступок, который осуществляет в универсуме больше добра, чем какой-либо иной одновременно возможный поступок» [Мур 1984, 233]. В свою очередь, *обязанности* суть такие поступки, «совершение которых дает, по крайней мере в целом, лучшую сумму последствий, чем их несовершение» [Мур 1984, 262–263].

Социальная ответственность. Ответственность неотделима от свободы и является ее *alter ego*, другой ипостасью, ибо свобода как частное или общественное состояние регулируется принципом «свобода одного индивида ограничивается только свободой другого», из чего следует, что в момент обретения свободы индивид вместе с тем *одновременно* приобретает *ответственность* за ненарушение свободы других людей. Таким образом, свобода без ответственности не существует в принципе. Кроме того, ответственность нужно понимать как сознательное и добровольное следование моральным ценностям, совести, долгу и юридическим законам, как «ответственность перед...» и «ответственность за...».

Правовая ответственность (или сознание общественной ценности права). Из понятия свободы с логической необходимостью следует понятие права. Согласно Канту, «право – это совокупность условий, при которых произволение одного [лица] совместимо с произволением другого с точки зрения всеобщего закона свободы» [Кант 2014, 89]. Кант вслед за этим определяет так называемый «*всеобщий правовой закон*», относящийся к легальным (а не моральным) поступкам: «поступай внешне так, чтобы свободное выражение твоего произволения было совместимо со свободой каждого, сообразной со всеобщим законом» [Кант 2014, 89]. Этот правовой закон налагает на гражданина обязательность.

Законность. Данная правовая ценность прямо вытекает из ценностей долга и правовой ответственности и представляет собою регулятивную идею разума, стратегию всей социальной жизни и одновременно конститутивный принцип выстраивания поведения

и любых социальных действий, взаимодействий и отношений в той сфере, которая регулируется законом.

Признание прав другого. Этот принцип по своему генезису и сущности является естественным и логически следует из таких же прирожденных ценностей (прав) свободы, равенства, социальной и правовой ответственности. Имеется в виду не юридическое признание какого-либо права по суду, а морально-правовое и гражданское состояние индивида, выраженное в социальных ценностях и установках.

Собственность. Эта ценность, обоснованная еще Локком, принадлежит к числу естественных прав, являясь при этом фундаментальным правом: и жизнь, и свобода, и имущество, и право судить и наказывать за нарушение закона являются лишь разновидностями базового принципа собственности. В философии право собственности понимается как выражение и даже эквивалент права на жизнь, а также как экономический фундамент самостоятельности личности и ее правомочного гражданского состояния.

Гуманизм и самоценность личности. Идея гуманизма, проявившаяся наиболее ярко в эпоху Ренессанса, а затем и в раннее Новое время, возводила человека как такового в разряд высших ценностей, что в свою очередь актуализировало такие моральные и правовые идеи, как честь и достоинство, естественные права человека, справедливость и правовое равенство, уважение к каждой личности и ее самоценность. Идея гуманизма вывела на передний план такие моральные ценности, как любовь и человеколюбие, милосердие, сострадание, благодеяние и т.д.

Права и свободы человека. Права и свободы человека и гражданина как совокупность ценностей и норм непосредственно следуют из всех вышеперечисленных идей и принципов. Сюда относятся все естественные («богоданные») и выработанные (достигнутые) права и свободы всех поколений. Современным (настоятельнейшим!) императивом является полный и решительный отказ от юридического позитивизма (и тем более – от этатистского позитивизма) и обращение самого пристального внимания на все наиболее значимые теории *естественного права*, которые существовали в истории философско-правовой мысли. Сообразно с этими концепциями, *естественные свободы и права человека* необходимо рассматривать как данные всем индивидам от рождения, вытекающие из природной и общественной сущности людей, абсолютные и неизменные, всеобщие и необходимые, первоначальные и фундаментальные *условия человеческого существования*. Ибо, как давно уже известно, «в свободном государстве всякий человек, который считается свободным, должен управлять собою сам» [Монтескье 2018, 153].

В понимании и выработке современной концепции права необходимо исходить вовсе не из интересов одного только государства, но следует ориентироваться, прежде всего, на глубинную связь морально-правовых ценностей с природной и общественной сущностью человека. Исходя из генезиса и сущности ценностей, можно говорить и задумываться о выработке системы *глобального права* и концепции *универсальных прав человека*. Таковы наиболее важные и насущные задачи, стоящие перед человечеством в эпоху Четвертой промышленной революции (Индустрии 4.0).

Идея всеобщего (глобального, или общечеловеческого) права. Всеобщее право в условиях Индустрии 4.0, аксиологизации правовой жизни и экспликации природы ценностей будет представлять собою проявление (индивидуацию) фундаментальных морально-правовых ценностей, базирующихся на интересубъективных онтологических и аксиологических установках (10). Можно рассчитывать на появление глобального закона («закона людей» (11), говоря словами Дж. Ролза), основанного, в первую очередь, на общечеловеческих ценностях и общественной солидарности, а не на корыстных интересах национальных государств. Такое законодательство будет выражать (как мечтается) внутреннюю связь между законом (требованием) и любовью (Благом) и, кроме того, сможет выстраивать аксиологическое взаимодействие между правом человека и надразумным (или Божественным) законом и тем самым окажется способным приблизиться к идеалу, как сказал бы Юрген Хабермас, «постсекулярного права».

Помимо морально-правовых идей, составляющих ядро права, необходимо также назвать сугубо моральные ценности, которые присутствуют или обязательно должны присутствовать в правовой системе: добро (доброта), или благо, сопротивление злу, доброжелательность, правдивость, честь и достоинство, честность, порядочность, совесть, любовь, дружба, благоразумие, бескорыстие, мужество, ценность человеческой жизни, солидарность, толерантность, здоровье, общественная и индивидуальная польза, благодеяние, милосердие, счастье, уважение, одобрение, симпатия, самообладание, благополучие, многие другие ценности. Возможно, какие-то мы упустили, тем не менее, фундаментальные и наиболее значимые присутствуют.

Происходит ли в области права, по выражению Фридриха Ницше, *Umwertung aller Werten?* Да, безусловно, такой процесс имеет место. Однако в отличие от социально-политических и социально-экономических принципов, целей и установок, правовые и особенно моральные ценности не изменяются радикальным и неожиданным образом (трансформируется лишь периферия, а не ядро ценностей) и не подвержены скоростной коррозии и коррупции.

Функции права в отношении закона

С точки зрения философии права (а не юриспруденции) можно выделить следующие функции права в отношении закона. При этом сугубо юридические и социальные функции здесь не разделяются.

Итак, право по отношению к закону является:

а) социальным императивом (т.е. социальным требованием в отношении *содержания* законодательства);

б) морально-правовым критерием оценки законов: право должно определять (оценивать), в какой степени данный закон является правовым;

в) средством и критерием социальной легитимации (одобрения) закона;

г) морально-правовым идеалом, к которому должен стремиться закон;

д) средством гуманизации законодательства;

е) телеологическим социальным ориентиром, указывающим на то, каковы ценности, характер и цели законодательства и общества в целом;

ж) фундаментом и инструментом формирования нового общественного договора, соответствующего реалиям Четвертой промышленной революции; этот «общественный договор креативной эпохи должен способствовать раскрытию инновационного и продуктивного потенциала людей (самого ценного экономического ресурса) и одновременно решить усугубляющуюся проблему неравенства, обусловленного нашей неспособностью адаптироваться к новым структурам и реалиям» [Флорида 2016, 355];

з) средством защиты общества от авторитарных и тоталитарных тенденций в деятельности государства, поскольку известно, что «ограничения со стороны, налагаемые на действия, выражают основополагающий кантовский принцип, согласно которому индивиды являются целью, а не просто средством; они не могут быть принесены в жертву или использованы для достижения иных целей без их согласия. Индивиды неприкосновенны» [Nozick 1999, 30–31];

и) системой, устанавливающей *норму* в социальных действиях, взаимодействиях и отношениях и тем самым формирующей понятие *социально нормального*;

к) критерием, дающим четкое понимание *ненормального* и *неприемлемого* в социальной жизни;

л) инструментом формирования правового мировоззрения, правовой и политической культуры;

м) регулятивным принципом, закладывающим в законодательство целую совокупность разнообразных *потен-*

циальных возможностей для личностей и социальных групп.

Заключение

Сущностное различие между правом и законом, с философско-правовой точки зрения, заключается в следующем: *право* представляет собою морально-правовую ценностную систему, обладающую *регулятивными* функциями, тогда как *закон* – конкретная и исторически преходящая форма социальной регламентации – есть не что иное, как разветвленная и строго организованная структура формализованных и официально принятых норм и полномочий. Закон, в отличие от права, выполняет *конститутивные* социальные функции.

Только при дуализме права и закона сама правовая система будет в состоянии выполнять свое предназначение, и закон не повиснет в воздухе. В противном случае – в ситуации неразличения права и закона – все законодательство будет полностью и безраздельно отдано на откуп государству как бюрократической структуре, для которой характерны многие антиобщественные тенденции, что крайне опасно.

При этом (как это ни покажется странным!) именно дуализм права и закона создает наиболее благоприятную социальную атмосферу: закон в ситуации контроля со стороны права значительно лучше адаптируется к общественной жизни, становится в большей степени легитимным, справедливым, ответственным и гуманным.

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) «Поскольку речь идет об основной норме правопорядка (т.е. порядка, предусматривающего акты принуждения), то описывающее эту норму предложение, т.е. основное правовое предложение рассматриваемого государственного правопорядка, выглядит следующим образом: “Акты принуждения должны осуществляться при таких условиях и таким образом, как это предусматривает исторически первая конституция и установленные в соответствии с ней нормы”. В краткой форме: “Должно вести себя так, как предписывает конституция”. <...> Чтобы понять сущность основной нормы, необходимо прежде всего помнить о том, что она непосредственно соотносится с некоторой реально установленной конституцией, созданной на основании обычая или посредством законодательной деятельности и в общем и целом действенной; а опосредованно основная норма соотносится с созданным в соответствии с этой конституцией и в общем и целом действенным правопорядком» [Кельзен 2015, 249–250].

(2) «Права человека применяются, в первую очередь, к государствам в том смысле, что защита, гарантируемая правами человека, должна быть обеспечена для жителей каждого государства посредством законов и политики этого государства». Во-вторых, сами «государства являются основными гарантами правозащитной деятельности других государств как посредством совместной деятельности в международных организациях, так и путем односторонних действий» [Beitz 2009, 122].

(3) О различении «естественного закона» и «естественных прав» в XVII в. см.: [Wacks 2006, 8–9ff.]

(4) О том, что *право* не представляет собою явление, Кант указывал неоднократно, в частности, в первой «Критике»: «...право вовсе не может являться, его понятие содержится в рассудке и представляет (моральное) свойство поступков, присущее им самим по себе» [Кант 2006, 121 (А 43 / В 61)].

(5) *Конститутивные принципы*, согласно Канту, служат для расширения (т.е. конструирования) познания, т.е. они непосредственно конституируют опыт. *Регулятивные принципы* суть регуляторы познания и практической деятельности; они не конституируют, но только дают направление, требуют нечего, одним словом – регулируют. Регулятивные принципы могут строиться на другом знаменитом кантовском принципе – *als ob* («как если бы»), который, в свою очередь, требует рассматривать нечего именно так, как если бы некая сущность имела место (например, рассматривать весь мир так, как если бы он был создан неким высшим разумом); и в данном случае принцип *als ob* выступает для нас важнейшим инструментом *понимания* мира. См.: [Кант 2006, 309–311 (А 179–180 / В 222–223); Кант 2006, 797 (А 619–620 / В 647–648)].

(6) Подробнее об онтологических установках см.: [Васильев 2014, 17–19, 48–49, сл.].

(7) При этом следует также изначально помнить о том, что речь может идти об *абсолютной* и *относительной* справедливости [Allingham 2014, 113–114].

(8) Амартия Сен вполне обоснованно утверждает: «Однако идея свободы учитывает также нашу свободу определять то, что мы хотим, что мы ценим и что в конечном счете решаем выбрать. Понятие возможности, таким образом, тесно связано с аспектом потенциальности, присущим свободе, если он понимается через “полные” возможности, а не только через то, что происходит в “конце концов”» [Сен 2016, 303–304].

(9) Классическое определение Джона Ролза: «Справедливость – это первая добродетель общественных институтов, точно так же как истина – первая добродетель систем мысли» [Ролз 2010, 19].

(10) Клаус Шваб, говоря о глобализации, подчеркивает ту мысль, что «новая технологическая эпоха (в том случае, если она будет сформирована эффективным и ответственным образом) может служить катализатором нового культурного Ренессанса, который позволит нам почув-

ствовать себя частью чего-то большего, чем мы сами, частью поистине глобальной цивилизации. Четвертая промышленная революция обладает потенциалом роботизировать человечество и поставить под угрозу наши традиционные источники смыслов, такие как работа, общество, семья, личность. В наших силах не допустить такого развития сценария, а использовать четвертую промышленную революцию для движения человечества вверх к новому коллективному и моральному сознанию, основанному на едином представлении о судьбе» [Шваб 2016, 89].

(11) Подробнее о «The Law of Peoples» см.: [Rawls 1999, 12–13ff.]

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Васильев 2014 – *Васильев В.В.* Сознание и вещи. Опыт феноменалистической онтологии. – М.: КД «ЛИБРОКОМ», 2014.

Кант 2006 – *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: В 5 т. Т. 2 (1). – М.: Наука, 2006.

Кант 2014 – *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: В 5 т. Т. 5 (1). – М.: Канон+, 2014.

Кельзен 2015 – *Кельзен Г.* Чистое учение о праве / пер. с нем. М.В. Антонова и С.В. Лезова. – СПб.: Алеф-Пресс, 2015.

Лал 2009 – *Лал Д.* Возвращение «невидимой руки»: Актуальность классического либерализма в XXI веке. – М.: Новое издательство, 2009.

Монтескье 2018 – *Монтескье Ш.Л.* О духе законов. – М.: РИПОЛ классик, 2018.

Мур 1984 – *Мур Дж.* Принципы этики. – М.: Прогресс, 1984.

Ролз 2010 – *Ролз Дж.* Теория справедливости. – М.: Издательство ЛКИ, 2010.

Сен 2016 – *Сен А.* Идея справедливости / пер. с англ. Д. Кралечкина; науч. ред. перевода В. Софронов, А. Смирнов. – М.: Изд-во Института Гайдара; фонд «Либеральная Миссия», 2016.

Флорида 2016 – *Флорида Р.* Креативный класс. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016.

Харт 2017 – *Харт Г.Л.А.* Философия и язык права. – М.: Канон+, 2017.

Шваб 2016 – *Шваб К.* Четвертая промышленная революция. – М.: Эксмо, 2016.

Шершеневич 2016 – *Шершеневич Г.Ф.* Общая теория права // *Шершеневич Г.Ф.* Избранное: В 6 т. Т. 4. – М.: Статут, 2016.

Allingham 2014 – *Allingham M.* Distributive Justice. – London; New York: Routledge, 2014.

Beitz 2009 – *Beitz Ch.* The Idea of Human Rights. – Oxford: Oxford University Press, 2009.

Griffin 2008 – *Griffin J.* On Human Rights. – Oxford: Oxford University Press, 2008.

Nozick 1999 – *Nozick R.* Anarchy, State, and Utopia. – Oxford; Cambridge, MA: Blackwell, 1999.

Rawls 1999 – *Rawls J.* The Law of Peoples. – Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1999.

Wacks 2006 – *Wacks R. Philosophy of Law.* – Oxford: Oxford University Press, 2006.

Wood 2008 – *Wood A.W. Kantian Ethics.* – Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

REFERENCES

Allingham M. (2014) *Distributive Justice.* London: Routledge.

Beitz C. (2009) *The Idea of Human Rights.* Oxford: Oxford University Press.

Florida R. (2002) *The Rise of the Creative Class* (Russian translation: Moscow: Mann, Ivanov, Ferber, 2016).

Griffin J. (2008) *On Human Rights.* Oxford: Oxford University Press.

Hart H.L.A. (2017) *Philosophy and Language of Law.* Moscow: Kanon+ (Russian translation).

Kant I. (1781) *Kritik der reinen Vernunft* (Russian translation in: Kant I. *Works in 5 Volumes.* Vol. 2 (1). Moscow: Nauka, 2006).

Kant I. (1797) *Die Metaphysik der Sitten* (Russian translation in: Kant I. *Works in 5 Volumes.* V. 5 (1). Moscow: Kanon+, 2014).

Kelsen H. (1960) *Reine Rechtslehre* (Russian translation: Saint Petersburg: Alef-Press, 2015).

Lal D. (2006) *Reviving the Invisible Hand: The Case for Classical Liberalism in the Twenty-First Century* (Russian translation: Moscow: Novoe Izdatelstvo, 2009).

Montesquieu C.L. (1748) *De l'esprit des lois* (Russian translation: Moscow: Ripol Klassik, 2018).

Moore G.E. (1903) *Principia Ethica* (Russian translation: Moscow: Progress, 1984).

Nozick R. (1999) *Anarchy, State, and Utopia.* Oxford: Blackwell.

Rawls J. (1971) *A Theory of Justice* (Russian translation: Moscow: LKI, 2010).

Rawls J. (1999) *The Law of Peoples.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Sen A. (2009) *The Idea of Justice* (Russian translation: Moscow: Gaidar Institute Press; Liberal Mission Fund, 2016).

Schwab K. (2016) *The Fourth Industrial Revolution* (Russian translation: Moscow: Eksmo, 2016).

Shershenevich G.F. (2016) *General Theory of Law.* Selected Works in 6 vol. V. 4. Moscow: Statut (in Russian).

Vasiliev V.V. (2014) *Consciousness and Things. Experience of Phenomenalistic Ontology.* Moscow: Librokom (in Russian).

Wacks R. (2006) *Philosophy of Law.* Oxford: Oxford University Press.

Wood A.W. (2008) *Kantian Ethics.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008.

Мораль и этика в
в контексте права

Право как модель решения этических проблем

Ю.В. Ерохина

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

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-77-96

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Статья посвящена анализу выдвинутого Г. Хезлитом тезиса о том, что юриспруденция разработала такие методы и принципы решения правовых проблем, которые могут также служить руководством при решении этических проблем. В статье критически рассматривается аргументация этого тезиса Г. Хезлитом и Л. Игером, определяется влияние утилитаристских идей И. Бентама на становление системы взглядов Г. Хезлита. Не будучи юристом, Г. Хезлит в работе «Основания морали» обратил внимание на то, что право влияет на мораль. В этической концепции Г. Хезлита особая роль в формировании моральных правил отводится судебному прецеденту. Г. Хезлит проводит аналогию между формированием общих правил в сфере морали и в сфере права. С помощью формулы выработки моральных правил, предложенной Г. Хезлитом, в статье рассматривается ситуация с трех позиций (субъекта действия, объекта действия и беспристрастного наблюдателя), анализируется пример из судебной практики. Несмотря на то, что Л. Игер развивает идеи Г. Хезлита, он использует иную аргументацию при обосновании основного тезиса. Законы с необходимостью должны провозглашать нормы морали, считает Л. Игер. Однако аргументы Г. Хезлита и Л. Игера необходимо рассматривать критически, что и сделали некоторые исследователи. В качестве дополнительного аргумента при обосновании тезиса предлагается использовать механизм согласительных процедур в качестве модели решения этических проблем. Делается вывод, что основной тезис состоятелен, но требует дополнительной аргументации и осмысления со стороны философов права.

Ключевые слова: право, мораль, общие правила, И. Бентам, Г. Хезлит, Л. Игер, прецедент, закон, англо-саксонская правовая система, романо-германская правовая система, согласительные процедуры.

Ерохина Юлия Владимировна – кандидат юридических наук, доцент Департамента общих и межотраслевых юридических дисциплин Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». yerohina@hse.ru
<https://orcid.org/0000-0001-7004-4808>

Для цитирования: Ерохина Ю.В. (2019) Право как модель решения этических проблем // Философские науки. 2019. Т. 62. № 3. С. 77–96. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-77-96

Law as a Model for Solving Ethical Issues

Y.V. Erokhina

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-77-96

Original research paper

Abstract

The author discusses the thesis proposed by H. Hazlitt that jurisprudence has developed such methods and principles of solving legal problems that could also serve as a guide in solving ethical problems. The article critically reviews the reasoning behind this thesis made by H. Hazlitt and L. Yeager. A special attention is paid to the influence of J. Bentham's utilitarian ideas on the formation of Hazlitt's conception. Not being a lawyer, Hazlitt in the work *The Foundations of Morality* argued that the law affects morality. In Hazlitt's ethical theory judicial precedents affect the formation of moral rules. Hazlitt compares the formation of general rules in the sphere of morality and law. Using the formula of evaluation of moral rules proposed by Hazlitt, situations should be considered from three positions: subject of action, object of action, and impartial observer. Even though Yeager develops the ideas of Hazlitt, the former uses different arguments to substantiate the main thesis. Yeager believes that the laws have to declare the norms of morality. However, the arguments of Hazlitt and Yeager should be considered critically, as some researchers have done. As an additional argument to support the article's main thesis, it is proposed to use the mechanism of conciliation procedures as a model for solving ethical problems. The article concludes that the thesis proposed by Hazlitt is valid but requires further reasoning and research by the philosophers of law.

Keywords: law, morality, general rules, J. Bentham, H. Hazlitt, L. Yeager, precedent, legal act, common legal system, continental legal system, conciliation procedures.

Yuliya Erokhina – Ph.D. in Law, Associate Professor at the School of General and Interdisciplinary Legal Studies of the National Research University Higher School of Economics.

yerohina@hse.ru

<https://orcid.org/0000-0001-7004-4808>

For citation: Erokhina Y.V. (2019) Law as a Model for Solving Ethical Issues. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 3, pp. 77–96. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-77-96

Введение

Проблема соотношения права и морали является одной из узловых проблем, проходящей через историю социальной философии, философии права, правовых учений. Вместе с тем, с учетом развития общества и общественных интересов некоторые этические проблемы требуют нового переосмысления, оценки, интерпретации. Этот процесс будет заключаться в достижении большей ясности, точности, логической строгости, унификации и интеграции с другими дисциплинами. По мнению Г. Хезлита [Хезлит 2019], современная экономическая наука, юриспруденция нашли такие решения этических проблем, остающихся вне поля зрения большинства современных теоретиков этики.

Важно понять, состоятелен ли этот тезис или нет, а также определить границы его применимости. Какова вообще роль права при решении этических проблем? Во всех ли случаях при решении этических проблем возможно использовать принципы и методы, применяемые при решении правовых вопросов? Как этот тезис работает в системе общего права и в романо-германской правовой системе?

В основе многих этических проблем лежит конфликт интересов. В праве разработаны процедуры разрешения таких конфликтов. Большинство из этических моделей не определяют роль права в этическом процессе принятия решений, или, если упоминается право, оно устанавливается как определенные границы в процессе принятия решений.

Реальная картина определения роли права при решении этических проблем может быть выявлена лишь в результате конкретно-исторического анализа. Первоначально следует рассмотреть взаимосвязь права и морали внутри романо-германской и англо-саксонской правовых традиций. Развитие права происходит на основании судебных решений. Общее в формировании

и развитии права выражается в сущности (следовании общим правилам), различия – в технико-юридических характеристиках. Представляется, что социально-философский анализ роли права в решении этических проблем не может быть сведен к постулированию тождества либо различия правовых и моральных норм и выявлению возможных производных такого соответствия либо несоответствия. Проблема определения правовых методов, которые могут использоваться для решения этических конфликтов, носит практический характер и до сих пор не получила удовлетворительного решения.

В центре рассмотрения нашего исследования – аргументация основного тезиса Г. Хезлитом и Л. Игером. Главным постулатом самого феномена права является справедливость, равная мера и равный правовой подход, что в юриспруденции трансформируется в важнейшее правовое начало – необходимость справедливого права и его применения, т.е. правосудия. Г. Хезлит предлагает формулу рассмотрения ситуации с трех позиций (субъекта действия, объекта действия и беспристрастного наблюдателя) при выработке моральных правил применительно к судебной практике. Л. Игер строит свою концепцию, опираясь на традицию Г. Хезлита. Хотя право не обуславливает мораль, оно, с точки зрения Л. Игера, в четко определенных случаях должно пытаться подкрепить ее через законодательство. В этом он видит роль права при решении этических проблем. При этом люди, смешивающие право с моралью, могут воспринимать закон как конечное мерило поведения и не допускать его критики.

В дальнейшем мы собираемся последовательно изложить ключевые пункты аргументации Г. Хезлита и Л. Игера и предложить критическую оценку их доводов. В конце мы представим дополнительную аргументацию основного тезиса.

История вопроса

При определении роли права в решении этических проблем примечательны слова А.А. Гусейнова, полагающего, что следует выявить актуальные и злободневные формы сопряжения права и морали в какой-то новой системе координат. «Аналитический, дифференцирующий ход мысли, фиксируемый в автономных теориях морали и права, необходимо должен быть дополнен и продолжен в интеллектуальных усилиях, направленных на их синтез. Такой синтез возможен только в рамках целостного пред-

ставления о человеке и обществе. Чтобы понять, как связаны и взаимодействуют между собой мораль и право, их надо рассмотреть в более широкой философской перспективе», – отмечает А.А. Гусейнов [Артемов 2018].

Если философы права, как правило, постоянно исследовали связи права и морали, старались привести нормы права в соответствие с моральными требованиями и выяснить, что право может почерпнуть из сферы морали, то теоретики этики не думали о том, что они могут почерпнуть из правоведения.

Для того чтобы проанализировать современное состояние влияния права на мораль, рассмотрим специфику формирования норм права. Это необходимо нам для последующей критической оценки дискуссионных положений, выдвигаемых учеными при обосновании роли права при решении этических проблем. Обращение к истокам происхождения права и морали в нашем случае не банальность, а необходимость.

Действующее право и действующие моральные нормы являются результатом долгого исторического развития человеческого общества. Они интенсифицировались как составные части еще не структурированного формального комплекса традиций и обычаев, выраженных в форме мононорм, в которые входила и религия. Право смогло стать светским и независимым от теологии раньше, чем мораль, при этом оно обрело четкий и определенный вид.

В частности, англо-саксонское общее право развивалось на прецедентных судебных решениях. Конкретные судьи признавали (если неявно, то по умолчанию), что правовые нормы и их применение должны быть точными, единообразными и предсказуемыми. Судьи стремились выявлять общие правила, по которым можно классифицировать и решать отдельные дела. Для этого они искали аналогии в собственных ранее принятых решениях и решениях других судов. Так, на основе прецедентов и заключений по аналогии формировался свод неписанных положений общего права. В уважении к прецеденту присутствовала немалая доля рациональности, благодаря чему применение права становилось более четким, единообразным и предсказуемым. Кроме того, элемент рациональности проявлялся и в частных судебных решениях даже в ранние периоды, а впоследствии стал еще более заметным.

Таким образом, общее право строилось и на индукции, и на дедукции: вынося решения по конкретным делам, судьи вырабатывали общие правила, т.е. правила, применявшиеся к похо-

жим случаям. А когда возникал новый случай, они искали уже существующее общее правило, на основании которого было бы правильно и справедливо вынести решение [Хезлит 2019, 73].

В то же время, по сравнению с англо-саксонской прецедентной нормой, главной особенностью романо-германской правовой нормы является ее обобщенный, абстрактный характер. Законодатель формулирует ее обычно как социальную модель поведения, как общий масштаб, границу дозволенного, не прибегая к перечислению частных случаев, вариантов поведения. Даже если поводом для создания нормы права служит отдельный юридический казус, он находит разрешение в обобщенной (абстрактной) формулировке.

Судья романо-германской правовой системы не обязан следовать ранее принятому решению другого суда, за исключением судебной практики Конституционного и (или) Верховного суда (например, в России). Но в этом случае высшие судебные инстанции не вправе создавать своими решениями новые нормы права, а могут лишь толковать ранее закрепленные в нормативно-правовых актах. Получается, что судья, рассматривая юридическое дело, главным образом осуществляет лишь процесс квалификации – строит цепь умозаключений по методу категорического силлогизма, где роль большей посылки играет норма, а меньшей – обстоятельства конкретного случая.

Из этого следует, что несмотря на различия в формировании норм права в англо-саксонской и романо-германской правовых системах, прослеживается общее в их сущности и содержании (следование общим правилам), а различия проявляются в основном в технико-юридическом и иных формальных аспектах.

И отсюда вытекает ответ на возможный вопрос, корректна ли формулировка исходного тезиса, предложенная Г. Хезлитом: юриспруденция разработала такие методы и принципы решения правовых проблем, которые могут также служить руководством при решении этических проблем? Да, действительно, формулировка такого утверждения вполне допустима, но с определенными уточнениями. Уже на первоначальном этапе формирования правовых норм мы отмечаем различия в формальных аспектах права в англо-саксонских и романо-германских правовых традициях. Соответственно, в правовой системе одной страны могут существовать методы и принципы решения правовых проблем, неизвестные другой, о чем свидетельствуют многочисленные

примеры. Соответственно методы и принципы решения правовых проблем при решении этических не универсальны. Универсальным положением является следование общим правилам.

Основные положения концепций, где право является моделью решения этических проблем

Большинство из этических концепций не определяют роль права в решении этических проблем, или, если упоминается право, оно устанавливается в качестве определенных границ в процессе принятия решений. Другие концепции подразумевают роль закона, которая редко указывается явно. Однако право является более важным аспектом этических концепций, чем кажется на первый взгляд. Проанализируем концепции И. Бентама, Г. Хезлита, Л. Игера, где право является моделью решения этических проблем.

Г. Хезлит в обосновании своего тезиса о значении права при решении этических проблем постарался представить «единую теорию» права, морали и правил поведения. По его мнению, правовой подход к анализу взаимодействия права и морали, помимо всего прочего, побуждает признать огромную важность строгого соответствия действий установленным общим правилам [Хезлит 2019, xii]. Свои умозаключения Г. Хезлит при определении роли права и построении системы этики в книге «Основания морали» излагает, опираясь на работы «английских утилитаристов» классического периода (XVIII–XIX вв.), таких как Дэвид Юм [Юм 1996], Адам Смит [Smith 1948; Смит 1997], Иеремия Бентам [Bentham 1988; Бентам 1998], Джон Стюарт Милль [Милль 2013], Генри Сиджвик [Sidgwick 1981]. Л. Игер прямо отмечает интеллектуальное влияние Г. Хезлита на становление своих взглядов: «Это лучшая книга по этике из тех, которую я знаю. Мне кажется, Хезлит далеко не получил того признания, какого он заслуживает за свои достижения в общественно-политических науках. В моей книге нашли отражения мысли Хезлита, но они высказаны другим языком и подкреплены другими фактами» [Л. Игер 2009, 12].

Г. Хезлит отмечает, что многое из лучшего, что написано И. Бентамом, – по сути, разработка идей, впервые ясно выраженных Юмом [Хезлит 2019, viii–ix, 61]. Вместе с тем именно И. Бентам, начиная с XVIII в., играет важнейшую роль в истории правовых идей. Так, он, применяя утилитаризм к вопросам права, приходит к выводу, что права могут быть только конкретными, они должны существовать до тех пор, пока полезны обществу, и

упраздняться в случае их бесполезности, а также, что закон сам по себе – зло, поскольку связан с применением наказания (страдания). Кроме того, при его применении возможны ошибки. Тем не менее закон – зло неизбежное, ибо без него невозможно обеспечить безопасность. При этом И. Бентам высказывает мысль относительно того, что этика нуждается в помощи законодательства, в частности применительно к правилам нравственной обязанности [Bentham 1988]. По его мнению, этика определяет, каким образом «каждый человек может располагать собой (направлять себя), чтобы принять образ действий, наиболее ведущий к его счастью, посредством тех мотивов, которые представляются сами собой» [Бентам 1998, 180], право в свою очередь через законодательство «научает, каким образом масса людей, составляющих общество, может быть расположена и (направлена) принять такой образ действий, который в целом наиболее ведет к счастью целого общества, посредством мотивов, которые прилагаются законодателем» [Бентам 1998, 180].

В основе утилитаризма И. Бентама лежит «принцип пользы», согласно которому действия людей, их отношения должны получать моральную оценку по приносимой ими пользе. Критерием морали выступает «достижение пользы, выгоды, удовольствия, добра и счастья».

При этом также Бентам уделял внимание и вопросам эффективности применения права. Он считал, что законы должны быть известны каждому адресату (это достигается, прежде всего тем, что все правовые нормы являются писанными), они должны быть просты настолько, чтобы каждый мог пользоваться ими, не прибегая к постороннему толкованию [Bentham 1988]. Разработанные им принципы кодификации законодательства использовались во многих странах, например, во Франции, Германии, Греции, Индии, Австралии, Канаде и др.

Сложно переоценить вклад, который внес Бентам в развитие идеи о роли права в решении этических проблем. Влияние Бентама было огромно, но проявлялось опосредовано, например, через реализацию системы идей Джона Остина. Эта разновидность утилитаризма получила название «утилитаризм правил» (rule-utilitarianism).

Моральные правила непрерывно вырабатываются и преобразовываются, в том числе и под влиянием права. В этике необходимо руководствоваться полезностью общих правил, а не предположи-

тельными последствиями отдельных действий, рассматриваемых изолированно друг от друга. Г. Хезлит считает, что этика здравого смысла всегда молчаливо признавала необходимость соблюдения общих правил. Кроме того, она требовала сводить исключения к минимуму – даже если сами по себе они безвредны – по той причине, что исключения, будучи однажды допущены, имеют свойство расширяться и размножаться. На этом принципе основан весь социальный кодекс, регулирующий время, место и обстоятельства общественного взаимодействия [Хезлит 2019, 194].

В этом контексте Г. Хезлит отмечает важность прецедента. По его мнению, в этике прецедент имеет как минимум такое же значение, как и в праве [Хезлит 2019, 194]. Из этого положения следует, что правила должны меняться медленно, по отдельности, после тщательного размышления. Ранее мы определили особенности формирования норм права в англо-саксонской и романо-германской правовых системах. Следует отметить, что в качестве аргументации важности прецедента Г. Хезлит использует традиции общего права. Например, судебная практика в Англии не только применяет, но и создает нормы права. Правила, содержащиеся в судебных решениях, должны применяться и в дальнейшем, иначе будет нарушена стабильность общего права и поставлено под угрозу само его существования [Давид, Жоффре-Спинози 2009].

Обязанность придерживаться правил, закрепленных в судебных решениях, уважать судебные прецеденты вполне логична для права, созданного судебной практикой [Гук 2003]. При этом, как отмечают Р. Давид и К. Жоффре-Спинози, наметилась тенденция, что обязательные прецеденты создают только решения, исходящие от высоких судов, т.е. Верховного суда и Палаты лордов. Решения других судов и квазисудебных органов могут служить убеждающим, но не обязательным прецедентом [Давид, Жоффре-Спинози 2009, 283]. Интерпретируя эти положения, поясним, что Г. Хезлит вел речь именно об обязательном прецеденте.

По мнению Г. Хезлита при выработке выполнимых и приемлемых моральных правил, любую ситуацию необходимо рассматривать с трех позиций: субъекта действия, объекта действия и беспристрастного наблюдателя [Хезлит 2019, 115]. Обычно мораль индивида учитывает все три позиции, поскольку в процессе накопления опыта и знания все действия рассматривались и оценивались во всех трех аспектах. В большинстве случаев

моральные конфликты возникают из-за того, что одна или обе стороны рассматривают ситуацию только в одном аспекте.

Проверим, действует ли эта формула. Из апелляционного определения по уголовному делу в отношении *T.* следует, что судьей *C.* допущено существенное нарушение уголовно-процессуального закона и решений Пленума Верховного суда. Это явилось основанием для отмены обвинительного приговора по уголовному делу с направлением дела на новое судебное разбирательство. Судья *C.* пояснила, что умышленно допустила нарушения, поскольку ее внутреннее убеждение говорило, что *T.* виновен, а доказательства, собранные в ходе следствия, не являлись убедительными. С позиции закона основывать вынесение обвинительного приговора на этих доказательствах она не могла. В то же время, с моральной точки зрения, она посчитала, что *T.* заслуживает наказание. Для вынесения обвинительного приговора она допустила фальсификацию и обман. В конечном итоге судья *C.* сама преступила закон.

Итак, нарушение закона выразилось в том, что содержание оглашенного судьей *C.* текста приговора в отношении *T.* не соответствовало собранным доказательствам.

Такое значительное расхождение суд апелляционной инстанции расценил как неустранимое существенное нарушение уголовно-процессуального закона и постановлений Пленума Верховного суда, которое повлияло или могло повлиять на вынесение законного и обоснованного судебного решения.

Представим судью *C.* в качестве субъекта действия. Исходя из этого положения налицо моральные ошибки – она допустила совершение процессуального нарушения с внутренним убеждением возможности такого действия. При этом объект, лицо *T.*, в отношении которого вынесен приговор, сочтет такое действие абсолютно непозволительным. Стороннее лицо, беспристрастный наблюдатель, тоже сочтет, что подобный принцип действия будет невыгоден для общества. Так, в частном определении, вынесенном в адрес судьи *C.*, не только обращено внимание на указанное нарушение уголовно-процессуального закона, но и сделан вывод о том, что подобные факты недопустимы в судебной практике, поскольку подрывают авторитет судебной власти, доверие граждан к судьям как носителям судебной власти и к правосудию в целом. Кроме того, в судебном заседании Дисциплинарной коллегии нашли свое подтверждение и другие нарушения уголовно-процессуального законодательства. Ранее судьей *C.* допускались нарушения, свя-

занные с вопросами обращения приговоров к исполнению в отношении других осужденных.

Теперь в качестве субъекта рассмотрим Дисциплинарную коллегия. Дисциплинарная коллегия отметила, что допущенное судьей С. нарушение по своему характеру является виновным и существенным. Оно не может рассматриваться как ошибка в толковании и применении норм права, т.е. как судебная ошибка. Нарушения, допущенные судьей С., носят очевидный характер, они повлекли искажение принципов уголовного судопроизводства, грубое нарушение прав участников процесса, что свидетельствует о невозможности продолжения осуществления судьей своих полномочий. При разрешении вопроса о виде дисциплинарного взыскания квалификационной коллегией судей учтены обстоятельства совершения проступка, его тяжесть, данные о личности и семейном положении С., ее профессиональные качества и стаж работы в должности судьи. Решение о привлечении С. к дисциплинарной ответственности в виде досрочного прекращения полномочий судьи вынесено квалификационной коллегией в правомочном составе, тайным голосованием, большинством голосов.

В этом случае квалификационные коллегии судей не принимают на себя функцию осуществления правосудия, т.к. они проверяют только справедливость доводов, изложенных в заявлении о совершении судьей дисциплинарного проступка. Можно считать, что они дают моральную оценку действиям судьи.

Сторонним наблюдателем в этом случае может быть каждый из нас, беспристрастный и незаинтересованный член общества, который сочтет такое действие деструктивным. Сохранить объективность в этом процессе можно лишь при одном условии, если поставить себя на месте каждого человека, затронутого конкретным правилом.

При оценке допустимости доказательств по уголовному делу и назначении наказания важная роль отводится правосознанию судьи. Эта сфера человеческой деятельности, носящая оценочный характер и не поддающаяся конкретизации, приобретает существенное значение. Здесь и правильное представление суда о праве, наличие и содержание соответствующих уголовно-правовых предписаний, практика их применения и т.д. Одна из главных причин допускаемых ошибок при назначении наказания – это дефекты индивидуального профессионального правосознания судьи и его моральных устоев.

На основании этого примера мы видим, что формула, предложенная Хезлитом, будет действовать, если изначально верны моральные установки. На самом деле определить или выработать нравственные правила можно одним способом: принять во внимание последствия действий по этим правилам и оценить желательность или нежелательность этих последствий.

В свою очередь Л. Игер при определении роли права в решении этических проблем концентрируется на положениях, раскрывающих влияние закона на мораль, оставляя без внимания категорию «судебный прецедент». При этом законы, по его мнению, можно оценивать с точки зрения морали, но правомочие давать им оценку и соответственно создавать или изменять законы принадлежит в первую очередь законодателям и составителям конституции, а не судьям в их повседневной работе. Далее Л. Игер дает пояснение: «Мы не впадаем в противоречие, если скажем, что обычная мораль призывает судей не забывать о функции закона и о своих профессиональных обязанностях и потому воздерживаться от применения в каждом конечном случае своих собственных моральных понятий при наличии ясного действующего закона. По общему предписанию морали, от судей требуется большая скромность и самоограничение» [Игер 2009, 393]. В отличие от Г. Хезлита, он отрицает роль судей как свободных морализаторов в создании общих правил, фиксируемых в судебных прецедентах, но отмечает роль законов в решении этических проблем.

Л. Игер предостерегает от мысли бездумного использования закона как способа разрешения этических проблем. По его мнению, в большинстве случаев применения несовершенных законов судьями или другими участниками правоотношений, они должны соотносить с ним свои действия, одновременно работая над тем, чтобы внести в него изменения в установленном процедурном порядке. Судьям следует ограничивать себя из уважения к своей должности и к праву, цель которого – помогать защищать людей от произвола и обмана и совершенствовать предсказуемость, координацию и сотрудничество в человеческих делах. Это не значит, что применение какого угодно закона, являющегося формально, юридически действительным, – главная добродетель судьи. В исключительных случаях долг судьи как человека может одержать верх над его более узким профессиональным долгом применять закон в той форме, в какой он существует [Игер 2009, 393]. Таким образом, право обеспечивается принуждением со

стороны государства; и необходимо скорее связывать его применение относительно ясными общими правилами, чем позволять судьям обращаться к нему и приспособливать его к собственным понятиям о морали.

Право служит для основательного подкрепления морали в случаях, сравнительно четко определенных. Однако право призвано не только подкреплять этические принципы. В некоторых случаях оно подкрепляет обычаи или даже вводит несколько произвольные нормы, как, например, в правилах дорожного движения и законах передачи собственности. В подобных случаях, по мнению Л. Игера, цель права – совершенствовать способность людей предсказывать поведение друг друга, устранять недоразумения, ограничивать действия, идущие наперекор целям других, и в целом совершенствовать координирование [Игер 2009, 354].

Критика основных положений концепций, где право является моделью решения этических проблем

Мы проанализировали аргументы И. Бентама, Г. Хезлита и Л. Игера в обосновании роли права в решение этических проблем. Многие доводы могут показаться простыми, интуитивно понятными с точки зрения философии, но что важно – их можно логически объяснить и защитить с точки зрения юриспруденции и экономики.

Сразу следует отметить, что аргументация предложенного тезиса в концепциях указанных мыслителей отличается фрагментарностью и непоследовательностью изложения.

И. Бентам акцентировал внимание только на том, что право (законодательство) должно заимствовать из морали в частности принцип полезности. Главной ошибкой И. Бентама, по мнению Г. Хезлита, является то, что Бентам совершенно не думал о величайшем уроке, который этическая теория должна усвоить от юриспруденции и философии права, – о важности и необходимости общих правил [Хезлит 2019, 74].

В свою очередь, при построении аргументации Г. Хезлит использует категорию «судебный прецедент», а не категорию «закон». И это один из слабых пунктов его аргументации. Возникает закономерный вопрос, а возможно ли применить тезис Г. Хезлита о важности прецедента для этической системы в рамках других правовых систем? Например, в романо-германской правовой системе по общему правилу судебный прецедент не относят к

основным источникам права. При этом роль, которую играет судебная практика в разных странах, отличается элементами самого разнообразного характера. Соответственно, тезис Г. Хезлита относительно прецедента, безусловно, действует в англо-саксонской правовой системе. В романо-германской правовой системе в свою очередь это положение выражается в аналогии права и аналогии закона. Судебные прецеденты и законы, насколько это возможно, не должны допускать произвольного истолкования. Решения судов должны быть достаточно предсказуемы. То же самое относится и к этическим законам. Таким образом, с некоторыми уточнениями мы можем признать, что да, действительно, прецедент имеет важное значения для этической системы в традиции общего права.

Этот пробел стремится восполнить Л. Игер и уделяет должное внимание анализу влияния закона на моральные правила. Он считает, что многие законы согласуются с этическими предписаниями, которые мы в любом случае выполняем. Индивиды, по мнению Л. Игера, выигрывают от того, что другие законопослушны, и понимают, что делать исключение в свою пользу за счет других было бы морально неправильно. Те, кто ведет себя иначе, подвергаются наказаниям. При самозащите применяется сила против преступников, пренебрегающих той частью морального кодекса, которая подкреплена законом [Игер 2019, 349]. При этом Л. Игер в обосновании своих правовых доводов постоянно обращается к утверждениям Х. Аркеса [Arkes 1986]. В этой связи в качестве дополнительного аргумента основного тезиса приведем мнение Х. Аркеса. Он считает, что правовые принципы и методы, возможно использовать для нравственного воспитания [Arkes 1986, 14].

В целом и у Г. Хезлита, и у Л. Игера с точки зрения философии права прослеживается отсутствие ясности аргументации основного тезиса, но не стиля.

М. Лебар, профессор философии, работающий в области моральной, социальной и политической философии, довольно резко критикует «Основания морали» Г. Хезлита в целом. По его мнению, Г. Хезлиту не следовало вторгаться в философский дискурс об основаниях морали, а следовало остаться в сфере права. Отчасти М. Лебар объясняет это тем, что он является приверженцем консеквенциализма, который не может объяснить, какие практические причины можно считать необходимыми. Также он

полагает, что в то время, когда вышла работа Г. Хезлита, существовало много более философские аргументированных работ, объясняющих природу утилитарных правил [LeBar 2012].

И здесь прослеживается следующая интересная тенденция в критике взглядов Г. Хезлита и Л. Игера, отмечаемая профессором философии Р. Лонгом: «Подобно враждебным родственникам на семейном барбекю, экономисты и философы-моралисты часто любят притворяться, что не имеют ничего общего друг с другом. Экономисты изображают из себя нейтральных по отношению к ценностям ученых, которым не нужна воздушно-сказочная моральная теория, тем не менее регулярно выдают рецепты и советы, требующие этического анализа. Философы также считают, что имеют более высокие проблемы, чем вульгарная экономика; но, проводя свои этические и политические теоретизирования в невежестве экономических принципов, они не могут избежать рекомендации политике, которая была бы неосуществимой или катастрофической на практике» [Long 2001]. Получается, что оценка критиками аргументации Г. Хезлита и Л. Игера напрямую зависит от области знания, через линзу которого они лорнируют их взгляды. Философы крайне резко высказываются относительно обоснования этических взглядов Г. Хезлита и Л. Игера, в то время как экономисты поют панегирик их трудам.

Профессор экономики и философии П. Бёттке сравнивает Г. Хезлита с Ф. Бастианом [Бастиан 2006], который проводит анализ использования закона, подвергая острой критике демократические, а особенно социалистические философские учения, определяющие роль закона. П. Бёттке считает, что аргументы Г. Хезлита не идентичны мнениям современных ему философов-моралистов, однако имеют много общего и прекрасно дополняют друг друга. Далее П. Бёттке утверждает, что Л. Игер в книге «Этика как общественная наука» начинает с того места, на котором останавливается Г. Хезлит, и приводит аргумент «правил утилитаризма» в контексте современной социальной философии. По его мнению, энтимемы Л. Игера убедительны [Boettke 1998].

Философ Д. Каллахан отмечает, что Л. Игер не пытается создать правовую систему, которая будучи поставлена перед этической дилеммой, определит правильный курс действий. Скорее он предлагает отличительный подход к этическим проблемам, представляющий собой новый нестандартный взгляд [Callahan 2002]. И в этом мы видим достоинство аргументации Л. Игера. И он, и

Г. Хезлита позволяют по-новому увидеть и оценить полемические проблемы в философии права, экономике.

Еще один важный момент состоит в том, что не следует переоценивать роль права при решении этических проблем. Р. Эпстейн предостерегает от бездумного обращения к праву – «коллективной силе» – с целью принудительно обеспечить всякое поведение, считающееся желательным. Принуждение, если отводить ему слишком большую роль, будет вытеснять неформальные санкции и сужать сферу высокоценимых личных добродетелей. Социальная система создается не только правом, но и общественными нормами одобрения и неодобрения [Epstein 1995, 326]. Применение принципов и методов права при решении этических проблем должно быть взвешенным и обдуманым.

В качестве дополнительного довода для заполнения пробела в аргументации Г. Хезлита и Л. Игера в обоснование рассматриваемого тезиса следует предложить рассмотреть институт согласительных процедур. Согласительные процедуры, используемые при разрешении правовых споров, могут послужить моделью для решения этических проблем, в основе которых лежит конфликт интересов.

Согласительная процедура – зонтичный термин, охватывающий все виды посредничества и содействия в альтернативном урегулировании споров (конфликтов), к которым относят переговоры, медиацию [Егорова 2015, 131], третейский суд.

Существенное различие между медиацией и другими видами посредничества заключается в том, что посредники часто обладают экспертными знаниями в области, являющейся предметом спора. В некоторых видах споров посредник обязан предоставлять правовую информацию. Это помогает заключать сторонам любое соглашение в соответствии с нормативными рамками, регулирующими предмет спора, поэтому согласительная процедура может включать в себя консультативный аспект. В процедуре же медиации посредник-медиатор не имеет консультативных функций. Вместо этого, медиатор стремится помочь сторонам выработать общее понимание конфликта и действовать в направлении урегулирования спора.

Согласительные процедуры обосновано могут применяться и в системе общего права, и романо-германской правовой системе, начиная от конфликтов в местных сообществах и заканчивая сложными многосторонними конфликтами в коммерческой и публичной сфере.

Заключение

Тезис, выдвинутый Г. Хезлитом, вполне состоятелен. Несмотря на то, что с момента выхода книги Г. Хезлита прошло более сорока лет, многие положения его этической системы создают новый дискурс, но, конечно, с определенной долей условности.

Нами проанализированы отдельные положения этических концепций И. Бентама, Г. Хезлита, Л. Игера, используемые ими при аргументации основного тезиса статьи.

В качестве аргументов тезиса «юриспруденция разработала такие методы и принципы решения правовых проблем, которые могут также служить руководством при решении этических проблем» обозначим:

1. Правила морали, также как и правовые нормы должны быть общими, четкими, единообразными, систематическими, предсказуемыми и равными в применении. Моральные правила не описывают, а предписывают. Моральные суждения, или высказывания, непременно связаны с фактами, но сами по себе являются не чисто фактическими, а выражающими ценность.

2. Значимость прецедента для морали. Положения общего права, особенности его формирования и развития наглядно демонстрируют, что соблюдение установленных общих правил в долгосрочной перспективе обеспечивают наибольшее сотрудничество между людьми и их благополучие. Даже самое несовершенное этическое правило лучше никакого. Это дает взаимную уверенность в том, что каждый в повседневной жизни будет вести себя предсказуемым образом.

3. При выработке моральных правил действует формула, предложенная Г. Хезлитом. Индивидуум не желает агрессии против себя, поэтому он заинтересован в том, чтобы неагрессивность стала не только правовой, но и моральной нормой. Следовательно, будучи последовательным, он со своей стороны обязуется соблюдать данную норму.

4. Многие законы согласуются с этическими предписаниями. При этом стирание различия между правом и моралью может способствовать убеждению, что то, чем должен быть закон, и есть закон, а считающийся законом, но морально дурной закон – в действительности не закон. Отличительные черты закона, введенного и принудительно применяемого государством, становятся неясными. Люди, смешивающие право с моралью, могут воспринимать закон как конечное мерило поведения и не допускать

его критики. Стирание различия, о котором идет речь, отражает отчасти этатистскую позицию: законы государства с необходимостью должны провозглашать нормы морали или, по крайней мере, быть совместимыми с моралью [Игер 2019, 387].

5. Согласительные процедуры: переговоры, медиацию, третейский суд, – возможно использовать в качестве моделей разрешения этических проблем.

Сформулированный Г. Хезлитом тезис и отдельные положения его этической системы позволяют в перспективе рассмотреть систему или парадигму, в которой взгляды на реальность, знания, человеческую природу, ценности и общество составят единое целое. Конечно, парадигма будет расти и развиваться по мере того, как ученые будут заниматься, подвергать сомнению, критиковать, интерпретировать и распространять свои идеи.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Артемов 2018 – *Артемов В.М.* Нравственность и право: этико-философское осмысление и практика сближения // Вопросы философии. 2018. № 3. С. 207–210.

Бастия 2006 – *Бастия Ф.* Грабеж по закону. – М.: Социум, 2006.

Бентам 1998 – *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. – М.: РОССПЭН, 1998.

Гук 2003 – *Гук П.А.* Судебный прецедент как источник права. Пенза, 2003.

Давид, Жоффре-Спинози 2009 – *Давид Р., Жоффре-Спинози К.* Основные правовые системы современности. – М.: Международные отношения, 2009.

Егорова 2015 – *Егорова Т.З.* Медиация в российских условиях // Вестник Удмуртского университета. Серия «Экономика и право». 2015. № 6. 130–134.

Игер 2019 – *Игер Л.* Этика как общественная наука: моральная философия общественного сотрудничества. М.: Мысль; Социум, 2019.

Милль 2013 – *Милль Дж.С.* Утилитаризм. – Ростов-на-Дону: Донской издательский дом, 2013.

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

Хезлит 2019 – *Хезлит Г.* Основания морали. – М.: Мысль, 2019.

Юм 1996 – *Юм Д.* Исследование о принципах морали // Юм Д. Соч. В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1996.

Arkes 1986 – *Arkes H.* First Things: An Inquiry into the First Principles of Morals and Justice. – New York: Princeton University Press, 1986.

Bentham 1988 – *Bentham J.* The Principles of Morals and Legislation. – New York: Prometheus Books, 1988.

Boettke 1998 – *Boettke P.* Controversy: Is Economics a Moral Science?: A Response to Ricardo E. Crespo // *Journal of Markets and Morality*. 1998. Vol. 1. No. 2. P. 212–219.

Callahan 2002 – *Callahan G.* Book Review: Ethics as Social Science: The Moral Philosophy of Social Cooperation // *Foundation for Economic Education. Articles*. November 1, 2002. – URL: <https://fee.org/articles/book-review-ethics-as-social-science-the-moral-philosophy-of-social-cooperation/>

Epstein 1995 – *Epstein R.* Simple Rules for a Complex World. – Cambridge: Harvard University Press, 1995.

LeBar – (2012) *LeBar M.* Discussion: Question to the Non-Ideal Theorists of Justice – What Do You Think of Henry Hazlitt? // *Bleeding Heart Libertarians*. March 7, 2012. – URL: <https://bleedingheartlibertarians.com/2012/03/question-to-the-non-ideal-theorists-of-justice-what-do-you-think-of-henry-hazlitt/>

Long 2001 – *Long R.* Book Review: “Ethics as Social Science: The Moral Philosophy of Social Cooperation” by Leland B. Yeager. Cheltenham, UK and Northampton, Mass.: Edward Elgar // *The Quarterly Journal of Austrian Economics*. 2001. Vol. 6. No. 1. P. 89–98.

Sidgwick 1981 – *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. – Indianapolis: Hackett Publishing, 1981.

Smith 1948 – *Smith A.* Moral and Political Philosophy. – New York: Hafner Publishing, 1948.

REFERENCES

Arkes H. (1986) *First Things: An Inquiry into the First Principles of Morals and Justice*. New York: Princeton University Press.

Artemov V.M. (2018) Morality and Law: Ethical-Philosophical Reflection and Practice of Convergence. *Voprosy filosofii*. 2018. No. 3, pp. 207–210. (in Russian).

Bastia F. (2006) *Robbery by Law*. Moscow: Sotsium (Russian translation).

Bentham J. (1988) *The Principles of Morals and Legislation*. New York: Prometheus Books (Russian translation: Moscow: ROSSPEN, 1998).

Boettke P. (1998) Controversy: Is Economics a Moral Science?: A Response to Ricardo E. Crespo. *Journal of Markets and Morality*. Vol. 1, no. 2, pp. 212–219.

Callahan G. (2002) Book Review: Ethics as Social Science: The Moral Philosophy of Social Cooperation. *Foundation for Economic Education. Articles*. Retrieved from <https://fee.org/articles/book-review-ethics-as-social-science-the-moral-philosophy-of-social-cooperation/>

David R., Jauffret-Spinozi C. (1992) *Les grands systèmes de droit contemporains* (Russian translation: Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2009).

Egorova T.Z. (2015) Mediation under Russian Conditions. *Bulletin of the Udmurt University. Series of Economics and Law*. 2015. No. 6, pp. 130–134 (in Russian).

Epstein R. (1995) *Simple Rules for a Complex World*. Cambridge: Harvard University Press.

Guk P.A. (2003) *The Judicial Precedent as the Source of Law*. Penza (in Russian).

Hazlitt H. (1964) *The Foundations of Morality*. (Russian translation: Moscow: Mysl', 2019).

Hume D. (1751) *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Russian translation in: Hume D. *Collected Works in 2 Volumes*. Vol. 2. Moscow: Mysl', 1996).

LeBar M. (2012) Discussion: Question to the Non-Ideal Theorists of Justice – What Do You Think of Henry Hazlitt? *Bleeding Heart Libertarians*. Retrieved from <https://bleedingheartlibertarians.com/2012/03/question-to-the-non-ideal-theorists-of-justice-what-do-you-think-of-henry-hazlitt/>

Long R. (2001) Book Review: “Ethics as Social Science: The Moral Philosophy of Social Cooperation” by Leland B. Yeager. Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2001. *The Quarterly Journal of Austrian Economics*. Vol. 6., no. 1, pp. 89–98.

Mill J.S. (1863) *Utilitarianism* (Russian translation: Rostov-on-Don: Donskoy izdatel'skiy dom, 2013).

Sidgwick H. (1981) *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing.

Smith A. (1948) *Moral and Political philosophy*. New York: Hafner Publishing.

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

Yeager L. (2000) *Ethics as Social Science: The Moral Philosophy of Social Cooperation* (Russian translation: Moscow: Mysl'; Sotsium, 2019).



**ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ.
В ПОИСКАХ ИСТИНЫ**



**Разум vs Постправда:
онтология, аксиология, геополитика**



*Круглый стол. Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова,
21 ноября 2018 г.*

**Российско-украинская инициатива
«Philosophy in reality»**

**“Philosophy in Reality”
Russian-Ukrainian Initiative**

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-97-100

Материал конференции

Conference proceeding

Со времен своего зарождения на площадях и в собраниях Древней Греции философия балансирует между неосязаемыми пространствами трансцендентного и актуальнейшими вызовами повседневности. Для философа его сближение с властью чаще всего связано с попыткой реализации на практике некоторых общих идей, в которой власть выступает в качестве активного начала, помогающего их реализации. Это связано с двойственным характером философии, выступающей, с одной стороны, в качестве стабилизирующего начала культуры, а с другой – в качестве силы, способной разрушать систему ценностей, как это произошло в судьбе Сократа. Общество и власть всегда нуждались в философской мысли, но при этом опасались неограниченной свободы философского дискурса. Поэтому прямые попытки философов вмешиваться в политику – например, путем материального воплощения идеального государства Платоном – имели как минимум печальный результат, по сути превращая философов в идеологов и вынуждая их служить этой власти. Подчинение философской мысли политическим задачам неизбежно превращает ее в политтехнологию, стратегическое планирование, идеологию – во что

угодно, но уже не философию. В современном мире дистанция между фундаментальным философским исследованием и злободневной дискуссией в социальных сетях или на ток-шоу непрерывно увеличивается. Это негативно сказывается и на актуальности философских обобщений, и на уровне общественного обсуждения актуальных проблем. При этом кризис универсальных ценностей и норм рациональности, феномен «постправды», столкновение различных сценариев глобализации, расцвет политического популизма и множество других не менее ярких проблем нашей эпохи представляются достаточной причиной для того, чтобы задаться и вопросом о возможностях классического философского инструментария в столь неклассическую эпоху, и о мере его использования современным обществом.

Российско-украинская инициатива «Philosophy in reality» призвана артикулировать наиболее острые и актуальные угрозы глобального настоящего, оценить существующие ответы на них и при необходимости предложить альтернативы. Философский инструментарий представляется авторам инициативы фундаментальным («последним») оплотом разума универсальных ценностей, сформировавшего современную цивилизацию, и именно обсуждение реальных вызовов и угроз философским сообществом должно стать альтернативой некритическому следованию существующим социальным сценариям.

Российско-украинский формат инициативы позволяет ее участникам сосредоточиться на экзистенциально значимом для наших стран измерении глобальных вызовов, определяющих очень непростые отношения наших стран. Особенный статус философского подхода к зашедшему в тупик многолетнему конфликту состоит в принципиальном отказе от окончательных вердиктов и ярлыков, которые неоднократно выносились и прикреплялись ранее, но при этом лишь усугубляли проблему. В рамках инициативы предполагается на основе всестороннего анализа существующего положения дел осуществить философское уточнение контекста и сути происходящих процессов и предложить оптимальные сценарии преодоления накопившегося негатива. При этом в отличие от политологического, и тем более политического дискурса, участники инициативы не

рассматривают результаты своей работы в качестве готовой дорожной карты. Важным является формирование дискуссионной атмосферы, обсуждение даже наиболее сложных проблемных ситуаций, предложение «социальных набросков» желательного будущего.

Инициатива направлена на утверждение принципов и норм рациональности просвещенческого типа, а также базирующихся на ней ценностей, прав и свобод, призвана способствовать сохранению культурной идентичности и интенсификации межкультурного диалога.

Основные формы деятельности:

1. Формирование дискуссионной площадки для уточнения и обсуждения актуальной проблематики (проведение круглых столов, образовательных мероприятий, презентаций и т.д.).

2. Философский анализ наиболее актуальных угроз и рисков, связанных с кризисом классических критериев рациональности, ситуацией «постправды», разрушением представлений об универсальной истории, науке, прогрессе в угоду политическим и экономическим интересам, а также с идеологическими воздействиями и трансформациями в области культурной онтологии.

3. Публикация результирующих документов, результатов исследований, рекомендаций, статей, рецензий и т.д. на страницах журнала «Философские науки» в рубрике, посвященной инициативе.

4. Уточнение сценариев благоприятного преодоления важнейших (экзистенциальных) негативных вызовов современности, способствующих преодолению существующей межкультурной розни и направленных на комплементарное продвижение в глобальном сообществе.

5. Создание и публикация интеллектуальной продукции в рамках инициативы (монографий, учебников, аналитических обзоров и т.д.).

Мы надеемся, что главным результатом деятельности в рамках инициативы станет более глубокое понимание процессов глобального мира, адаптация классического философского инструментария в условиях нового этапа цивилизационного развития. С практической точки зрения речь может идти о выработке такого

пути национального развития России и Украины, который основывается не на конфронтации или изоляционизме, а на культурном взаимодействии в совместном глобальном продвижении.

Сегодняшняя публикация в журнале «Философские науки» отражает содержание центральных выступлений первого мероприятия в рамках инициативы «Philosophy in reality» – круглого стола, состоявшегося 21 ноября 2018 г. в Московском государственном университете и организованного философским факультетом МГУ и Украинским институтом стратегий глобального развития и адаптации при участии Евразийского коммуникационного центра.

*В.В. МИРОНОВ,
декан философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова,
член-корреспондент РАН,
доктор философских наук, профессор*

**Основные тезисы Круглого стола
«Разум vs Постправда:
онтология, аксиология, геополитика»**

**The Main Proceedings of the Round Table on
“Reason vs Post-Truth:
Ontology, Axiology, Geopolitics”**

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-101-109

Conference proceedings

Материалы конференции

По инициативе философов и ученых из России и Украины 21 ноября 2018 г. в Московском государственному университете имени М.В. Ломоносова состоялся международный круглый стол «Разум vs Постправда: онтология, аксиология, геополитика».

Журнал «Философские науки» в настоящем номере публикует краткий обзор круглого стола и авторские статьи некоторых его участников, подготовленные специально для журнала на основе материалов выступлений на круглом столе.

В.В. МИРОНОВ (МГУ им. Ломоносова, чл.-корр. РАН, док. филос. наук, проф.)

Круглый стол «Разум vs Постправда: онтология, аксиология, геополитика» – важное мероприятие, инициаторами которого выступили российские и украинские ученые. В последние годы наши контакты с Украиной, с украинскими философами были столь интенсивны, что дело дошло до разработки и запуска совместных образовательных программ. Затем ситуация изменилась. Надеюсь, что наша инициатива будет иметь продолжение, что будет сформирован постоянный регламент, позволяющий обсуждать острые вопросы, стоящие на повестке дня, и контакты представителей научных сообществ России и Украины принесут позитивные плоды.

*Подробнее см. статью
«Российско-украинская инициатива Philosophy in reality»,
стр. 97*

К.Х. МОМДЖЯН (МГУ им. Ломоносова, док. филос. наук, проф.)

Хочу сделать терминологическое уточнение. «Истина» – это понятие рефлексивного сознания, познающего мир в логике его собственного существования. «Правда» – понятие валлоативного ценностного сознания, которое не познает, а осознает мир, соотнося его с потребностями людей. Правда связана с убежденностью человека в том, что избранные им конечные цели существования являются объективно значимыми, полезными и рекомендованными для всех.

Истина и правда – вещи очень разные и смешивать их ни в коем случае нельзя. Фундаментальное различие связано с тем, что истина может быть верифицирована и отличена от заблуждения. Ценностные убеждения также могут быть общезначимыми, но они не подлежат верификации: каждый имеет право на жизненную правду.

Впрочем, со времен Юма и Канта в понимании правды мало что изменилось. Проблемы возникают с истиной. В философии XX в. истина подвергается массовой атаке, цель которой – поставить под сомнение существование института объективной истины. Нападение на истину неслучайно – это реакция на просвещенческую абсолютизацию истины, которую можно назвать когнитивным империализмом. С ним нужно сражаться, но нельзя выкорчевать истину: поиск истины – вопрос адаптации человечества и это слишком важная вещь, чтобы позволить философствующим литераторам на нее покушаться. Мы находимся под шквалом критики антисциентистов в философии, которые отрицают значимость философской традиции. Это недопустимо.

*Подробнее см. статью
«Об истине и правде»,
стр. 110*

А.В. БЕЛОКОБЫЛЬСКИЙ (Украинский институт стратегий глобального развития и адаптации, док. филос. наук, проф.)

Для того чтобы правильно понять, что значит для нас ситуация «постправды», необходимо поднять тему культурной идеологии. Наука, опирающаяся на веру в наличие универсального разума, является доминирующей вплоть до сегодняшнего дня формой идеологии, определяющей «онтологию» – природу объектов,

«существующих» лишь на уровне идей, но при этом обозначающих форму бытия того, что человек воспринимает в качестве материального мира.

Феномен постправды, проявляющийся в самых различных сферах культурного бытия, является симптомом кризиса идеологии универсального разума – своеобразной культурной идеологии эпохи Просвещения. Эта идеология не только закрепила за наукой высочайший цивилизационный статус, но и легитимировала абсолютно новую структуру социальной реальности, институтов и практик. Речь в первую очередь идет об универсалистской картине мира и всеобщей истории, об общечеловеческих ценностях, нормах, правах и свободах, таких цивилизационных атрибутах, как технологический и экономический прогресс. Кризис культурной идеологии универсального разума, проявляющийся в феномене «постправды», говорит о том, что все эти структуры, точнее весь этот мир, сегодня находятся под ударом.

*Подробнее см. статью
«Кризис идеологии универсального разума
как вызов социальной структуре модерна»,
стр. 124*

А.П. КОЗЫРЕВ (МГУ им. Ломоносова, канд. филос. наук)

Имеем ли мы дело с кризисом или крушением этого универсального разума? Институты, которыми сегодня пользуется культура, – это институты осевого времени, это институты, которые были сформированы на протяжении 2700 лет европейской цивилизации, начиная с Гомера.

Мы находимся в Университете. Разве университеты рухнули во всем мире? Разве нет университетского образования как такового? Перестают поступать в университет? Да, сейчас говорят о ценности других вещей кроме образования, но все равно ведь университеты переполнены везде – и в Европе, и в России, и в Китае. Если мы возьмем культуру, ведь не все сводится к философии, есть другие институты: музеи, театры, опера, исполнительское искусство, спорт, – это приобретает планетарный характер, являясь в то же время инструментами европейской цивилизации. Причем эта цивилизация совершенно спокойно мигрирует по всему миру, и ее носителями становятся японцы, которые в начале XX в. выучились читать по-гречески и по латыни, ста-

ли переводить классические памятники. Десять лет назад мы были в Киевском университете на конференции, приуроченной к 110-летию В.Ф. Асмуса, выпускника этого Университета. Сегодня Украина переводит Хайдеггера, Канта, Гуссерля на украинский, но опять-таки это все та же культура ключевых мировых философских текстов, которые надо перевести, «перетолмачить» на свой собственный язык.

«Европа – там, где Гомера читают по-древнегречески», – говорит Юрий Анатольевич Шичалин. Если это происходит в Токио, в Японии, значит Европа оказывается там. Заметьте, с VII в. не возникала ни одна мировая религия. Мы перетасовываем сегодня существующие три мировые религии, говоря о том, в кризисе они или нет, ушли они, умерли, или наступила эпоха постсекулярности, возвращения религиозного. Ничего удивительного тут нет, очень часто в истории религии так бывает: близкие друг другу деноминации конфликтуют гораздо больше, чем отдаленные чужаки. Мы можем воевать с православными грузинами, но прекрасно общаться с тибетскими буддистами. Удаленное состояние менее конфликтное, чем близкое. Это опять-таки закон, который существует в истории религии, и тут не о чем спорить. Поэтому, вообще-то говоря, мы сегодня существуем в том же самом пространстве культуры Европы. Америка – это тоже европейская культура, это тоже универсальный разум. Но просто бой идет, как говорил Вячеслав Иванович Иванов, «за тело героя». Украина сегодня несколько запоздало вздумала примыкать к той Европе, которая перестает быть Европой. Я не говорю, что Россия становится Европой, может быть, Китай, может быть, Япония... Но надо еще задуматься, насколько некоторые из тех европейских ценностей, которые сегодня исповедуются и разделяются Украиной, в сути своей европейские.

Понятие «правда» – это действительно понятие ценностное, оно связано с такими понятиями, как «совесть», «вера», «вина», потому что там, где есть религиозное, непременно есть понятие онтологической вины, первородного греха. И современная цивилизация стремится избавиться от этого чувства вины. Она стремится, начиная с Ренессанса, показать образ некоего идеального человека – совершенного, соразмерного, гармоничного, автохтонного. Поэтому «постправда» – это не что иное, как очередной этап этого избавления от онтологической вины: «постправда» равно «разум» минус «совесть». Вина, понимаемая в религиозном аспек-

те, есть понятие онтологическое, т.е. я не виноват за первородный грех Адама, или, если говорить в понятиях раннехристианского гностицизма, я не виноват за то, что София отпала от Плеромы (божественной Полноты), но тем не менее я разделяю эту вину. Эта онтологичность вины есть и в современном германском чувстве вины за нацизм, это тоже онтологическая вина, это не индивидуальная вина. В царубийстве, в котором я лично не виноват, но это тоже онтологическая вина, за нее нас постоянно призывают каяться. И вот это возвращение к традиции в определенном смысле – это стремление понять, что мы несем вину не только за себя, мы несем вину за предыдущие поколения. «Все за всех виноваты», – говорит Достоевский. С помощью «постправды» нам говорят: никто ни за кого не виноват, вины вообще никакой нет. Истин много, вот действительно такая воскресшая в наши дни софистика.

Что делать? На этот вопрос хорошо ответил Розанов: нужно собирать ягоды, варить из них варенье, а зимой пить с этим вареньем чай. Если миру грозит катастрофа, а она, безусловно, грозит, мир погибнет, мир погибнет до нас или после... С Украиной до конца света хотелось бы помириться однако.

*О.А. ЕФРЕМОВ (МГУ им. М.В. Ломоносова, канд. филос. наук, доцент)**

В 2016 году Оксфордский словарь английского языка назвал словом года термин «постправда», означающий «обстоятельства, при которых объективные факты являются менее значимыми при формировании общественного мнения, чем обращения к эмоциям и личным убеждениям». Иногда указывают, что постправда предлагает интерпретацию всего происходящего в рамках некой ментальной (чаще идеологической) модели. Разве здесь есть что-то новое? Политики всегда апеллировали к эмоциям, а не разуму. В идеологизированности интерпретации событий тоже ничего необычного (по крайней мере для XX в.) нет. Что же изменилось? На наш взгляд, сам социокультурный контекст. Именно этим объясняется не просто количественное, но и качественное изменение значения «постправды».

* Текст подготовлен при поддержке фонда РФФИ №18-011-00980 А «“Социальная эволюция” и “прогресс» как категории номотетического знания»; текст подготовлен в рамках ведущей научной школы МГУ «Трансформации культуры, общества и истории: философско-теоретическое осмысление».

Прежде всего, стоит указать на совершившееся в постмодерной культуре *устранение объективной истины*. Истина есть порождение дискурса, в каждом дискурсе своя истина. Утверждение своего понимания истины – проявление власти. Обратной стороной признания некой истины как объективной выступает репрессивность и дискриминация по отношению к несогласным. Запрет на единственность истины – естественное следствие постмодерной борьбы «за свободу». Следовательно, любая социальная практика представляет собой сосуществование или конкуренцию порождающих «истины» дискурсов, приоритет одной из которых может стать только проявлением властного принуждения. Что, по идее, должно блокироваться демократической системой.

Вторым важнейшим контекстуальным фактором можно считать виртуализацию социальности. Сегодня социальное существует не только как реальность, созданная деятельностью людей и функционированием социальных институтов, но и как тесно связанная с ней, но формирующаяся и функционирующая по своим собственным законам виртуальная среда. Данную среду нельзя считать просто аналогом прежних медиа, она представляют собой *иную (параллельную) социальность*, сосуществующую с прежней социальной реальностью, влияющую на нее и чем дальше, тем больше вытесняющую ее.

Виртуальная среда создается информационными сообщениями. Причем, это и есть ее онтологическая природа. Совершенно неважно, что реальное стоит за этими сообщениями и стоит ли вообще. Существует достаточно беспомощная попытка отделить в виртуальной среде сообщения, как-то связанные с реальной средой, отражающие происходящее «в реале», от сообщений с нею не связанных, ничего в реальности не отражающих (последние называются фейками). Беспомощность данной попытки заключается в том, что, во-первых, связь сообщения с реальностью малосущественна, во-вторых, потому, что источником сообщения бывает другое сообщение. И проследить цепочку до конца практически невозможно, ибо о том, было ли что-то за пределами виртуальной среды, мы узнаем только из самой виртуальной среды.

Именно виртуальная среда идеальна для постмодерного преодоления объективной истины. В полном соответствии с постмодернизмом, истинным признается сообщение, созданное в рамках интерпретации, утвердившей свой приоритет (власть) в виртуальном пространстве. Рациональная аргументация при

этом не исключается совсем, а становится моментом утверждения своего дискурса, средством, применяемым так и постольку, как и поскольку это может быть выгодно. Равно как и апелляция к эмоциям и привычным представлениям. Для достижения цели – победы в виртуальной (а через нее и в реальной) политической борьбе – все средства хороши. И цель оправдывает средства.

М.В. БРАТЕРСКИЙ (НИУ «Высшая школа экономики», док. полит. наук, профессор)

Мир начал смещаться в направлении, которого никто не ожидал, – ни старые, ни новые элиты, ни американцы, ни европейцы, ни русские, ни китайцы. Для того чтобы сохранить свое место, элиты начали хвататься за еще недавно неожиданные «вещи», например, за религиозные идеологии. Более того, я бы сказал, что мы вступили в новую эпоху религиозных войн. Каждый раз подобные эпохи начинались именно в момент, когда назревали исторические перемены.

Я не знаю, на пороге каких перемен стоит мир сегодня, но могу сказать, что большей частью планеты правит то, что называли идеократией. На очень существенной части обитаемой суши правят люди, элиты, которые руководствуются не правдой/истиной, а верой. И с этими людьми аргументированный диалог затруднен, а иногда рационально разговаривать невозможно. Возникает закономерный вопрос: что же делать, как выходить из сложившейся ситуации? Один из возможных вариантов ответа заключается в следующем: им необходимо противопоставить рациональность. Нужно искать баланс интересов, не обращать внимание на провоцирующие нападки. Восстанавливать и создавать большие общности. Мое понимание сегодняшней ситуации сводится к тому, что выживут достаточно большие общности – международные блоки, организации (даже без конкретной экономической цели). Они позволяют сохранить устойчивость, не утратить рациональность, не впасть в фанатизм служения идее.

Главным вызовом, стоящим перед глобальным миром сегодня, является не столкновение США и Китая, не гонка ядерных вооружений, а задача пережить иррациональную волну и вернуться к рациональному способу сосуществования.

А.В. ПИЛЬКО (МГУ им. М.В. Ломоносова, канд. ист. наук)

Почему культура является все более значимым фактором современной геополитики? В XX в. мы заигрались в тотально

светский дискурс. К середине XX в. в мире выстроилась почти геометрическая фигура – существовали два лагеря, две светские идеологии, два военных блока, борьба между которыми развернулась за неприсоединившиеся государства.

Подчеркну: обе идеологии были светскими и в той или иной степени либеральными. Это противостояние символизировало новую эпоху, новую ступень в развитии цивилизации, а религиозные и традиционалистские времена, казалось, остались в прошлом. Но вот одна из идеологий (а за ней и один из лагерей) разрушается. Позднее «входит в штопор» другая. Возникает неопределенность: на что ориентироваться остальному миру?

И на авансцену истории возвращаются религиозные идеологии. Сначала под сугубо светскими лозунгами начинаются волнения, а затем – вспомним, например, «Арабскую весну» – им на смену приходят сугубо религиозные и традиционалистские лозунги.

Новые светские идеологии не просматриваются – вот проблема. В условиях дестабилизации и хаоса мир-системы люди пытаются схватиться за соломинку, и фактор культуры начинает играть роль основания интеграции.

Пришло время перевернуть идею Фукуямы: мы достигли конца истории, но в негативном смысле – дальнейшие горизонты не просматриваются. Отсутствие доминирующей идеологии сопровождается кризисом понимания того, какая социально-экономическая модель была бы релевантна формирующемуся миропорядку. Неопределенность по всем, так сказать, направлениям. Может быть, победа либерализма, или победа идеологии СССР, или биполярный мир были бы лучше, чем сегодняшняя ситуация.

В.С. ЛЕВИЦКИЙ (Украинский институт стратегий глобального развития и адаптации, канд. филос. наук)

Еще недавно теория модернизации утверждала, что глобализационный процесс распространяется на все государства, а целью прогресса является достижение всеми участниками того уровня развития, на котором находятся страны «первого мира». Однако к середине второго десятилетия XXI в. налицо отсутствие канонических представлений о будущем и способах его достижения, мир раздроблен на культурные субмиры, экономические и гуманитарные кризисы не сходят с повестки дня. Более того, сегодня можно констатировать наличие достаточно автономных

ценностно-смысловых универсумов, которые позиционируют себя в качестве глобальных альтернатив Западному проекту. Это Американский проект, Русский мир, Исламский проект и Китайский проект сердцевинных ценностей. В связи с этим можно утверждать, что современный этап глобализации связан не с расширением Западного проекта до масштабов мир-системы, а с конкурентной борьбой культурных субмиров.

Очевидно, что культурная близость в этих условиях становится определяющим ресурсом, позволяющим конкурирующим проектам расширяться и укрепляться. Вера в универсальный разум постепенно уходит в прошлое, а вместе с ней и убежденность в существовании Абсолютной или даже просто объективной истины. Участникам глобализации остается лишь апеллировать к собственным культурным корням и традиции. А культурная близость превращается в инструмент глобального продвижения.

*Подробнее см. статью
«Культурное сближение как форма борьбы за глобальное
доминирование в эпоху кризиса классического разума»,
стр. 134*

Основные тезисы круглого стола подготовил В.С. Левицкий

Об истине и правде*

К.Х. Момджян

Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-110-123

Original research paper

Аннотация

Автор анализирует различия между двумя видами ориентационной активности человека, задачей которой является осмысление (познание или осознание) наличного бытия – того, что уже существует в нашем мире или должно появиться в нем независимо от человека. Альтернативой ориентационной активности является проектная активность сознания, задача которой состоит в конструировании того, чего в мире еще нет, но что должно быть в нем, чтобы жизнь человека была возможной и комфортной. Автор рассматривает важное различие между рефлексивной ориентацией, познающей мир в собственной логике его существования, которая дана субъекту познания принудительно и не зависит от его ценностных предпочтений, и валюативной ориентацией, которая оценивает мир, соотнося его с потребностями и интересами людей. Автор полагает, что рефлексивная ориентация говорит с нами на языке суждений истины, которые – в отличие от суждений ценности, выражающих не истину, а «жизненную правду», – подлежат верификации, позволяющей отличить объективную истину от незнаний и заблуждений. Что же касается ценностных суждений, то они могут иметь *общезначимый* и даже *общеобязательный* характер, когда те или иные нормы закрепляются в юридических и иных установлениях как предписанный способ мышления, чувствования и практического поведения. Однако ни интересубъективность ценностных суждений, ни их облигаторность не тождественны их истинности. Мнение не становится истинным, даже если это мнение большинства, противоправный выбор, подлежащий наказанию, не является гносеологически ложным, если сделан с должной мерой осознания и понимания. Исходя из диалектики со-бытия «истинностной» и «ценностной»

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 18-011-01097 «Социальная теория и власть: современная российская перспектива», проект № 18-011-00980 «Социальная эволюция и прогресс как категории номотетического познания».

Подготовка статьи проходила в рамках деятельности ведущей научной школы МГУ имени М.В. Ломоносова «Трансформация культуры, общества и истории: философско-теоретическое осмысление».

сфер человеческой жизнедеятельности, автор выступает в защиту объективной истины, возражая одновременно против ее абсолютизации, превращения в субстанцию человеческого духа, и призывает к «цивилизованному» (конструктивному, а не уничижительному) отношению суждений истины. Только в этом случае, несмотря на изменчивость человеческих представлений, неспособность человека знать все, мы сможем отстоять способность нашего ума раскрывать пусть не абсолютную, феноменологическую, но все же объективную истину.

Ключевые слова: истина, правда, ценность, рефлексивное сознание, ценностное сознание, проектное сознание, объективность, верификация.

Момджян Карен Хачикович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

karm48@mail.ru

Для цитирования: Момджян К.Х. (2019) Об истине и правде // Философские науки. 2019. Т. 62. № 3. С. 110–123.

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-110-123

On the Reflective Truth and Valuative Truth*

К.К. Momdzhyan

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-110-123

Original research paper

Abstract

The author analyzes the differences between the two types of orientation activity of human mind. The purpose of orientation activity is the comprehension (cognition or awareness) of the present being that already exists in our world and doesn't depend on a man. An alternative to orientation activity is the project activity of mind, the task of which is to construct what is not yet present in the world, but what should be in

* The research was supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 18-011-01097 “Social Theory and Power: A Modern Russian Perspective,” project no. 18-011-00980 “Social Evolution and Progress as a Category of Nomothetic Cognition.”

The article was prepared within the framework of the activity of Lomonosov Moscow State University's leading scientific school “Transformation of Culture, Society and History: A Philosophical and Theoretical Reflection.”

it for human life to be possible and comfortable. The author considers an important difference between a) the reflective orientation that cognizes the world in its own logic of existence, which is given to the subject of cognition forcibly and does not depend on its value preferences, and b) the valuative orientation that evaluates the world, correlating it with the needs and interests of people. The author believes that reflective orientation speaks in the language of the judgments of reflective truth, which are subject to verification that allows to distinguish objective truth from ignorance and misconceptions. The judgements of value can be universally significant and even mandatory, when the norms are embodied in legal and other acts as a prescribed way of thinking, feeling, and practical behavior. However, neither the intersubjectivity of the judgments of value nor their obligatory nature are identical to their truthfulness. An opinion does not become true, even if it is the opinion of the majority, the illegal and punishable is not logically false, if it is made with the proper measure of awareness and understanding. Considering the dialectics of the co-existence of the “true” and “value” spheres of human life activity, the author defends the objective truth (but opposes its absolutizing, transformation into a substance of human spirit) and calls for a “civilized” (constructive, rather than pejorative) attitude to the judgments of truth. Only in this case, despite the variability of human ideas and the inability of man to know everything, we can defend the ability of our mind to reveal not an absolute and phenomenological but still objective truth.

Keywords: truth, value, reflective consciousness, value consciousness, project consciousness, objectivity, verification.

Karen Momdzhyan – D.Sc. in Philosophy, Professor, Head of the Department of Social Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.
karm48@mail.ru

For citation: Momdzhyan K.K. (2019) On the Reflective Truth and Valuative Truth. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 62, no. 3, pp. 110–123. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-110-123

Введение

Сегодня понятие «истины» становится центральной категорией не только гносеологии, логики или философии науки, но все больше входит в дискурсивное поле социальной философии, философии политики, политики как таковой. События общественной и политической жизни Великобритании 2016 г., известные как Brexit, и президентская кампания Д. Трампа ознаменовали собой рубеж, в результате которого истина стала не просто частью политического дискурса, но и приобрела приставку «пост-», ука-

зывающую на изменение ее сущностных характеристик. В силу этого, новая форма истины в виде постправды стала опираться не на «объективные факты», как это было на протяжении всей истории западной философии, а на «эмоциональные и личные убеждения» [Post-Truth]. Но следует еще разобраться, настолько ли критична ситуация или все же реквием по истине прозвучал преждевременно.

В связи с термином «постправда» в названии нашего круглого стола я вспомнил слова бухгалтера Берлаги из «Золотого теленка», который, изболчив взяточника Скумбриевича, заявил: «Я сделал это не в интересах истины, а в интересах правды».

Эта фраза воспринимается как забавная нелепица, поскольку в массовом сознании понятия «истина» и «правда» рассматриваются как синонимы. На самом деле в словах Берлаги можно обнаружить глубокий философский смысл, поскольку истина и правда – очень разные вещи. Чтобы понять природу этого различия, следует рассмотреть структуру духовной активности людей и создаваемого ею общественного сознания.

О рефлексивной и валюативной ориентации человека в мире

Духовная активность выступает как тип деятельности человека, отличный от практической деятельности. Практика физически изменяет природную и социальную среду существования людей. К этому типу относятся *хозяйственная деятельность*, создающая необходимые людям вещи, *организационная деятельность*, создающая «формы общения людей», связи и отношения между ними, *социальная деятельность*, продуктом которой является «непосредственная человеческая жизнь». Духовная деятельность, напротив, меняет не сам мир, а человеческие представления о мире, создавая знаково-символические объекты, моделирующие мир посредством идей и образов, выступающих как опредмеченная информация.

Различие между практическим и духовным типами деятельности, конечно же, не является абсолютным: они взаимно нуждаются друг в друге таким образом, что промышленная практика невозможна без духовной активности инженеров, точно так же как духовная активность архитектора невозможна без практической деятельности строителей.

Обращаясь к анализу духовной деятельности, мы первым шагом выделяем два разных ее типа, представленных *ориентационной* и

проектной активностью людей. Задачей ориентационной активности является осмысление (познание или осознание) наличного бытия – того, что уже существует в нашем мире или должно появиться в нем независимо от человека. Задачей проектной активности, напротив, является конструирование, «придумывание» того, чего в мире еще нет, но что должно быть в нем, чтобы человеческая жизнь оказалась возможной и комфортной.

О различии этих форм духовной активности издавна говорили философы, в частности Г.В.Ф. Гегель, использовавший для их обозначения термины «теоретическое» и «практическое» сознание. «Во взаимоотношениях с предметом, – писал Гегель, – Я бывает 1) *пассивным*, а предмет – причиной определений во мне. В этом случае имеющиеся во мне определенные представления появляются оттого, что непосредственно наличные предметы производят на меня какое-то впечатление. Это и есть *теоретическое* сознание. <...> 2) противоположным образом проявляет себя Я как *практическое* сознание, когда нужно, чтобы определения Я не оставались только определениями его представления и мышления, а сделались внешне существующими. Тут я уже определяю вещи, я являюсь причиной изменений данных предметов» [Гегель 1971, 7–8].

Отказываясь от терминологии Гегеля, я исхожу из того, что ориентационный тип сознания далеко не всегда является теоретическим в принятом значении этого слова – к примеру, полицейский, идущий по следу преступника, осуществляет ориентационную, но не теоретическую активность (которой занят ученый-криминалист). С другой стороны, писатель, обдумывающий новые повороты сюжета, занят проектной, но явно не практической активностью.

Как бы то ни было, различие между ориентационной и проектной активностью признается многими философами. Исключение составляют сторонники субъективного идеализма, абсолютизирующего проектную функцию сознания, и вульгарного материализма, абсолютизирующего его ориентационную функцию (впрочем, автор известной «теории отражения», ознакомившись с «Наукой логики» Гегеля, признал, что мысль, согласно которой сознание не только отражает, но и творит мир, верна и важна для понимания истории).

Излишне говорить, что типологическое различие ориентационной и проектной подсистем сознания не абсолютно и не исключает их взаимоположенности и композиционного пересечения.

Связь *взаимоположенности* означает, что выделенные формы духовной активности не способны существовать друг без друга. К примеру, проектная активность инженера невозможна без научных знаний о мире, в то время как ориентационная активность ученого предполагает конструирование идеальных объектов, которые отсутствуют в реальном мире, но выступают как необходимые инструменты познания («точка», «идеальный газ» или «общественная формация»).

Композиционное пересечение означает, что каждая из выделенных подсистем сознания способна «побочно» исполнять альтернативную функцию, которая не является для нее специфицирующей. Так, многие жанры искусства, представляющего собой творение мира по законам красоты, способны давать нам важные знания о человеке и мире, в то время как математические и другие научные теории нередко оценивают не только со стороны их адекватности, но и со стороны эстетического совершенства.

Вторым шагом в анализе духовной активности, ведущим к различению интересующих нас «истины» и «правды», является выделение двух разных форм человеческой ориентации в мире, представленных *рефлексивной* и *валюативной* (ценностной) ориентацией. И в том и в другом случае речь идет об осмыслении наличного бытия, того, что уже существует в мире, однако способности такого осмысления качественно отличаются друг от друга.

Рефлексивная ориентация представляет собой *познание* мира, которое стремится понять мир в собственной логике его существования, данной субъекту познания принудительно и не зависящей от его ценностных предпочтений. Наш мир устроен так, что тела притягивают друг друга, а при нагревании расширяются не зависящей от того, нравится нам это или нет. Осмысление подобных обстоятельств дает нам *знания* о мире, которые формулируются на языке *суждений истины*, поддающихся процедурам верификации, фальсификации и другим способам отличения знания от незнания и заблуждения. Проблема теории истины представляет собой обширную специальную сферу знания, которая традиционно привлекает внимание исследователей. Хороший критический обзор существующих позиций приведен в работах [Kirkham 2001; Asay 2013; Касавин и др. 2010].

«Истина», таким образом, выступает как состояние рефлексивного сознания, в то время как «правда» представляет собой состояние альтернативного типа ценностной ориентации, задача

которого состоит не в познании, а (словами К. Ясперса) *осознании* мира. Валюативное сознание не интересуется миром «самим по себе», его интересуют значения мира для живущих в нем людей. Валюативное сознание оценивает реально существующий мир, соотносит его с потребностями и интересами людей, чтобы понять, что в этом мире есть добро и что есть зло, что справедливость и что несправедливость, к чему человеку следует стремиться, на что он, словами Канта, может надеяться и что он должен делать.

Важно понимать, что валюативное сознание использует не суждения истины, а *суждения ценности*, в основе которых лежат представления человека о приоритетных с его точки зрения целях существования в мире. Со времен Дэвида Юма и Иммануила Канта известно, что подобные прескриптивные суждения, ориентированные на мир должного, качественно отличаются от денотативных суждений о мире сущего. Суждения ценности не подлежат гносеологической верификации, они дают нам не *знания* о мире, а адаптивно значимые *мнения* о нем, которые не могут быть объективно истинными или ложными.

Конечно, суждения ценности могут иметь *общезначимый* характер, когда те или иные предпочтения разделяются большим числом людей и доминируют в разных обществах и на разных этапах истории. Более того, суждения ценности могут иметь *общеобязательный* характер, когда те или иные предпочтения имеют нормативный характер, закрепляются в юридических и иных установлениях как предписанный способ мышления, чувствования и практического поведения.

Однако ни интересубъективность ценностных суждений, ни их облигаторность не тождественны их истинности. Мнение не становится истинным, даже если это мнение большинства, противоправный выбор, подлежащий наказанию, не является гносеологически ложным, если сделан с должной мерой осознания и понимания.

Впрочем, идея неверифицируемости суждений ценности не является общепринятой. Достаточно вспомнить религиозную презумпцию, согласно которой субъективность человеческих предпочтений ограничивается наличием трансцендентных по своему источнику ценностей, носителями которых является воля Бога. Такую точку зрения разделял, к примеру, С.Л. Франк, полагавший, что «кантианское возражение, что сущее... не может служить основанием для должного, верно только в отношении эмпириче-

ской реальности, но неверно в отношении онтологически-сущего... Добро не есть только “идеал”, устанавливаемый человеческой волей, иначе оно оставалось бы произвольным; добро, как таковое, не есть только “должное”, требование, – таким оно выступает лишь в отношении несовершенной человеческой воли... Только если добро есть момент абсолютного бытия, если в нравственном требовании мы сознаем голос, исходящий из глубин бытия и онтологически обоснованный, его осуществление приобретает для нас разумный смысл» [Франк 1992, 256–257].

Еще одним способом обоснования гносеологической «подсудности» ценностных суждений является указание на их адаптивный характер. С этой точки зрения, гносеологически неверифицируемыми являются лишь такие ценностные предпочтения, которые имеют нежизнеобеспечивающий характер. Иначе обстоит с жизнеобеспечивающими предпочтениями, которые признают истинными или ложными, если они способствуют самосохранению человека и общества или препятствуют ему.

Я полагаю, что адаптивная значимость ценностных предпочтений не является критерием истинности/ложности суждений ценности, которые выражают их. У меня не вызывает сомнений тот факт, что объективной целью любых живых систем является самосохранение, предполагающее решение двух связанных, но не совпадающих задач. И люди, и животные стремятся сохранить *факт жизни*, обеспечив биологическое выживание в среде, и одновременно *качество жизни*, воспринимаемое живой системой как комфортное.

Тем не менее самосохранение человека качественно отличается от самосохранения биологических систем. Дело в том, что для человека факт жизни является объектом ценностного выбора, имеющего, как и всякий выбор, неоднозначный характер. Это значит, что в «пограничных» (словами К. Ясперса) ситуациях, когда невозможно обеспечить и факт, и качество жизни, человек способен предпочесть качество факту, т.е. отказаться от жизни ради ценностей, признаваемых более важными, чем жизнь. И этот выбор, как и всякое другое ценностное предпочтение, не подлежит гносеологической экспертизе – он не может быть признан ложным в случае, если сделан с должной степенью осознания. Мы не вправе считать, что человек, решившийся на самоубийство с целью защитить себя от опасностей, «худших чем смерть», или решивший пожертвовать собой ради некой благой цели, совершил

гносеологическую ошибку, связанную с незнанием или непониманием некоторых обстоятельств.

Таким образом, у каждого человека, оценивающего мир (1), своя «правда», в основе которой – субъективное представление о желаемых целях существования в мире. Для одних жизненная правда состоит в стремлении к удовольствиям, для других – в воздержании от них. Одни требуют запрета абортов, другие настаивают на свободе женщины распоряжаться своим телом, и мы не вправе рассматривать одну точку зрения как доказуемо истинную, а другую – как ложную.

Так вот, поскольку философская трактовка валлоативной правды со времен Канта существенно не изменились, я считаю термин «постправда» неточным. Проблемы возникли не с правдой, а с истиной, которую некоторые представители современной философии стремятся маниакально дискредитировать. Речь идет об отрицании объективной истины, не зависящей от ценностных предпочтений субъекта, попытках доказать, что между суждениями истины и нарративами общественного мнения отсутствует принципиальная разница.

О трезвом взгляде на истину

Должен сказать, что эта позиция не случайна – во многом она является реакцией на ошибочные трактовки истины, распространенные в период, именуемый эпохой модерна. Прежде всего речь идет о «корреспондентской» теории истины, согласно которой она понимается как соответствие человеческих знаний некой действительности, очищенной от человеческих интерпретаций. Очевидно, что эта точка зрения не учитывает тот фундаментальный факт, что действительность дана нам феноменологически как то или иное восприятие или представление о ней (2). Любая попытка прорваться к действительности «самой по себе» (к кантовскому миру ноуменов) невозможна, равносильна стремлению запрыгнуть самому себе на спину.

Очевидно, что корреспондентская трактовка истины (которой руководствуются многие профессиональные ученые) должна быть переосмыслена философией, что было сделано, в частности, Кантом, который рассматривал истину как согласие разума с чувственным опытом и самим собой. При таком подходе мы осознаем дистанцию между миром и его феноменологическими проекциями, признавая одновременно, что в явлениях мира, от-

крытых человеку, наличествует объективная, независимая от воли людей регулярность, которая может быть и должна быть раскрыта познающим субъектом. Подобный подход позволяет сохранить объективность истины, равно как и идею практики как ее критерия, очистив фундамент науки от философских наивностей.

Другая ошибочная трактовка истины (утвердившаяся в эпоху Просвещения) состоит в неправомерной абсолютизации истины, превращении ее в субстанцию человеческого духа. Согласно такому «когнитивному империализму», истина может и должна быть обнаружена во всех без исключений сферах человеческого сознания. Те из них, которые сопротивляются этому, не желают подчиняться «аргументам и доказательствам», относятся, словами Лиотара, к «ментальности дикой, примитивной, недоразвитой, отсталой, отчужденной, основанной на мнении, обычаях, авторитете, предубеждениях, незнании, идеологии... В лучшем случае, в эту темноту обскурантизма пытаются впустить луч света, цивилизовать, обучить, развить» [Лиотар 1998, 70].

Подобный подход не принимает во внимание то обстоятельство, что Истина и ее поиски являются монопольным достоянием *рефлексивного* сознания, которое, как уже отмечалось выше, стремится познать окружающий и охватывающий нас мир. Валюативное сознание, стремящееся к осознанию мира, свободно от диктата Истины и даже самого ее присутствия, что не превращает этот тип сознания в нечто отсталое и второстепенное, не лишает его важнейших функций по выработке ценностного консенсуса, лежащего в основе всех видов человеческой культуры.

Мы видим, что Истина царит и правит лишь в сегменте ориентационного сознания, которое к тому же не исчерпывает собой всех форм духовной активности человека. Классификационной альтернативой ориентационного сознания, как мы видели, выступает сознание *проектное*, ни в одном из видов которого истина не является конечным продуктом, который подчинял бы себе активность человеческого духа, ищущего практическую пользу или эстетическое совершенство.

Более того, не во всех формах рефлексивного сознания, ориентированного на обретение истинных знаний о мире, эта задача является практически достижимой. Помимо того, что наука сталкивается с колоссальными проблемами при исследовании бесконечно большого и бесконечно малого, подобные сложности умножаются в тех случаях, когда объектом рефлексивного анализа

оказывается человеческая субъективность. Нередко мы можем лишь догадываться об «истинных мотивах» поведения людей, живших за многие века до нас, или о «подлинных» замыслах творцов, вложенных в их произведения.

Принципиально важно, однако, не абсолютизировать эти специфические сложности, с которыми сталкивается историческая наука, искусствоведение и другие идеографические дисциплины, ориентированные на герменевтическую интроспекцию, не распространять их на номотетические науки, способные искать и находить верифицируемую регулярность в изучаемых ими объектах.

Именно так поступают многие сторонники постмодернизма, призывающие отказаться от логики «эссенциализма», ищущего некую «мертвящую всеобщность», и переориентировать внимание на единичное и случайное в нашем мире. Эти философские призывы основаны на глубоком непонимании диалектики общего и единичного, связанных между собой как две стороны одной медали. Об этом, в частности, говорил великий Гете, утверждавший, что историки по роду своей профессии ненавидят общее, но не могут без него обойтись.

Замечу, однако, что постмодернистское отношение к истине может быть «цивилизованным» и «нецивилизованным» у разных представителей этого течения. Примером первого рода могут служить идеи Лиотара, который выступает против неправомерной абсолютизации истины, но не ставит под сомнение сам факт ее существования. Лиотар призывает различать «денотативную игру, где релевантность принадлежит истинному/ложному; прескриптивную игру, которая исходит из справедливо/несправедливо; техническую игру, где критерий эффективно/неэффективно» [Лиотар 1998, 112]. Он предлагает науке «играть собственную игру», напоминая о том, что она «не может легитимировать другие языковые игры» [Лиотар 1998, 97].

Нецивилизованные сторонники постмодернизма стремятся изгнать истину из всех сфер человеческого сознания, отказывая ей в любой и всякой легитимации, отождествляя истину с валюативной правдой.

Самое смешное, что эту древнюю идею, известную с античных времен, пытаются выдать за некий судьбоносный поворот в современной культуре, революционно новый стиль мышления, меняющий основы общественного бытия. В действительности Ис-

тина была и остается вечным условием человеческого выживания в мире, информационной основой успешной адаптации к природной и социальной среде. Различие между знанием и незнанием во многих случаях тождественно различию между жизнью и смертью. Не зная причин возникновения и развития раковой опухоли, человечество теряет миллионы жизней, которые могли бы быть сохранены при ликвидации смертоносного дефицита информации. Адаптивная роль истины особо возрастает в современных условиях, когда человечество на наших глазах вступает в период «негарантированных исходов», когда не только индивидуальное, но и коллективное существование людей зависит от адекватного понимания реалий, в которых мы существуем.

Необходимая человечеству объективная истина есть вечный хлеб науки, ее смыслообразующее основание. Научная деятельность была и остается занятием, в котором, словами И. Пригожина, «нам необходимо предугадать поведение реальности, не зависящее от наших убеждений, амбиций или надежд» [Пригожин, Стенгерс 1986, 44]. Поэтому ученый не может сомневаться в существовании объективной истины, не ставя под сомнение саму суть своего занятия.

Заключение

Иначе обстоит дело с философами. Начнем с того, что не для каждого из них поиск истины является профессиональной обязанностью. Я имею в виду представителей валюативной философии, задача которых состоит в ценностном осознании мира, в поиске смыслов человеческого существования в нем. Представители такой валюативной традиции не признают философию наукой, освобождая ее тем самым от поисков верифицируемых истин, которыми должна заниматься наука. Подобный подход имеет полное право на существование в том случае, если мы не абсолютизируем валюативную традицию в философии (которую можно назвать условно «линией Сократа») и не отрицаем другой традиции («линии Аристотеля»), которая делает акцент не на должном, а на сущем, рассматривая фундаментальную философскую оппозицию «мир – человек» в рефлексивном, а не валюативном плане. Эти два типа философствования находятся в отношениях взаимодополнения и не должны отрицать друг друга в духе радикального сциентизма и антисциентизма в философии [см.: Момджян 2013].

Философы валюативного плана, признающие истину достоинством науки, вызывают у меня уважительное отношение, которое не распространяется на представителей гносеологического анархизма, конвенционализма и других философских течений, ставящих под сомнение не локацию объективной истины, а сам факт ее существования. С этой целью используются самые разные приемы – от классических установок агностицизма и скептицизма до некритического смещения *логики научного поиска* с законами *функционирования* науки как социального института. Первая – в отличие от последнего – безразлична к социокультурной конъюнктуре. Истина остается истиной и в условиях церковного диктата, и в условиях тоталитарного принуждения, и в условиях современной коммерциализации. Все эти факторы осложняют поиск истины, но не уравнивают ее с заблуждением. Конечно, в истории науки то, что считалось истиной, нередко оказывалось заблуждением, и наоборот, однако изменчивость человеческих представлений, неспособность человека знать все и обо всем не дают оснований сомневаться в способности нашего ума раскрыть пусть не абсолютную, но все же объективную истину (3).

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Неверифицируемость оценок распространяется исключительно на суждения ценности и не распространяется на суждения значимости, в основе которых лежат оценки, связанные с безальтернативными предпочтениями человеческого тела («курить – вредно»), или оценки средств, избираемых для достижения цели, которые могут быть истинными или ложными в зависимости от того, адекватно ли избранное средство поставленной цели или же не способствует ее достижению.

(2) «Истина, говорят, состоит в соответствии знания с предметом. Следовательно, в силу этого лишь словесного объяснения, мое знание, чтобы иметь значение истинного, должно соответствовать объекту. Но сравнивать объект с моим знанием я могу лишь благодаря тому, что объект познаю я. Следовательно, мое знание должно подтверждать само себя, а этого еще далеко не достаточно для истинности» [Кант 1994, 306].

(3) К. Поппер справедливо замечает: «Я на стороне науки и рационального мышления, но я против тех преувеличенных претензий на научность, которые иногда справедливо осуждаются как “сциентизм”. Я на стороне *поиска истины* и на стороне интеллектуальной отваги в поиске истины; однако я против интеллектуальной заносчивости и особенно против неуместных претензий, будто истина уже у нас в кармане или что мы можем хотя бы приблизиться к несомненному знанию истины» [Popper 1978, 340].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Гегель 1971 – Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1971.
- Кант 1994 – Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Собрание сочинений: В 8 т. Т. 8. – М.: Чоро, 1994.
- Касавин и др. 2010 – Касавин И.Т., Князева Е.Н., Лекторский В.А. (ред.) Истина в науках и философии. – М.: Альфа, 2010.
- Лиотар 1998 – Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – СПб.: Алетейя, 1998.
- Момджян 2013 – Момджян К.Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества и истории. – М.: Издательство Московского университета, 2013.
- Пригожин, Стенгерс 1986 – Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. – М.: Прогресс, 1986.
- Франк 1992 – Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.
- Asay 2013 – Asay J. The Primitivist Theory of Truth. – Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013.
- Kirkham 2001 – Kirkham R.L. Theories of Truth: A Critical Introduction. – Cambridge, MA: MIT Press, 2001.
- Popper 1978 – Popper K.R. Natural Selection and the Emergence of Mind // *Dialectica*. 1978. Vol. 32. No. 3/4. P. 339–355.
- Post-Truth – Post-Truth // Oxford Living Dictionaries. – URL: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth>

REFERENCES

- Asay J. (2013) *The Primitivist Theory of Truth*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Frank S.L. (1992) *The Spiritual Foundations of Society*. Moscow: Respublika (in Russian).
- Hegel G.W.F. (1840) *Philosophische Propädeutik* (Russian translation in: Hegel G.W.F. *Works of Various Years in 2 Volumes. Vol. 2*. Moscow: Mysl', 1971).
- Kant I. (1800) *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* (Russian translation in: Kant I. *Collected Works in 8 Volumes. Vol. 8*. Moscow: Choro, 1994).
- Kasavin I.T., Knyazeva E.N., & Lektorsky V.A. (Eds.) (2010) *Truth in the Sciences and Philosophy*. Moscow: Alpha (in Russian).
- Kirkham R.L. (2001) *Theories of Truth: A Critical Introduction*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Lyotard (1979) *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* (Russian translation: Saint Petersburg: Aletheia, 1998).
- Momdzhan K.K. (2013) *Social Philosophy. Activity-Based Approach to the Analysis of Man, Society, and History*. Moscow: Moscow University Press (in Russian).
- Popper K.R. (1978) Natural Selection and the Emergence of Mind. *Dialectica*. Vol. 32, no. 3/4, pp. 339–355.
- Post-Truth. (n.d.) In: *Oxford Living Dictionaries*. Retrieved from <https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth>
- Prigogine I. & Stengers I. (1984) *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature* (Russian translation: Moscow: Progress, 1986).

Кризис идеологии универсального разума как вызов социальной структуре модерна

А.В. Белокобыльский

Украинский институт стратегий глобального развития и адаптации, Киев, Украина

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-124-133

Аннотация

Статья посвящена артикуляции и уточнению содержания понятия «культурная идеология». Согласно позиции автора, как для описания идеальных по своей природе предельных горизонтов социальной реальности, так и для уточнения культурной роли связанных с этими горизонтами онтологических убеждений понятие «культурная идеология» представляется более удачным, чем известные из истории философии понятия «покров идей» (Ideenkleid), «общественное представление», «мировоззренческая доминанта» и т.д. В отличие от хайдеггеровского понятия «сущность бытия, властвующего в истории», понятие культурной идеологии претендует лишь на описание субъективных установок индивидов, которые в совместной культурной деятельности конституируют intersubjectивное пространство смыслов и действий. Однако именно эти установки формируют основания культурного опыта, определяющие социальную структуру и социальное бытие в каждую конкретную эпоху. В наше время происходит трансформация установок, сформированной программой Просвещения и являвшейся доминирующей для общества Модерна. Симптомом этой трансформации – состояние «постправды» (post-truth). Оно означает отказ от императива единственной истины и свидетельствует о кризисе универсального разума, обосновывающего и легитимирующего научный подход к миру и лежащего в основе программы развития техногенной цивилизации. Фактически речь идет о кризисе культурной идеологии универсального разума, угрожающем не только социальным институтам, связанным с доминирующим цивилизационным статусом науки, но и социальному порядку, опирающемуся на открывавшийся универсальному разуму мировой порядок, т.е. системе универсальных ценностей, равных прав и свобод, общей истории, прогрессу и т.д.

Ключевые слова: модерн, культурная идеология, постправда, социальный порядок, разум.

Белокобыльский Александр Владимирович – доктор философских наук, профессор, глава Киевского отделения Украинского института стратегий глобального развития и адаптации.

alexwh@yandex.ru

<http://orcid.org/0000-0002-6251-650X>

Для цитирования: Белокобыльский А.В. (2019) Кризис идеологии универсального разума как вызов социальной структуре модерна // *Философские науки*. 2019. Т. 62. № 3. С. 124–133.
DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-124-133

The Crisis of Ideology of Universal Mind as a Challenge to the Social Structure of Modernity

A.V. Belokobylskyi
Ukrainian Institute of Strategies of Global Development and Adaptation, Kyiv, Ukraine

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-124-133

Original research paper

Abstract

The article examines the articulation and clarification of the concept of cultural ideology. According to the author's position, both for describing of ideal "horizons" of social reality and for clarifying the cultural role of ontological beliefs associated with these horizons, the concept of cultural ideology is more successful than the previously used concepts of "garment of ideas" (Ideenkleid) "social representation," "dominant worldview." Unlike Heidegger's concept of the essence of being that is ruling in history, the concept of cultural ideology claims to describe only the subjective attitudes of individuals, who, by a joint cultural activity, constitute an intersubjective space of meanings and actions. However, these attitudes form the foundations of cultural experience that determine the social structure and social being in each specific historical era. In our days, there are signs of the transformations of the foundations of the cultural ideology that originated in the age of Enlightenment and dominated in the society of Modern Times. The evidence of those transformations is a phenomenon of "post-truth." The denial of the singularity of truth is an evidence of the crisis of the universal mind that is a justifying and legitimizing foundation of sciences and technologies. Moreover, the crisis of the cultural ideology of universal mind endangers not only the science itself but the entire social order (including its values, universal rights and freedoms) that was formed by the belief in the universality of mind.

Keywords: Modernity, cultural ideology, post-truth, social order, mind.

Aleksander Belokobylskyi – D.Sc. in Philosophy, Professor, Head of the Kyiv Branch of the Ukrainian Institute of Strategies of Global Development and Adaptation.

alexwh@yandex.ru

<http://orcid.org/0000-0002-6251-650X>

For citation: Belokobylskyi A.V. (2019) The Crisis of Ideology of Universal Mind as a Challenge to the Social Structure of Modernity. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 62, no. 3, pp. 124–133. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-124-133

Введение

Сравнительно недавно один из знаковых персонажей мировой политики Генри Киссинджер, говоря об угрозах искусственного интеллекта, следующим образом обобщил эволюцию духовных парадигм человечества: «На протяжении всей истории человечества цивилизации создавали способы объяснения мира: в Средневековье это была религия, в эпоху Просвещения – разум, в XIX в. – история, в XX в. – идеология» [Kissinger 2018]. Не берусь судить о философских достижениях госсекретаря и советника американских президентов, однако практического опыта мышления на глобальные темы ему не занимать: подобная продолжительность активной фазы пребывания в высших эшелонах мировой политики встречается не часто. Обращение Киссинджера к теме искусственного интеллекта интересно в двух отношениях.

Во-первых, уже указанной типологией духовных парадигм, лишь последнюю из которых он называет идеологией. Однако представляется, что в данном случае Киссинджер имел в виду сугубо политический тип идеологий, как минимум две из которых действительно окрасили XX в. в красно-коричневые тона. Однако при ближайшем рассмотрении и мифология, и религия, и история представляют собой варианты в разной степени «глобальных» идеологий. И в этом смысле наш век уникален не столько господством именно идеологии, сколько новым, невиданным ранее по структуре и влиятельности ее типом.

Во-вторых, похоже, сама проблема искусственного интеллекта, о которой с озабоченностью говорит Генри Киссинджер, обретает масштабы глобальной угрозы именно в мире, меняющемся в направлении тотальной подверженности подобным интеллектуальным технологиям. И автора пугают не сами алгоритмы машинного мышления, а «идеологические» изменения, переживаемые человечеством и миром, капитулирующими перед глобальной идеологией искусственного разума.

Интересен и вывод Киссинджера по поводу возможностей современной науки противостоять глобальным вызовам: «Философы и другие гуманитарии, которые помогли сформулировать концепции мирового порядка, в дискуссию не вступают, потому что им не хватает знаний о механизмах ИИ или его возможности приводят их в ужас. Научный мир, напротив, готов исследовать технические возможности своих достижений, а технологический мир занят масштабным коммерческим воплощением своих идей. Оба мира стремятся раздвинуть границы открытий, не понимая их. А власти больше интересуют использование ИИ в сфере безопасности и разведки, чем уже начавшаяся трансформация человеческой жизни» [Kissinger 2018]. Авторское резюме неутешитель-

тельно: «Разработана потенциально доминирующая технология, нуждающаяся в направляющей философии... Очевидно одно: если мы не начнем эту работу в ближайшее время, очень скоро мы поймем, что уже опоздали» [Kissinger 2018].

Отсутствие интегральной картины в этой и других важнейших областях научного знания связано с прогрессирующей дифференциацией исследовательских областей. Впрочем, у этого явления есть и иная сторона, обусловленная установкой на прагматизацию науки. И если тенденцию к постоянному сужению поля конкретных научных исследований можно признать одной из изначальных особенностей науки, то в случае ее все большей ориентации на практический результат нельзя не видеть изменений идеологического характера. Бесспорно, такая переориентация характерна для многих, если не всех сфер современной общественной жизни. Но очень похоже, что так происходит не потому, что мы стали более практичны, а из-за кризиса классических идеалов развития науки: ученые вместе с большинством обитателей развитого мира все менее склонны верить в достижимость и даже существование объективной истины. Очень показательным в этом отношении является провокационный эксперимент, информация о котором стала достоянием СМИ и широкой научной общественности (1). Представляется, что этот эксперимент является ярким примером ситуации в науке времен «постправды».

Эпоха «постправды»

Постправда (post-truth) не просто интересное и популярное слово, признанное Оксфордским словарем словом года в 2016 г. Мартин Хайдеггер в свое время показал, что у каждой эпохи есть свое понимание истины [Хайдеггер 2009]. Греки видели в истине приоткрытость божественного мира, римляне – категорическую обязательность закона. Современная западная цивилизация сформировалась как цивилизация Истины, данной в Книге (Библии). Вплоть до недавнего времени мы оставались обитателями той самой «Галактики Гутенберга», описанной Маршалом Маклюэном, – цивилизации пусть и растиражированных в миллионах экземпляров, но архитипически связанных с Книгой книг, несущих в себе частички той самой истины, которую ищут теологи и ученые. Однако сегодня мы говорим о том, что живем в мире «постправды», мире, где сосуществует множество истин, роль которых зачастую играют ложь, фейк, мнение. Этот феномен становится предметом все большего количества специальных исследований [см.: McIntyre 2018; Stenmark et al. 2018]. Цифровые технологии, новейшие средства коммуникации и цивилизационные вызовы сформировали реальность, в которой все труднее не то что отличить истину от лжи, но вообще точно сформулировать,

что же такое истина. Библейский вопрос предстал сегодня в новой форме, и эксперты пытаются понять, чем опасно сегодняшнее время постправды, и найдет ли человечество средство борьбы с фейковыми новостями, манипулятивными утверждениями, нечистооплотностью в виртуальном пространстве.

Интересное исследование-опрос провели сотрудники Pew Research Center [Anderson, Rainie 2017]. Их респонденты разделились в своих ответах на поставленный вопрос о том, улучшится ли информационная среда в будущем, практически пополам: 51% из них оказались пессимистами, 49% верят в то, что информационная среда будет улучшаться. Пессимисты считают, что стремления людей к успеху и власти никуда не исчезнут и будут далее ухудшать информационную среду. Усугубит ситуацию развитие самого Интернета и различных онлайн-приложений, а также растущая доступность первого и вторых. Эксперты указали на то, что люди, заинтересованные в манипуляциях мнением других, никуда не исчезнут, а волна популизма и ненависти, накрывшая цивилизованный мир, будет провоцировать дальнейшее ухудшение ситуации. Негативными факторами также следует признать размывание представлений о об «объективном факте» и «истине». Не стоит сбрасывать со счетов экономические и политические интересы, стоящие за информационными сообщениями и подкрепляющие информационные кампании значительными финансовыми ресурсами. Эксперты отметили затруднительность прямой коммуникации между людьми и связанную с ней деградацию рациональных дискуссий и доверия.

Было высказано предположение о возможности нового социального расслоения – на людей, ориентирующихся на высокие стандарты верификации информации, и на тех, кто довольствуется в этой области «ширпотребом». В связи с этим можно прогнозировать развитие «рынка достоверной информации» с привлечением достаточно существенных средств. Различные акторы и институты истины будут способствовать формированию нескольких «ареалов истины» со своими аксиомами и стандартами, конвенциями и обитателями.

Фактически речь идет о ситуации, когда состояние массового мышления и существующие технологии воздействия на него позволяют сосуществовать нескольким, иногда (а в последнее время и зачастую) контрарным вариантам ответов на вопросы в любой области культуры, включая этику и политику, если эти варианты ответов приемлемы и даже желательны для отдельных сообществ, имеющих свои собственные дискурсы истины и формы жизни.

Понятие культурной идеологии

Таким образом, констатация состояния «постправды» – это констатация произошедших важнейших изменений в области обще-

культурной идеологии, т.к. в сердце культуры Модерна (Модерн здесь используется, как и у Хабермаса в «Дискурсе о Модерне», в качестве синонима техногенной цивилизации, построенной на ценностях Просвещения) три сотни лет находилась наука с ее верой в наличие единственной истины. Жизнь под сигнатурой императива объективной истины образно и убедительно выразил Леонардо да Винчи: «...там, где кричат, там истинной науки нет, ибо истина имеет одно единственное решение, и когда оно оглашено, спор прекращается навсегда» [цит. по: Петров 1992, 33]. Просвещение и стало глобальным утверждением императива универсального разума, везде и всегда «настроенного» на поиск истины. Другими словами, Просвещение – это программа и эпоха утверждения культурной идеологии универсального разума, в центре которых находилась наука.

Наука – это не только стратегия познания (сформированная в христианской теологии) и социальный институт (как было указано в философии науки XX в.). Как замечает М. Полани: «Наука предстанет перед нами как обширная система убеждений, глубоко укорененных в нашей истории и культивируемых сегодня специально организованной частью нашего общества... к которой мы приобщены... а не выбираем» [Полани 1985, 246]. Она подобна метафизическому ядру, которое И. Лакатос описывал как основу научно-исследовательских программ [Лакатос 1978]. В нашем случае человеческую культуру эпохи Модерна можно уподобить такой программе, сформировавшейся со всеми своими достижениями и запретами вокруг науки Нового времени.

Не научные открытия сами по себе, а определенный подход к миру, формируемый в рамках научного мировоззрения, т.е. идеология универсального разума и единственной истины, сформировали облик современной западной цивилизации. И состояние постправды, бросающее вызов взлелеянному светом естественного разума и ставшему принципом построения глобального человечества универсализму, приводит к утрате веры в наличие истинного порядка природы и уверенности в цивилизационной миссии науки.

Фактически этим подводится черта под провозглашенной М. Хайдеггером эпохой «времени картины мира». Тут следует вспомнить и о том, что сам Хайдеггер подчеркивал, что господство того или иного понятия истины свидетельствует о сущности бытия, властвующей в истории: «...можно подумать, что определение сущности бытия зависит от господства того или иного понятия истины, которое обуславливает способ человеческого представления и, таким образом, направляет мышление бытия. Однако возможности тех или иных понятий истины уже очерчены видом этой сущности и ее властвованием» [Хайдеггер 1993, 433]. Если «снизить» онтологический

уровень мысли Хайдеггера до ее «проекции» в область человеческого мышления, то культурные идеологии, подобные религии или науке, и есть имманентный, так сказать, «облик» того сущего, которое вверяется человеку. И новая идеология постправды существенно отличается от той, что сопровождала развитие научноориентированного техногенного общества.

Тема культурной идеологии актуальна и сложна. Она касается области объектов, которые «существуют» только на уровне идей, но при этом так или иначе определяют бытие того материального мира, где проходит человеческая жизнь. Пожалуй, именно в этой предметной области можно и сегодня почувствовать жгучую актуальность платоновской философии: что это за идеи и каким образом они «нисходят» в человеческие умы? Вопрос тем более актуальный, что в отличие от платоновских времен, современные философы не могут позволить себе апелляций к божественным архетипам и вынуждены размышлять над природой разнообразия метаустановок, очевидно меняющихся от эпохи к эпохе и от культуры к культуре. При этом такие установки, как это и должно быть присуще трансцендентальным идеям, не имеют конкретного эмпирического содержания. Другими словами, если именно содержание этих идеальных метаобъектов определяет конфигурацию и содержание эмпирического знания (опыта), то благодаря чему, по каким законам они меняются? Проблема осложняется еще и тем, что обычная для философии понятийная многозначность, когда в разных концепциях схожие «вещи» определяются по-разному, а нечто, звучащее схоже, может обозначать совершенно разнопорядковые феномены, в данном случае приближается к своему апогею. Что и неудивительно, т.к. главным и «метафизическим» предметом философии являются именно те горизонты бытия, которые фиксируются в разуме с помощью предельных понятий, «сказывающихся» обо всем. В зависимости от типа философии эти горизонты признаются либо объективно данными, либо сконструированными. Точнее, конструктивная функция разума признается практически всеми типами философствования, разнится именно «количество объективной данности» в сформированных представлениях, а также природа этой данности.

Для феноменологической философии, признающей первичность «чистого опыта», горизонт идейного бытия будет выглядеть, как прозрачное сияние, не имеющее сущностного ядра, как «покров идей» [Гуссерль 2009, 29]. С прагматической точки зрения он представляет собой что-то наподобие интересубъективной практической установки, «общественного представления» [Тейлор 2013, 240], в объективистской философии – это исторически объективный способ описания реальности, имеющий высочайший социальный статус «мировоззренческой доминанты» или «парадигмы» [Степин 2011, 85]. Впрочем, в контексте данной

статьи философскими (принципиальными!) различиями можно пренебречь, т.к. никто не отрицает определяющей идеологической значимости характерного для некоторого сообщества «идейного порядка», задающего порядок его социального бытия.

И с этой точки зрения, состояние постправды разрушает универсалистскую идеологию. Универсальный разум – без веры в единственную истину – превратился в инструмент калькуляции.

Заключение. Состояние «постправды» как симптом кризиса культурной идеологии Модерна

Уточнение процедур верификации или фальсификации уже не исправит дело, т.к. наука как путь к истине больше не является цивилизационной максимой. В повседневной научной жизни этот факт проявился в индексах цитируемости, императиве коммерческой отдачи исследований, идеологизации научного поиска и т.д., в конце концов, – в такой перестройке культурного универсума, который становится соразмерным управляющим возможностям искусственного интеллекта.

Кроме того, одной из составляющих парадигмы любой культурной идеологии являются всевозможные почти «метафизические» установки, касающиеся предельных убеждений в значимых областях социального знания – мировоззрения, идентичности, ценностей, этики, экономики, политики и т.д. Нормальный человек просто не в состоянии составить собственное исчерпывающее представление об их содержании, и забота об этих важнейших элементах «культурного априори» эпохи делегируется определенным социальным институтам вместе с правами на компетентное владение истиной и процедурами ее социальной имплементации. Тип культурной идеологии, определяющий хайдеггеровское «понятие истины», сказывается, таким образом, на облике всего культурного универсума. Авторитет и сила идеологии опираются на «уверенность» в определенном положении дел каждого конкретного индивида, и наоборот – «неуверенность» в былых авторитетах означает потрясение устойчивости структуры социума. Смена «настроек» универсального разума не только «отменяет» веру в единую истину, но и отрицает привилегированный культурный статус науки, превращая ее в лишь один из социальных институтов.

Бесспорно, место науки как идеологии не будет пустовать, а снижение ее социального (общекультурного) значения скажется на авторитете социальных институций, легитимированных ее былым статусом. Однако в еще большей степени кризис универсального разума скажется на тех социальных институциях, авторитет которых опирался на открывавшийся универсальному разуму мировой порядок – систему универсальных ценностей, равных прав и свобод,

общей истории и прогресса. Эти структуры, практики, институции находятся под ударом. Похоже, что мы сегодня осознаем лишь следствия (пусть и яркие) этой глобальной трансформации.

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Хорошей иллюстрацией может служить история с тремя учеными, опубликовавшими фейковые статьи в научных журналах. Доктор математических наук Джеймс Линдси, специалист по литературе Хелен Плакроуз и профессор философии Питер Богоссян доказали этим свою гипотезу о том, что в современной науке важна не истина, а идейная политкорректность. Если в статье поддерживаются феминизм или различные меньшинства, осуждаются проявления маскулинности, то такие «исследования» идут на ура. В частности, ученые опубликовали обширные цитаты из книги Адольфа Гитлера «Майн кампф», выдав их за современное исследование феминизма. Своеобразной «вершиной» абсурда стала статья о якобы регулярных изнасилованиях собак с нетрадиционной сексуальной ориентацией в местах выгула. Статья была поддержана рецензентами и опубликована журнале «Gender, Place, and Culture» [Lindsay et al. 2018].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Гусерль 2009 – *Гусерль Е.* Досвід і судження. Дослідження з генеалогії логіки / пер. з нім. В. Кебуладзе. – Київ: ППС-2002, 2009.

Лакатос 1978 – *Лакатос И.* История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки. – М.: Прогресс, 1978. С. 203–269.

Полани 1985 – *Полани М.* Личностное знание / пер. с англ. М.Б. Гнедовского. – М.: Прогресс, 1985.

Петров 1992 – *Петров М.К.* Социально-культурные основания развития современной науки. – М.: Наука, 1992.

Степин 2011 – *Степин В.* Цивилизация и культура. – СПб.: СПбГУП, 2011.

Тейлор 2013 – *Тейлор Ч.* Секулярна доба. Книга перша. – Київ: Дух і літера, 2013.

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Время картины мира // Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. С. 41–62.

Хайдеггер 2009 – *Хайдеггер М.* Парменид: [Лекции 1942–1943 гг.] / пер. А.П. Шурбелева. – СПб.: Владимир Даль, 2009.

Anderson, Rainie 2017 – *Anderson J., Rainie L.* The Future of Truth and Misinformation Online // Pew Research Center Publications. October 19, 2017. – URL: <http://www.pewinternet.org/2017/10/19/the-future-of-truth-and-misinformation-online/>

Kissinger 2018 – *Kissinger H.* How the Enlightenment Ends // The Atlantic. June 2018 Issue. – URL: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/06/henry-kissinger-ai-could-mean-the-end-of-human-history/559124/>

Lindsay et al. 2018 – *Lindsay J.A., Boghossian P., Pluckrose H.* Academic Grievance Studies and the Corruption of Scholarship // *Areo Magazine*. October 2, 2018. – URL: <https://areomagazine.com/2018/10/02/academic-grievance-studies-and-the-corruption-of-scholarship/>

McIntyre 2018 – *McIntyre L.C.* Post-Truth. – Cambridge, MA: The MIT Press, 2018.

Stenmark et al. 2018 – *Stenmark M., Fuller S., Zackariasson U.* (Eds.) *Relativism and Post-Truth in Contemporary Society*. – London: Palgrave Macmillan, 2018.

REFERENCES

Anderson J. & Ranie L. (2017) The Future of Truth and Misinformation Online. *Pew Research Center Publications*. Retrieved from <http://www.pewinternet.org/2017/10/19/the-future-of-truth-and-misinformation-online/>

Heidegger M. (1950) *Die Zeit des Weltbildes* (Russian translation in: *Heidegger M. Time and Being: Articles and Speeches* (pp. 41–62). Moscow: Respublika, 1993).

Heidegger M. (1982) *Parmenides* (Russian translation: Saint Petersburg: Vladimir Dahl Pub., 2009).

Husserl E. (1939) *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (Ukrainian translation: Kiev: PPS-2002, 2009).

Kissinger H. (2018) How the Enlightenment Ends. *The Atlantic*. Retrieved from <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/06/henry-kissinger-ai-could-mean-the-end-of-human-history/559124/>.

Lakatos I. (1970) *History of Science and Its Rational Reconstructions* (Russian translation in: Gryaznov B.S. & Sadovsky V.N. (Eds.) *The Structure and Development of Science* (pp. 203–269). Moscow: Progress, 1978).

Lindsay J.A., Boghossian P., & Pluckrose H. (2018, October 2) Academic Grievance Studies and the Corruption of Scholarship. *Areo Magazine*. Retrieved from <https://areomagazine.com/2018/10/02/academic-grievance-studies-and-the-corruption-of-scholarship/>

McIntyre L.C. (2018) *Post-Truth*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Petrov M. (1992) *Social-Cultural Ground of the Development of Contemporary Science*. Moscow: Nauka (in Russian).

Polanyi M. (1958) *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Russian translation: Moscow: Progress, 1985).

Stenmark M., Fuller S., & Zackariasson U. (Eds.) (2018) *Relativism and Post-Truth in Contemporary Society*. London: Palgrave Macmillan.

Stepin V. (2011) *Civilization and Culture*. Saint Petersburg: SPbGUP (in Russian).

Taylor C. (2007) *A Secular Age* (Ukrainian translation: Kiev: Dukh i litera, 2013).

Культурное сближение как форма борьбы за глобальное доминирование в эпоху кризиса классического разума

В.С. Левицкий

Украинский институт стратегий глобального развития и адаптации, Киев, Украина

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-134-149

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье анализируется современное кризисное состояние мир-системы, проявления которого хорошо заметны в различных областях социальной реальности: науке, политике, религиозной сфере. В связи с чем обосновывается позиция, согласно которой все эти трансформации связаны с изменением культурной парадигмы, описываемом в терминах кризиса универсального разума. Вера в универсальный разум, фундировавшая всю культуру эпохи Модерна, подвержена сегодня существенной эрозии, что меняет весь ландшафт социальной действительности и смысл принятых в ней практик. Это, в свою очередь, сказывается и на функционировании мир-системы как целого, меняя и сами культурные приоритеты. Если раньше теория модернизации предполагала глобализационный процесс с включением в него всех субъектов на принципах западной модели, то сегодня, в свете отсутствия единой истины, мир сегментируется на культурные субмиры, построенные вокруг партикулярных ценностей и традиций. Сегодня можно выделить несколько таких ценностно-смысловых универсумов, являющихся альтернативами классическому современному проекту, фундированному просвещенческими ценностями: Американский проект, Русский мир, Исламский проект, Китайский проект сердцевинных ценностей. В связи с этим современный этап глобализации связан не с расширением Западного (модерного) проекта до масштабов ойкумены, а с конкурентной борьбой субмиров, альтернативных классическому Западнему проекту. В связи с этим очевидно, что культурная близость в таких условиях становится фундаментальным ресурсом, позволяющим конкурентным проектам расширять свой ареал действия. Когда в прошлое уходит вера в универсальный разум, а соответственно, и в существование Абсолютной истины, становится невозможной апелляция к всеобщим нормам и принципам. В этом случае остается апеллировать к собственной культурной традиции, стараясь сделать ее максимально привлекательной как для внутреннего, так и для внешнего «потребителя». Таким образом, культурная близость, которая, в силу разрушения универсального разума, неожиданно ста-

В.С. ЛЕВИЦКИЙ. Культурное сближение как форма борьбы за глобальное...

ла геополитической ценностью, оказывается не только частью культурной идентичности индивида, но и инструментом продвижения глобалистских проектов.

Ключевые слова: культурная онтология, проекты глобального развития, культурная близость, универсальный разум, модерн.

Левицкий Виктор Сергеевич – кандидат философских наук, директор Украинского института стратегий глобального развития и адаптации.

victor2609@ukr.net

<https://orcid.org/0000-0001-9744-5345>

Для цитирования: *Левицкий В.С. (2019) Культурное сближение как форма борьбы за глобальное доминирование в эпоху кризиса классического разума // Философские науки. 2019. Т. 62. № 3. С. 134–149. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-134-149*

Cultural Convergence as a Form of Struggle for Global Dominance in the Age of the Crisis of Classical Reason

V.S. Levytskyy

Ukrainian Institute of Strategies of Global Development and Adaptation, Kyiv, Ukraine

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-134-149

Original research paper

Abstract

The article analyzes the current crisis of the world-system, the evidences of which are apparent in various areas of social reality: science, politics, and religion. In this regard, the author argues that all these transformations are associated with a change in the cultural paradigm that can be described as a crisis of the universal mind. Belief in the universal mind, which founded the whole culture of the age of Modernity, is a subject to significant erosion today and it changes the entire landscape of social reality and the meaning of the social practices. Moreover, it affects the functioning of the entire world-system by changing cultural priorities themselves. In the past, the theory of modernization assumed a globalization process with the inclusion of all the subjects on the principles of the Western model, but today, due to the belief in the absence of universal truth, the world is segmented into cultural subworlds that are built around particular values and traditions. In our days, there are several civilizational projects (American, Russian, Islamic, Chinese) that are alternative to the classical project of Modernity, based on the the values of Enlightenment. In this regard, the current stage of globaliza-

tion cannot be considered as the global expansion of the Western (Modernity) project, but there is a competition of civilizational subworlds, challenging the classical Western project. It is obvious that under such conditions the cultural proximity becomes a fundamental resource that allows competitive projects to expand their sphere of influence. When belief in the universal mind and in the existence of the Absolute Truth recedes into the past, it becomes impossible to appeal to universal norms and principles. Therefore, it only remains to appeal to own cultural traditions, putting efforts to make them as attractive as possible for both internal and external “consumers.” Thus, the cultural proximity, which due to the destruction of the universal mind suddenly became a geopolitical value, turns out to be not only a part of an individual’s cultural identity but also a tool for promoting civilizational projects.

Keywords: cultural ontology, projects of global development, cultural proximity, universal reason, modernity.

Victor Levytskyy – Ph.D. in Philosophy, Director of the Ukrainian Institute of Strategies of Global Development and Adaptation.

victor2609@ukr.net

<https://orcid.org/0000-0001-9744-5345>

For citation: Levytskyy V.S. (2019) Cultural Convergence as a Form of Struggle for Global Dominance in the Age of the Crisis of Classical Reason. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 62, no. 3, pp. 134–149. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-134-149

Введение: о кризисе универсального разума

Сегодня уже очевидно, что мы присутствуем при системной трансформации культуры. Кто-то пытается ее осмыслить как кризис капитализма, кто-то как эрозию неолиберальной модели, кто-то как исчерпание потенциала глобализации. При том, что хотя бы с частью из каждой такой дефиниции можно согласиться, сущность современных изменений находится значительно глубже и касается самого смыслового ядра культуры.

За свою историю человечество, по крайней мере западная его часть, пережило не одну такую смену культурной парадигмы, всегда сопровождавшуюся катаклизмами и периодами нестабильности. К таким сломам можно отнести переход от мифа к логосу, имевший место в греческой архаике (Гомер, Гесиод). Переход от античного мира к христианскому смысловому универсуму, несомненно, является еще одной такой трансформацией культурной матрицы. Прощание с христианским мифом в эпоху Нового времени выступает как явление такого же порядка.

Как же можно описать современную нам культурную метаморфозу? Вероятно, наиболее исчерпывающе она обрисовывается в терминах кризиса универсального разума. Современное положение дел, как это уже было несколько раз в европейской истории, характеризуется сменой культурной парадигмы. На место веры в универсальный всеильный разум, который оформлял (обрамлял, цементировал) все здание культуры, приходит партикулярный, прагматичный разум как всего лишь один из инструментов систематизации жизненного пространства. Таким образом, во-первых, мы имеем дело с трансформацией самих основ культуры, можно сказать, с трансформацией онтологии культуры. Во-вторых, имя этой трансформации – кризис универсального разума. Разум стал относительным, а значит, и истина перестала быть абсолютной. На смену Истине пришли множественные истины. В результате чего современное состояние постправды (1) можно рассматривать как способ «нащупывания» новых стратегий культурного развития в изменившихся условиях.

Сегодня тема постправды стала специальным предметом многих философских исследований. Кто-то, как, например, Ш. Янасофф и Х. Симмет, осмысливают состояние постправды в рамках политического дискурса, не соглашаясь с пессимистическими диагнозами современного общества и обращают внимание на совместное производство смыслов в политическом дискурсе [Jasanoff, Simmet 2017]. В свою очередь, С. Фулер обращается к истокам феномена постправды и находит их уже в философии Платона, при этом отмечая позитивный смысл состояния постправды, в результате которого человек наконец-то вынужден взять всю ответственность на себя и не может больше прятаться за трансцендентность в виде Бога, Истории, Природы и т.п. [Fuller 2018]. Учитывая современное положение дискуссии, автор данного исследования в первую очередь обращает внимание на метафизический уровень проблемы, констатируя, что состояние постправды прежде всего свидетельствует об изменении онтологического основания культуры.

Проявление следствий этого изменения уже достаточно хорошо заметно в реальной жизни. Среди прочих отметим только несколько из них, которые, с одной стороны, довольно иллюстративны, с другой – настолько фундаментальны, что меняют целые регионы культуры (реальности). В политике это видно наиболее ярко. Здесь можно говорить о кризисе классических идеологий. Националь-

ный популизм [The Movement... 2018], как его называет один из его лидеров Стив Беннон, набирающий обороты по обе стороны Атлантики, разрушает привычные представления о самом политическом дискурсе. Если во времена веры в универсальный разум и либералы, и консерваторы, и республиканцы, и демократы были согласны в основном – в существовании высшей истинной цели, которую так или иначе можно свести к кантовской идее вечного мира, то популизм отрицает саму возможность такой высшей цели, предлагая за голос избирателя реализовать любые цели. Налицо предельная прагматизация политики.

С другой стороны, это в свою очередь угрожает самим принципам функционирования демократического общества. Демократия есть обратная сторона веры в универсальный разум, реализованная в пространстве политического дискурса. Э. Гуссерль, анализируя появление теоретической установки у древних греков и ее влияние на европейскую цивилизацию, писал: «...если идея истины самой по себе становится универсальной нормой всех бывающих в человеческой жизни относительных истин, действительных и возможных ситуационных истин, то это касается и всех традиционных норм, норм права, красоты, целесообразности, ценности личности властителей, ценности человеческих характеров etc» [Гуссерль 1994, 117]. Идея универсального разума и абсолютной истины имплицитно демократична сама по себе. Очевидно, что все перед ней (ним) равны и, в свою очередь, имеют равные права и возможности доступа к ней, вне зависимости от происхождения или иерархической позиции. Соответственно, разрушение веры в универсальный разум, разрушает и социальное бытие, построенное с опорой на эту веру: естественно, партикулярные истины отрываются не всему человечеству в равной мере, также не равны и возможности обрести истину для разных групп (этнических, социальных, культурных). Универсальный разум не знает индивидуальных отличий, разум партикулярный формируется вокруг этих отличий.

Невозможность абсолютной истины или как смена регулятивных идей сказывается на облике культуры в целом

Глубинные трансформации не обошли стороной и науку. Наука является смысловым ядром самой нашей техногенной цивилизации. Именно наука в контексте культурной онтологии была тем, что пришло на смену христианскому мифу. С этого момента наука,

как Прометей, указывала путь к светлому будущему, обещала ответить на все вопросы, взяла на себя интерпретационные и мировоззренческие функции. Теперь у науки нужно было спрашивать: что существует? Как поступать? К чему стремиться? Наука обещала привести человечество к Абсолютной истине, в свете которой разрешатся все мировые проблемы. В конце концов встреча эта (с Абсолютной истиной) так и не состоялась, проект же восхождения к абсолютному знанию путем усовершенствования наук, как его понимал, например, Лейбниц, оказался неосуществимым.

С тех пор, как выяснилось, что наука – не универсальный путь к Абсолютной истине, а партикулярная социальная практика, от нее перестали требовать доступа к Истине, а сконцентрировались на том, в чем она показала наибольшую эффективность, – прикладные, прагматические результаты. Была обоснована мысль о культурной относительности любого нашего знания, соответственно, исчезла сама претензия на Абсолютную истину, а познающий ее разум перестал быть универсальным, и наука из ядра культуры превратилась в наиболее эффективное средство решения насущных прикладных задач. Мало кого теперь интересует научная точка зрения на то, как устроена Вселенная «на самом деле» (не в последнюю очередь потому, что исчезло само это «на самом деле»), зато все требуют от нее более мощных смартфонов, искусственных частей тела или туристических полетов в космос. В связи с этим в области хранения и трансляции культурных доминант, можно сказать, в области поддержания культурной онтологии место академий наук, созданных как раз с целью поиска той самой непреложной объективной истины, занимают аналитические центры, указывающие прагматически оправданные цели и наиболее эффективные стратегии их достижения.

В конце концов, даже такое, казалось бы, мало подверженное изменениям явление, как религия, стремительно меняет свой статус, становясь все больше одним из факторов и инструментов продвижения геополитических проектов. Этот же процесс хорошо виден и на примере повседневной практики. Современный человек предпочитает поход на службу в церковь компьютерную игру или проведение времени в социальных сетях. Как когда-то по всему миру пытались найти уцелевшие святыни (кусочек Креста, Плащаницу, ступени, по которым поднимался Иисус к Пилату, и т.д.), делая их центральным местом храма, так сегодня, но уже на аукционах за огромные деньги покупаются вещи знаменитостей,

становясь частью чей-то коллекции. Календарь современного человека теперь строится не вокруг дат церковных праздников и связанных с ними постов, а вокруг дат презентации нового iPhone или выхода новых серий «Игры престолов».

Изменение культурной идеологии, связанное с отрицанием гегемонии универсального разума и опирающегося на его аксиомы мировосприятия, неизбежно сказывается на всех уровнях/горизонтах социального бытия. Возможно, наиболее масштабная и заметная трансформация связана с утратой веры в существование абсолютной в своей единственности истины – нормативного идеала и связанного с ним гранднарратива о приближении человечества к состоянию всезнания. Эта, по сути позитивистская, парадигма на протяжении столетий превращала любое конкретное состояние общества в один из моментов его продвижения по пути прогресса. Отдельные системы практики, социальные порядки и даже культурные миры входили в «общечеловеческую культуру» на правах ее модусов, всегда несовершенных воплощений, например, в качестве «темпоральных ступеней» – этапов, формаций. Идеал абсолютной истины оказался достойным конкурентом религиозных парадигм, а его универсальность позволяла преодолеть религиозную партикулярность. Однако вызов постправды, нивелирующий главную ценность культурной идеологии универсального разума – единственную истину, реанимировал идеологии религиозные. Сомнение в возможности всеобщего консенсуса перед лицом неоспоримой истины позволило в новом, куда более выгодном нежели еще несколько десятилетий назад, свете увидеть и оценить значимость частнокультурных аксиологий. Эти ценностные системы, несущие на себе отпечаток исторического пути, пройденного тем или иным народом, и окрашенные в религиозные тона, не могут претендовать на универсальный статус, зато с точки зрения практических задач культурного бытия в конкурентной среде глобального мира всегда предпочтительнее чего-то, навязываемого извне. Принцип «своя рубашка ближе к телу» как нельзя точно описывает возврат современного общества эпохи глобализации к религиозно-традиционалистским ценностям.

Новая религиозность и новая глобализация.

Альтернативные проекты глобального развития

Отсюда рождается следующий вопрос: как эта трансформация преломляется в функционировании мир-системы как целого?

В данной статье предлагается подход, тщательно обоснованный в коллективной монографии «Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы» [Водоразделы... 2018], согласно которому этот процесс можно осмыслить в концептуалистике конкурентной борьбы альтернативных проектов глобального развития. Прежде, чем говорить об альтернативах, укажем сначала на самый ранний из таких субмиров, американский. Как протопроjekt он появился еще в конце XVIII в., окончательно же оформился как глобализационный проект, не лишенный религиозных интуиций, на рубеже тысячелетий, получив полноценную рефлексию после терактов 9/11.

Образование независимых США можно считать одним из конституирующих новую эпоху событий. Именно с Декларации независимости и Декларации прав человека и гражданина начинается новая эпоха в истории человеческого духа. Однако в отрицании старой эпохи, без которой невозможно утверждение нового, нельзя не видеть и определенной зависимости от этого старого. Если провести параллель с философией, то именно младогегельянцы водрузили на знамя своего похода к «изменению мира» рациональный атеизм, который следовал из гегелевской философии, тогда как сам Гегель может считаться вполне религиозным философом. Поэтому следует с осторожностью относиться к констатациям, подобным приведенной ниже мысли Х. Казановы, в которой, бесспорно, присутствует рациональное зерно: «Американское государство родилось как модерное и секулярное, не нуждаясь ни в каких процессах деконфессионализации, а двойная конституционная формула о запрете внедрения какой-либо религии на государственном уровне и свободное исповедание религии в обществе гарантировало развитие деноминационализма как системы свободного и открытого религиозного плюрализма в обществе» [Casanova 2013, 38].

Религиозное мировосприятие, свойственное для человека XVIII века, тем более в столь отдаленной и необъятной части цивилизованного мира, коей была Америка в то время, не могло вдруг обрести все те атрибуты «модерности» и «секулярности», о которых говорит Казанова. В этом легко убедиться, если обратиться к такому важнейшему документу эпохи, как «Декларация независимости». В ней недвусмысленно излагаются аксиомы мышления эпохи, служащие основанием предпринимаемых эпохальных действий. Во-первых, это религиозная вера (как бы

ее ни интерпретировать), во-вторых, уже вполне современное, но имеющее религиозные же корни убеждение в равенстве людей и наличии у них неотчуждаемых прав: «Когда ход событий приводит к тому, что один из народов вынужден расторгнуть политические узы, связывающие его с другим народом, и занять самостоятельное и равное место среди держав мира, на которое он имеет право по законам природы и ее Творца, уважительное отношение к мнению человечества требует от него разъяснения причин, побудивших его к такому отделению. Мы исходим из той самоочевидной истины, что все люди созданы равными и наделены их Творцом определенными неотчуждаемыми правами, к числу которых относятся жизнь, свобода и стремление к счастью» [США... 1993, 25].

Исходя из этих фундаментальных для национальной идентичности положений, принимая во внимание дух эпохи и зная дальнейшую историю становления США, можно утверждать, что «отсутствие необходимости прибегать к процессам деконфессионализации», о которых говорит Казанова, было связано с убежденностью во вторичности, «устарелости» религиозных отличий перед лицом новой национальной цели. Нация устремляется к этой цели в едином религиозном порыве: «...с твердой уверенностью в покровительстве Божественного Провидения мы клянемся друг другу поддерживать настоящую Декларацию своей жизнью, своим состоянием и своей незапятнанной честью» [США... 1993, 28].

Более оправданным, следовательно, будет предположение о том, что сам «проект» США воспринимался его создателями как религиозный акт обновления социального бытия, а возможно, и архаических форм религии, отступавших в прошлое перед набирающим ход модерном.

До того момента, пока значимость современных максим имела в западной культуре практически религиозный статус, американский проект, видимо, совпадал с западным. Однако начиная как минимум с официальной реакции Вашингтона на события 9/11 и объявления президентом Бушем-младшим «крестового похода против зла нового типа», ситуация меняется. Речи Дж. Буша младшего после событий 11 сентября переполнены примерами апелляции к свободе, демократии и т.д. как к абсолютной форме оправдания любых действий: императив сохранения свободы превращается в инструмент защиты и продвижения национальных

американских интересов. Выступая в Конгрессе 29 января 2002 г., 43-й Президент США заявил, что это большая ответственность и привилегия сражаться за свободу, что Америка будет это делать повсеместно в мире, а американцы увидят «победу свободы» [The President's... 2002]. А в обращении к нации, посвященном началу военной операции в Ираке, кстати, официально называвшейся «Иракская свобода», американский лидер в первых своих словах сказал, что операция направлена на освобождение иракских людей. Завершил же свое послание Дж. Буш младший следующим заверением: «Мы принесем свободу другим и мы восторжествуем» [President... 2003].

Обособление американского проекта и артикуляция его религиозной природы в противоборстве с религиозным же вызовом со стороны ислама стали началом зримого противостояния американского и европейского модернов и положили начало эксплицитной стадии существования альтернативных проектов глобального развития. Процесс религиозного переосмысления и культурной «квантификации» ранее единого просвещенческого современного проекта, в границах которого получали содержательное наполнение категории цивилизации, прогресса, общечеловеческих ценностей и т.д., перешел в новую фазу вместе с кризисом классических представлений об истине, символически проявившим себя в начале 2000-х гг. В качестве своеобразной точки отсчета начала эпохи постправды можно принять знаменитую пробирку Колина Пауэлла в ООН, столь же важную для начала новой эпохи в политической жизни планеты, сколь и с точки зрения начала эры «фейк ньюс».

С этого момента начинают формироваться три неевропейских религиозно мотивированных проекта, которые открыто противопоставляют себя доминирующему в последнее время классическому современному проекту. Это Китайский проект сердцевинных ценностей, Русский мир и Исламский проект. Здесь уместно дать краткую характеристику каждому проекту.

Исламский проект является наименее целостным из трех альтернатив. По состоянию на сегодня внутри него самого идет борьба за право представлять исламский мир вовне. Непротиворечиво можно говорить минимум о четырех таких претендентах: Арабский проект, Иранский проект, Турецкий проект и крайняя форма – Исламское государство [Халиков 2016]. Очевидно, что данные проекты весьма разнородны, вплоть до конфессиональ-

ных различий (сунниты и шииты), при этом единым центром их является ислам. Исламские ценности противопоставляются бездуховному Западу, единственная же надежда на «спасение» человечества состоит в исламизации максимально возможных регионов мира.

Апелляция к партикулярной традиции и историческому праву на продвижение собственных ценностей характерна и для Русского мира. Обоснование такого права относится уже к XVI в., когда в послании к Великому Князю Василию III псковский старец Филофей после падения Константинополя писал: «Церкви старого Рима пали из-за неверия Аполлинариевой ереси; двери церквей второго Рима, города Константинополя, внуки Агари секирами рассекли. Теперь же это – третьего нового Рима, державного твоего царства святая соборная апостольская церковь, которая до края вселенной православной христианской верой по всей земле сильней солнца светится. Два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не быть; твое христианское царство иным не заменится» [Хрестоматия... 1937, 197]. Уже в начале третьего тысячелетия идея Русского мира была поддержана на самом высоком государственном и церковном уровне: Президент РФ В. Путин [Шудегов 2014] и Патриарх Кирилл [Выступление... 2009] заявили о консолидирующей функции русской культуры, русского слова, русского мира.

Китайский проект с недавнего прошлого теперь подпитывается не только социалистическими/коммунистическими идеалами, а и активно задействует конфуцианскую аксиологию. Значимым в этом процессе является так называемый Документ № 9 [Document 9... 2013], выпущенный ЦК КПК в апреле 2013 г. Циркуляр был рассчитан на узкую партийную аудиторию и рассматривал семь ключевых идеологических вызовов для современного Китая: пропаганда всеобщих ценностей, пропаганда гражданского общества, пропаганда западной демократии, пропаганда неоллиберализма, пропаганда западного взгляда на СМИ и др. От рефлексии до практических действий прошло не так много времени, и уже в 2015 г. Юань Гуйжэнь, министр образования КНР, заявил: «Следует укрепить контроль за использованием западных оригинальных учебных пособий, нельзя позволить учебным пособиям, пропагандирующим западные ценностные воззрения, входить в наши аудитории» [цит. по: Ломанов 2015]. Президент же Академии наук Китая Ван Вэйгуан универсализировал высказанные мини-

стром опасения, указав, что Запад навязывает свои собственные ценности, пытаясь выдать их за всеобщие, то же происходит и с историческим процессом, который предлагается понимать, исходя из западной модели.

В противовес такой глобализационной западной аксиологии в отчетном докладе ЦК на XVIII съезде (ноябрь 2012 г.) был официально представлен список «сердцевинных социалистических ценностных воззрений». Он содержит двенадцать пунктов, сгруппированных в три блока. Ценности государства – богатство и сила, демократия, цивилизация, гармония. Ценности общества – свобода, равенство, справедливость, правовое правление. Ценности индивида – патриотизм, преданность делу, честность, дружелюбность. Эту ценностную концепцию, которая была представлена еще Ху Цзиньтао, окончательно укоренил в конфуцианскую почву Си Цзиньпин, указав, что они должны базироваться на «соблюдении доверия», «почтении справедливости», «возвышении гармонии», «стремлении к Великому единению». Эти максимы являются принципами раннего конфуцианства, составляющими этос мудрого правления Поднебесной. В связи с этим А. Ломанов пишет, что «Си Цзиньпин стал первым руководителем КПК, заявившим о необходимости использовать конфуцианство для государственного управления» [Ломанов 2015, 148].

Отдельно следует сказать, что идеология «сердцевинных ценностей» имеет два вектора. С одной стороны, она обладает мощным консолидирующим потенциалом внутри самого Китая, объединяя нацию вокруг традиционных ценностей и тем самым отвечая на идеологическую экспансию Запада [Bell 2015]. С другой – используется во внешнем продвижении, в первую очередь по отношению к соседям, к которым объявлена политика «родственности» и «инклюзивности».

В эту же логику вписывается выступление Си Цзиньпина на Давосском форуме в 2017 г. (он первым из китайских лидеров посетил Давос). С этого момента китайский проект эксплицитно вступил в конкурентную борьбу глобальных альтернатив. Инфраструктурные же проекты, иницилируемые Китаем, масштаба Никарагуанского канала, который должен стать альтернативой Панамскому, или «Один пояс – один путь» следует рассматривать как прикладную имплементацию этой глобализационной стратегии.

Заключение

Обобщая вышесказанное, следует сказать, что все эти три проекта вступают в открытую конкурентную борьбу с Западным проектом, используя его методологию и технологию, но формируясь при этом вокруг собственных традиционных и религиозных ценностей. Сегодня, когда вера в единый разум уходит в прошлое, а вместе с ней и классическая теория модернизации, предполагавшая единую модель осовременивания, мир стал фрагментироваться и группироваться вокруг партикулярных ценностей. В таком случае вместо конкурентного движения по единому пути к единой же общезначимой Истине сегодня мы имеем партикулярные истины, которые используются как инструменты продвижения альтернативных проектов глобального развития.

Следующим логичным шагом в этом рассуждении является признание аксиологической доминанты в этих проектах. Они строятся, исходя из партикулярных ценностей, глубоко укоренены в локальную традицию, активно используют религию для своего продвижения, обращаются к потенциалу языка, в целом организуются вокруг определенной культуры. Суммируя все это, можно сказать, что речь идет о построении некоторых субмиров как ценностно-смысловых универсумов. В них реципиенты одинаково понимают прошлое, разделяют общие ценности и отстаивают совместное будущее. Эти проекты уже сознательно и эксплицитно не являются универсальными, не рассчитывают покрыть всю планету, но тем не менее стремятся максимально расширить свой ареал.

Очевидно, что культурная близость в таком контексте становится фундаментальным ресурсом. Природа этих субмиров и подразумевает под собой в первую очередь культурную составляющую. Расширение же этих субмиров происходит не в результате присоединения территорий или переселения народов, а в результате усвоения форм-образцов мышления, свойственных данным смысловым универсумам. Включение территории (страны) в фарватер определенного проекта глобального развития и является формой его (проекта) расширения. Естественно, происходит это на базе культурной комплиментарности.

Как кажется, именно такая оптика является наиболее эвристичной для анализа российско-западных отношений, особенно в контексте украинского кризиса. Речь идет о борьбе на территории Украины двух проектов глобального развития: Западного и Российского. В первую очередь происходит она не в политической,

экономической и даже не в военной сфере: это противостояние происходит в идеологической области. В этом контексте цель западного проекта – показать принципиальное отличие российской и украинской культуры, проиллюстрировать различное понимание истории, максимально вытеснить русский язык и, наконец, отделить церковь. В результате чего Западный проект расширяется за счет Украины, Россия пропорционально теряет свое влияние на этих территориях, Украина же в этом контексте остается страдательным объектом чужой воли. Вряд ли такой сценарий можно признать оптимальным как минимум для наших стран и народов.

В качестве резюме несколько пунктов. Во-первых, мы присутствуем при тектонических сдвигах культуры, сопоставимых с культурными революциями прошлого, каждый раз порождавшими новый тип цивилизации. Во-вторых, современная трансформация связана с кризисом универсального разума. В-третьих, на уровне геополитических процессов это приводит к появлению альтернативных проектов глобального развития, базирующихся на партикулярных ценностях. В-четвертых, на современном этапе ценностной конкурентной борьбы этих проектов культурная близость оказывается фундаментальным ресурсом, обеспечивающим формирование единого смыслового универсума. В-пятых, украинский сегмент российско-западных отношений необходимо рассматривать именно в таком ключе, где борьба идет за мировоззрение реципиентов, готовых победителя этой борьбы признать источником собственной культурной традиции.

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Oxford Dictionary так определяет термин-неологизм 2016 г.: «Пост-правда — обстоятельства, при которых объективные факты являются менее значимыми при формировании общественного мнения, чем обращения к эмоциям и личным убеждениям». См.: [Post-Truth].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Водоразделы... 2018 – Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы / под ред. А. Белокобыльского, В. Левицкого. – М.: Академический проект, 2018.

Выступление... 2009 – Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира // Официальный сайт Московского патриархата. 3 ноября 2009. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html>

Гуссерль 1994 – Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Философия как строгая наука. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. С. 101–126.

США... 1993 – Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательство / под ред. О.А. Жидкова. – М.: Прогресс; Универс, 1993.

Ломанов 2015 – Ломанов А.В. Общий знаменатель нации // Россия в глобальной политике. 2015. № 5. С. 138–152.

Халиков 2016 – Халиков Р. Исламський проект розвитку світу: витокі, глобальна мобілізація, війна в Сирії // Український інститут стратегій глобального розвитку і адаптації. Дослідження. – URL: https://uisgda.com/ua/slamskij_proekt_rozvitku_svtu_vitoki_globalna_moblzacya_vjna_v_sir_skorochena_versya.html

Хрестоматия... 1937 – Хрестоматия по истории СССР. Т. I / сост. В.И. Лебедев и др. – М.: Учпедгиз, 1937.

Шудегов 2014 – Шудегов В.Е. Необходимо с новой силой взяться за проблему поддержки русского языка // Официальный сайт политической партии «Справедливая Россия». 18 апреля 2014. – URL: <http://www.spravedlivo.ru/5983210>

Bell 2015 – Bell D. The China Model Political Meritocracy and the Limits of Democracy. – Princeton: Princeton University Press, 2015.

Casanova 2013 – Casanova J. Exploring the Postsecular: Three Meanings of “the Secular” and Their Possible Transcendence // Calhoun C., Mendietta E., Van Antwerpen J. (Eds.) Habermas and Religion. – Cambridge, UK: Polity Press, 2013. P. 27–48.

Document 9... 2013 – Document 9: How Much Is a Hardline Party Directive Shaping China’s Current Political Climate? // ChinaFile. November 8, 2013. – URL: <http://www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation>

Fuller 2018 – Fuller S. Post-Truth: Knowledge as a Power Game. – London: Anthem Press, 2018.

Jasanoff, Simmet 2017 – Jasanoff S., Simmet H.R. No Funeral Bells // Social Studies of Science. 2017. Vol 47. No. 5. P. 751–770.

Post-Truth – Post-Truth // Oxford Living Dictionaries. – URL: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth>

President... 2003 – President Bush Addresses the Nation // The White House. Office of the Press Secretary. March 19, 2003. – URL: <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2003/03/20030319-17.html>

The Movement... 2018 – The Movement: How Steve Bannon is Spreading Populist Trump-Style Politics across Europe // Independent. September 27, 2018. – URL: https://www.independent.co.uk/news/long_reads/steve-bannon-the-movement-europe-populist-nationalism-trump-a8557156.html

The President’s... 2002 – The President’s State of the Union Address. // The White House. Office of the Press Secretary. January 29, 2002 – URL: <http://whitehouse.georgewbush.org/news/2002/012902-SOTU.asp>

REFERENCES

Bell D. (2015) *The China Model Political Meritocracy and the Limits of Democracy*. Princeton: Princeton University Press.

Belokobylskiy O. & Levytskyy V. (Eds) (2018) *Watersheds of secularization: Western civilization project and global alternatives*. Moscow: Akademicheskiy proekt (in Russian).

Casanova J. (2013) *Exploring the Postsecular: Three Meanings of “the Secular” and Their Possible Transcendence*. In: Calhoun C., Mendieta E., & Van Antwerpen J. (Eds.) *Habermas and Religion* (pp. 27–48). Cambridge, UK: Polity Press.

Document 9: How Much Is a Hardline Party Directive Shaping China’s Current Political Climate? (2013, November 8) Retrieved from <http://www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation>

Fuller S. (2018) *Post-Truth: Knowledge as a Power Game*. London: Anthem Press.

Husserl E. (1936) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Russian translation in: Husserl E. *Philosophy as Science* (pp. 101–126). Novochercassk: Saguna).

Jasanoff S. & Simmet H.R. (2017) No Funeral Bells. *Social Studies of Science*. Vol 47, no. 5, pp. 751–770.

Khalikov R. (2016) Islamic World Development Project: Origins, Global Mobilization, War in Syria. *Ukrainian Institute of Strategies of Global Development and Adaptation. Researches*. Retrieved from https://uisgda.com/ua/slamskij_proekt_rozvitku_svtu-_vitoki-_globalna_moblzacya-_vjna_v_sir_skorochena_versya.html (in Ukrainian).

Lebedev V.I. (Comp.) (1937) *Anthology on the History of the USSR*. Moscow: Uchpedgiz (in Russian).

Lomanov A.V. (2015) Common Denominator of the Nation. *Russia in Global Affairs*. 2015. No. 5, pp. 138–152 (In Russian).

Post-Truth. (n.d.) In: *Oxford Living Dictionaries*. Retrieved from <https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth>

President Bush Addresses the Nation. (2003, March 19) Retrieved from <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2003/03/20030319-17.html>

The Movement: How Steve Bannon is Spreading Populist Trump-Style Politics across Europe (2018, September 27). *Independent*. Retrieved from https://www.independent.co.uk/news/long_reads/steve-bannon-the-movement-europe-populist-nationalism-trump-a8557156.html

The President’s State of the Union Address. // The White House. Office of the Press Secretary. (2002, January 29) Retrieved from <http://whitehouse.georgewbush.org/news/2002/012902-SOTU.asp>

Zhidkov O.A. (Ed.) *The United State of America: The Constitution and Legislation* (Russian translation).



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Конференции, семинары, круглые столы

На грани столетий: философское переосмысление И.С. Тургенева

И.Е. Кознова

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-150-159

Обзор конференции

Аннотация

Во Всемирный день философии 15 ноября 2018 г. в Институте философии РАН состоялась международная конференция «Иван Сергеевич Тургенев: философствующий писатель и политический философ. К 200-летию со дня рождения». На пленарном и двух секционных заседаниях выступили философы, культурологи, историки России, США, Германии, Австрии. Подобный ракурс рассмотрения многогранного наследия великого русского писателя дал возможность высветить в современном историко-культурном контексте многие стороны тургеневского творчества, переосмыслить существующие у исследователей и в массовом сознании стереотипы в отношении Тургенева. На конференции Тургенев был представлен как политический мыслитель, либерал, воплощающий в себе духовное подвижничество, приверженец диалога культур, «русский европеец», не приемлющий «нового варварства» во всех его проявлениях от радикализма до российской исключительности. В докладах и выступлениях обращалось внимание на присущий Тургеневу культурный билингвизм, на его способность отстраненного художественно-философского наблюдения, позволившую ему проанализировать современное для него состояние умов в российском обществе и предвидеть многие коллизии, присущие отечественному историческому процессу в XX – начале XXI вв., мировые культурные тренды, опосредованные «восстанием масс», предвосхитить драму абсурда. В числе дискуссионных вопросов на конференции стали темы нигилизма и одиночества, рассмотренные сквозь призму экзистенциального опыта писателя и мировых литературных образов.

Ключевые слова: Тургенев, философия, литература, политика, культура, немецкая философия, самосознание, свобода, человек, жизнь, смерть, одиночество, либерализм, западничество, нигилизм, Россия, Европа.

Кознова Ирина Евгеньевна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник сектора философии культуры Института философии РАН.

i.koznova@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4601-7118>

Для цитирования: Кознова И.Е. (2019) На грани столетий: философское переосмысление И.С. Тургенева // Философские науки. 2019. Т. 62. № 63. С. 150–159. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-150-159

On the Verge of Centuries: A Philosophical Rethinking of I.S. Turgenev

I.E. Koznova

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

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-150-159

Conference review

Abstract

On World Philosophy Day, November 15, 2018, the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences organized the international conference on the Russian classic writer I.S. Turgenev (“Ivan Sergeevich Turgenev: A Philosophical Writer and Political Philosopher. On the 200th Anniversary of the Birth”). During the plenary and two breakout sessions, speeches were given by philosophers, cultural researchers, historians of Russia, USA, Germany, Austria. The conference’s attitude to the consideration of the multifaceted heritage of the great Russian writer made it possible to highlight in the modern historical and cultural context many aspects of Turgenev’s work, to rethink stereotypes existing among researchers and in the mass consciousness regarding Turgenev. At the conference, Turgenev was presented as a political thinker, a liberal who embodied spiritual asceticism, a supporter of the dialogue of cultures, a “Russian European” who does not accept “new barbarism” in all its manifestations from radicalism to Russian exclusivity idea. In the reports and speeches, attention was drawn to the cultural bilingualism inherent in Turgenev, his ability of non-biased artistic and philosophical observation, which enabled him to analyze the then state of minds in Russian society, to foresee many collisions inherent in the national historical process in the 20th – early 21st centuries and world cultural trends engendered by the “uprising of the masses,” to anticipate the drama of the absurd. At the conference, among the discussed topics were the themes of nihilism and loneliness, viewed through the prism of the existential experience of the writer and world literary characters.

Keywords: I.S. Turgenev, philosophy, literature, politics, culture, German philosophy, self-consciousness, freedom, man, life, death, loneliness, liberalism, Westernism, nihilism, Russia, Europe.

Irina Koznova – D.Sc. in History, Leading Research Fellow at the Department of Philosophy of Culture, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

i.koznova@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4601-7118>

For citation: Koznova I.E. (2019) On the Verge of Centuries: A Philosophical Rethinking of I.S. Turgenev. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 3, pp. 150–159. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-150-159

В дни 200-летия со дня рождения И.С. Тургенева исследователи, еще раз задумываясь об актуальности его творчества, поставили цель вве-

сти в современное гуманитарное пространство новое видение наследия русского классика. Всемирный день философии 15 ноября 2018 г. был отмечен в Институте философии РАН международной конференцией «Иван Сергеевич Тургенев: философствующий писатель и политический философ. К 200-летию со дня рождения». Конференция прошла в формате пленарного заседания и работы двух секций – философии и секции политологии и культурологии. На пленарном заседании с докладами выступили: **С.А. Никольский** – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН; **А.А. Кара-Мурза** – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН; **М.Ф. Быкова** – доктор философских наук, профессор философии Университета штата Северная Каролина (США), главный редактор журнала «Russian Studies in Philosophy»; **К.Э. Разлогов** – доктор искусствоведения, президент гильдии киноведов и кинокритиков России, профессор ВГИК им. С.А. Герасимова; **В.К. Кантор** – доктор философских наук, профессор НИУ «Высшая школа экономики».

На заседании секций с докладами выступили: **С.С. Неретина** – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН; **Лина Штайнер** – доктор философии, профессор, руководитель Центра по изучению литературы и философии Института философии Рейнского Боннского университета Фридриха Вильгельма (Бонн, Германия); **И.Н. Сиземская** – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН; **А.В. Павлов** – кандидат юридических наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН; **Н.А. Касавина** – доктор философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН; **Т.С. Злотникова** – доктор искусствоведения, профессор Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского, заслуженный деятель науки РФ, в соавторстве с **А.С. Кузиным** – кандидатом педагогических наук, профессором Ярославского государственного театрального института, народным артистом РФ; **Луис Сундквист (Luis Sundkvist)** – доктор философии, специалист по языковым услугам (Вена, Австрия); **И.Е. Кознова** – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН; **А.З. Фахрутдинова** – доктор философских наук, профессор Сибирского института управления – филиала РАНХиГС (Новосибирск); **Л.В. Попова** – кандидат культурологии, преподаватель Московского гуманитарного университета.

Открывая конференцию, заместитель директора Института философии РАН по научной работе **Ю.В. Синеокая** отметила отличительную особенность российской культуры, свойственную ей родственность философии и литературы, пронизанность художественных произведений философской мыслью, критичность и публицистичность. Более того, русская классика XIX в., как подчеркнула Ю.В. Синеокая, стала

одной из форм существования философии, а фигура И. С. Тургенева особенно показательна в этом плане. Писатель, имевший философское образование, основал новую парадигму романа XX в. Он был широко известен на Западе и во многом открыл ему русскую культуру, дружил с большим числом западноевропейских интеллектуалов, приобрел известность в политических кругах, считал себя либералом и западником. При этом широта мысли и глубина понимания происходящего в России помогли Тургеневу защищать своих оппонентов-славянофилов в спорах, когда это было необходимо. Значимость Тургенева как философски мыслящего писателя позволяет говорить об удачном выборе символа философской отечественной мысли для Всемирного дня философии – знаменательного интеллектуального события года.

Осмысливая наследие того или иного исторического лица, важно иметь в виду истоки, питавшие его деятельность или творчество. В своем докладе «Тургенев и немецкая интеллектуальная традиция XIX в.» **М.Ф. Быкова** подчеркнула органичность соединения творчества писателя с философией. Полагая, что философские корни мировоззрения Тургенева следует связывать с немецкой традицией, особенно с именами Гете, Гегеля и Шопенгауэра, Быкова отвергла мысль о подражании, настаивая, что речь может идти именно о творческом отражении – уникальном и по-своему неповторимом. В творчестве Гете Тургенев ценил гармонию, ощущение органической глубины и целостности жизни. Также он стал, по его словам, преданным учеником Гегеля, открыв для себя его философию в годы учебы в Берлине. Как отметила Быкова, в двух работах Тургенева особенно отчетливо выражены гегельянские воззрения. В его магистерской диссертации «О пантеизме» (1842) демонстрировалось по существу гегелевское стремление объединить философию и религию и выражалась его идея абсолютного знания, а статья-рецензия 1845 г. «Фауст, трагедия, соч. Гете. Перевод первой и изложение второй части. М. Вронченко» базировалась на гегелевской концепции эволюции человеческого духа. При этом Тургенев критически воспринимал гегелевскую систематизацию, полагая, что та приводит к уничтожению внутреннего содержания любого явления. В рецензии на перевод «Фауста» поднималась тема социальной ответственности индивида, что, по мнению Быковой, в какой-то мере выражало поляризацию, существовавшую внутри самого мировоззрения Тургенева. Глубинное и философское ядро тургеневских произведений характеризует ярко выраженное раздвоение между требованием активизма, столь явно проявившимся в романах, и разочарованием, неспособностью постичь метафизические загадки бытия. Быкова высказала предположение, что данное раздвоение имеет свою основу в немецкой интеллектуальной традиции, в частности в философии Шопенгауэра, подчеркнув, что Тургенев принял некоторые ее аспекты, хорошо вписывающиеся в его мировоззрение. С Шопенгауэ-

ром писателя сближает осознание трагедии каждой индивидуальной жизни, ее бессмысленности. Но он разделяет веру в творческую силу искусства, ценит жизнь как самый значительный дар судьбы человеку, которым тот должен распорядиться соответствующим образом. Для Тургенева человеческое «Я» – высшая ценность, и цель человеческой жизни не счастье, а достоинство, поиск силы внутри самого себя. Это, как подчеркнула Быкова, еще больше сближает его со всей традицией немецкой философии, как классической, так и постклассической.

Говоря о связях немецкой и русской культур, **В.К. Кантор** в докладе «Тургенев: немецкое влияние или схождение мирового духа на Россию» отметил, что отечественные интеллектуалы, уловив общеевропейский смысл немецкой философии, искали в ней ответы на «русские вопросы». Именно Тургенев, будучи первым открытым Западом великим русским писателем, сумел понять «немецкие уроки». Главный из них он видел в способности русских к усвоению европейского наследия для обретения путей возвращения в Европу. Центральной в этом наследии для писателя была идея свободы в самом широком смысле – в отношении человека к самому себе, к собственным предвзятым идеям и системам, к своему народу, к своей истории. Присущий писателю культурный билингвизм – поразительная русскость «европейца» Тургенева – позволил ему, западнику, стать наиболее тонким и точным выразителем российской жизни и ее типов. Наблюдая русский народ, Тургенев отмечал его становление как исторического, способного к самопознанию, следовательно, к выражению европейской ментальности. Но подобное видение, конечно, подпитывалось и отечественной литературной традицией, связанной с Н.М. Карамзиным и А.С. Пушкиным.

В своем докладе «"Великий незнакомец" в русской литературе. Слово Ивана Тургенева» **С.А. Никольский** подчеркнул особую историческую роль Тургенева как зачинателя литературно-философского анализа в отечественном мыслительном процессе. Именно литературная классика дала мощный импульс российскому самосознанию, а начиная с автора «Записок охотника», народное (крестьянское) лицо стало одной из ее определяющих тем. При этом тургеневское творчество отличалось особой позицией, названной Никольским *художественно-философским наблюдением*, позволившим писателю выделить характерные для российского сознания мировоззренческие черты. Среди них – тесная, едва ли не органическая связь с природой; сочетание рационального и эмоционального начал, зачастую с преобладанием второго, в том числе в одном человеке, фиксирование феномена смерти как особого состояния. Отмечая едва пробивающиеся в самосознании мужика ценности освобожденного труда и личного достоинства, писатель увидел сложность и противоречивость пути освоения им ценности собственности и собственного.

Выступая с докладом «Тургенев как политический мыслитель», **А.А. Кара-Мурза** подчеркнул глубокую осведомленность писателя

И.Е. КОЗНОВА. На грани столетий: философское переосмысление И.С. Тургенева

в современной ему русской и европейской политике, напомнил о его самоидентификации как «*постепеновца*» и «либерала старого английского покроя». Рассуждая о тургеневском либерализме, Кара-Мурза акцентировал внимание на важности определения последнего, несводимости его содержания к узкополитическому значению. Принципиально, подчеркнул докладчик, что *либерал* во времена Тургенева – это свободная личность, независимая от господствующих идей времени и диктата общественного мнения, от социальных и политических сил, принявшая идею подвижничества. Именно в таком контексте, считает Кара-Мурза, и следует воспринимать фигуру Тургенева. Писатель отстаивал здравый конструктивный европеизм, не приемля ни революционности, ни обновленной «русской исключительности», понимающей патриотизм как примитивное антизападничество. Он полагал, что «новое варварство» («дым») может прийти в Россию не только снизу, из подполья, но и с самодержавно-бюрократического верха. Противостоять «новому варварству» призваны были не герои-одиночки, а принципиально новые общественные отношения, способные превратить вчерашних «одиночек» в социально значимый, хотя и достаточно распространенный, тип личности. По мнению Кара-Мурзы, русское общество не поняло глубинно либеральной, т.е. принципиально надпартийной, сути романа Тургенева.

Непонимание Тургенева выразилось, по мнению *С.С. Неретиной*, в том, что за всеми связанными с ним стереотипами, за сведением его творчества к банальному бытописанию проглядели тургеневский анализ состояния ума. Между тем, подчеркнула она в своем докладе «Роман И.С. Тургенева “Дым” как знак новой исторической общности», писатель показал, как рождаются многие контексты того времени. Все романы носят публицистический характер, прочитанные все вместе, они приобретают особую мощь, во всех доминирует идея диалога культур, не только русско-европейского: диалог начинает устанавливаться внутри самой русской культуры. Главная сила тургеневских романов – свобода и рожденные ею слово и дело. Уже в «Рудине» писатель, последователь Гегеля, напоминает устами своего главного героя, как важно не «сорить» словами, а мыслить логически правильно. Если корреспонденция слова и дела отсутствует, то все – и свободы, и убеждения – «дым». Российская идея свободы рождалась, не проснувшись, – вот о чем, по мнению Неретиной, роман «Дым». Эта «затхлость начала» являет собой и по сей день метафизическое, вневременное рабство, и потому тургеневский диагноз остается диагнозом и нашего времени.

Л. Штайнер в докладе «Тургенев-космополит» связала обсуждение проблематики социального активизма с тургеневским пониманием космополитизма, соглашаясь с *С.С. Неретиной*, что мысли Лежнева о нем не являются собственно авторскими. *Л. Штайнер* посмотрела на космополитизм с точки зрения образа Дон Кихота, к русскому типу

которого она отнесла и Елену; напоминающий Рудина Бабурин тоже превращается из человека-философа с демократическими взглядами в человека действия. Л. Штайнер полагает, что для Тургенева космополитизм, имевший общеевропейские корни, воплощался в идеалах свободы и человеческого достоинства, входивших в русскую культуру как свои и как общечеловеческие духовные константы благодаря беллетристике.

Тема социального активизма обрела на конференции еще одно измерение, связанное с обсуждением темы нигилизма. В своем докладе «Роман “Отцы и дети”: И.С. Тургенев о трагизме “разрушительного отрицания”» *И.Н. Сиземская* говорила о нигилизме как сложном и многомерном явлении, связанном с поиском истины, т.е. «метафизической устойчивости человека». Его скрытый отрицательный потенциал был не только и не столько в политической (леворадикальной), сколько в мировоззренческой составляющей. В тургеневском понимании нигилизм – это критическая направленность ума, способная, став доминантой мирозерцания, привести к разрушению личности. Более того, подчеркнула Сиземская, Тургенев мучительно осмысливал нигилизм как *свою личную проблему*, касающуюся «равновесной значимости» сферы разума и сферы чувств. Обращение к нигилизму не дало Тургеневу ответа на *главный вопрос* о смысле жизни, потому писатель не принимает его ни как максимум разума, ни как максимум сердца. Связывая с Базаровым и в целом с молодым поколением возможное будущее России, Тургенев будто предостерегал: нигилизм может стать болезнью социума, опасным типом мирозерцания, заразив своей бациллой *все* слои общества, потому что у него фактически нет поколенческих границ.

А.В. Павлов в докладе «Так ли плох нигилизм? Несколько размышлений о романе И.С. Тургенева “Отцы и дети”» поставил вопрос: не является ли приписываемая Базарову максима иллюстрацией кантовского тезиса проекта Просвещения? В таком случае базаровский нигилизм не равнозначен отрицанию всех ценностей. Напомнив, что для Базарова вся ответственность за бытие возлагается на человека, Павлов предположил, что подобный «*позитивный нигилизм*» является возвышенным, почти романтическим, а его ядро составляет базаровский эрос – главное испытание для «лишних людей». В этом смысле «тургеневский нигилизм» можно рассматривать в качестве своеобразной позитивной альтернативы позднейшим интерпретациям нигилизма европейскими философами.

Своеобразный аспект трактовки проблемы согласия ума и сердца представил *Л. Сундквист* в докладе «Об одной испанской поговорке у Тургенева и Конрада». Обратив внимание на употребленную Базаровым в разговоре с Аркадием «одну испанскую поговорку», в переводе на русский язык звучащую как «мужчина должен быть свиреп»,

Л. Сундквист предложил толковать ее в широком, положительном смысле, подразумевая под «свирепостью» не только пренебрежение неудачами в любви, но и решимость бороться со всеми превратностями, которые могут возникнуть на жизненном пути. В романе «Ностро-мо» Дж. Конрад, размышлявший по поводу тургеневской трактовки проблемы разъединения мысли и воли в человеческой природе, тоже использовал данную поговорку, но его герой, в отличие от Базарова, терпит моральное крушение.

Проблема разъединения мысли и воли, отсылающая к речи Тургенева «Гамлет и Дон-Кихот», дала основание *Т.С. Злотниковой* представлявшей на конференции также *А. С. Кузина*, своего соавтора по докладу «Одиночество в России: философско-антропологический модус драматургии И.С. Тургенева», взглянуть на проблему в ракурсе «одиночества в толпе». Если вспомнить еще и Фауста, то окажется, что три самых знаменитых одиноких образа мировой литературы были «препарированы» Тургеневым, трансформировавшись в персонажей его собственного творчества. И тогда вполне уместен вопрос: чем Лаврецкий не «русский Гамлет», а Базаров – не отечественный Дон Кихот? Одновременно чувствуется невероятная тонкость ощущения писателем наступающего ужаса перед поднявшейся во весь рост в XX в. массой, «частицей» которой был и Базаров. Но тут, как заметила Злотникова, нельзя обольщаться: Базаров – «пока» Дон Кихот, а не умри он, кем бы он стал? Мотив одиночества проявлен в полной мере у Тургенева-драматурга, которого, по мнению Злотниковой и Кузина, следует признать основателем отечественной психологической драмы. Мотив воплощен в его пьесах по принципу драмы абсурда – не только в монологах, но главным образом в беспредметных, лишенных признаков коммуникации диалогах, выражающих «вечное» вселенское одиночество на русских просторах, не замеченное, к удивлению докладчика, в тургеневском творчестве Н.А. Бердяевым. Если вернуться к докладу С.С. Неретиной и ее напоминанию, что Тургенев не признавал за убеждением «искусства» логического плетения словес, то, похоже, абсурд (он же «дым») вполне обнаруживает себя в романном творчестве писателя. Тургенева многие не понимали при жизни и позже (или, напротив, «слишком» хорошо понимали, если судить по его живописной иконографии); одиночество писателя, по мнению Злотниковой и Кузина, было его экзистенциальным состоянием.

Обращаясь к острому по своей автобиографичности тургеневскому циклу «Стихотворения в прозе», *Н.А. Касавина* в докладе «Экзистенциальное одиночество: смирение и миссия (по мотивам произведений И.С. Тургенева)» показала, что одиночество интерпретируется писателем в контексте восприятия вечной, возвышающейся над человеком природы, в образах смерти и времени, а также через обращение к «другому». Одним из них выступает двойник – некий свидетель внутренней

жизни, возможно, прошедшее «Я», которое именно в одиночестве остро ощущает «Я» настоящее и пытается настроить с ним диалог. На данный сюжет Касавина предложила посмотреть сквозь призму экзистенциальной философии, отводящей важную роль воспоминанию о прошлом. Прошлое, в смысловом плане актуализирующееся в каждый из моментов настоящего и одновременно представляющее собой призыв к нему, является и несущей основой настоящего, и стесняющим его пределом. Именно так, по мнению Касавиной, можно воспринимать присутствие у Тургенева прошлого как двойника – важного, но вместе с тем тягостного. В подобном образе выражены эсхатологические и метафизические мотивы творчества Тургенева, ощущавшего применительно к себе зыбкость религиозного опыта преодоления одиночества.

Доклад Н.А. Касавиной вызвал полемику. Так, И.Н. Сиземская поставила вопрос, можно ли объяснить выражение идей экзистенциализма спецификой русской философии. По мнению Касавиной, экзистенциальная направленность проявилась в литературной классике раньше, чем в философии, хотя в ней вряд ли возможно искать трактовку вопросов, присущую именно экзистенциальной философии. С.С. Неретина возразила, что экзистенциальный посыл присутствует в любой литературе, свидетельствуя об определенном состоянии ума. Не означает ли это приписывания Тургенева к какому-то направлению, в то время как философствующий писатель – личность уникальная, тем более писатель, живущий в ситуации нефилософской. Сиземская пояснила, что ее интересует, насколько русская философия может быть охарактеризована в качестве особого способа философствования. Неретина согласилась с правомерностью вопроса, но подчеркнула, что все же следует помещать Тургенева в его время, а тогда как раз зарождался реализм. Правда, возникает вопрос о том, как понимать реальность, и в этой связи – что в своей сути есть реализм? Строго говоря, речь идет о множественности вероятий, стоящих за формулой «что было бы, если бы...». Отвечая на вопросы, Касавина еще раз обратила внимание на тургеневский сюжет с двойником как проблему рекурсивности экзистенциального опыта именно в силу незавершенной возможности жизни.

А.З. Фахрутдинова в своем докладе «Теория малых дел в творчестве И.С. Тургенева» рассмотрела противостояние различных установок и ипостасей в сюжетах тургеневских произведений и в характерах его героев, условных Дон-Кихота и Гамлета, развила и рассуждения Неретиной о множественности возможных реализаций умозрений, и размышления Сиземской о разладе ума и сердца, и Касавиной – об одиночестве. Говоря о многообразии вариантов комбинации отмеченных черт в тургеневских персонажах, Фахрутдинова предложила видеть в Лаврецком не только гамлетовские черты. Эта мысль, на

И.Е. КОЗНОВА. На грани столетий: философское переосмысление И.С. Тургенева

мой (А. К.) взгляд, перекликается с предложенной литературоведом Ю.В. Манном в 1968 г. характеристикой Базарова как «гамлетизирующего Дон Кихота» (к сожалению, в настоящее время забытой).

Касаясь вопроса преломления творчества Тургенева в современной культуре, в частности в кинематографе, *К.Э. Разлогов* в докладе «Тургеневские девушки на экране» отметил объяснимый и одновременно парадоксальный интерес к тургеневским женским образам и тому стереотипу, который существует в двух ипостасях. С одной стороны, «тургеневские девушки» с легким налетом провинциальности – это некий миф массовой культуры. С другой стороны, их обобщенный образ воплотился в иную, более глубинную форму бытования женских характеров – сильных, требовательных и к себе, и к своим партнерам. Произошло это, в частности, в фильмах «новой волны», что оказалось созвучным второй половине XX в. Важно, считает Разлогов, насколько проза Тургенева уловила черты женского характера, не всегда и не обязательно специфические для России, но специфические для нашего времени.

Тему переноса литературных образов на экран затронула и *Л.В. Попова* в докладе «Образ России в фильме А. Михалкова-Кончаловского "Дворянское гнездо"». Образ России предстает как средоточие и контраст разных миров – возвышенного и грубого, господского и мужицкого. Это не природный образ, как у Тургенева, а антропоморфный, так или иначе пронизанный ностальгией по былому. Значимым для фильма стал тот факт, что время его создания (1969 г.) совпало с возрастающим интересом общества к своим национальным корням и традициям за пределами революционных, с активизацией в публичной сфере полемики по поводу национального и универсального в отечественной культуре. Об этом говорила *И.Е. Кознова* в докладе «Русская литература на "tendez-vous" с советской культурой: случай И.С. Тургенева». Если говорить об освоении наследия Тургенева и интеграции его в советскую культуру, то «мягкая мощь» тургеневского творчества препятствовала его политизации. Слово осталось за классиком.

Конференция стала свидетельством открытости творчества И.С. Тургенева для новых интерпретаций его произведений.

CONTENTS

HISTORY AND CULTURE. A PHILOSOPHICAL REFLECTION

**The Intellectual Heritage.
The Philosophy of Russian Literature ■**

<i>V.N. PORUS</i>	Existential Anthropology after Varlam Shalamov	7
<i>A.A. DORONINA</i>	Vyacheslav Ivanov's Concept of Dionysianism: From Symbolist Theory to Philosophy of Art	25
<i>I.Y. ILIN</i>	Sergei N. Bulgakov and His Philosophy of Russian Literature: The Spiritual Experience of Writers	40

THE PHENOMENON OF LAW IN THE DEVELOPMENT OF SOCIETY

On the Understanding of Law ■

<i>V.E. SEMENOV</i>	Right and Law: The Necessary Dualism	56
---------------------	--------------------------------------	----

Morality and Ethics in the Context of Law ■

<i>Y.V. EROKHINA</i>	Law as a Model for Solving Ethical Issues	77
----------------------	---	----

THE CHALLENGES OF MODERNITY. IN SEARCH OF TRUTH

**Reason vs Post-Truth:
Ontology, Axiology, Geopolitics ■**

Round Table. Lomonosov Moscow State University, Moscow, November 21, 2018

<i>V.V. MIRONOV</i>	"Philosophy in Reality" Russian-Ukrainian Initiative	97
<i>V.S. LEVYTSKYI (Ukraine)</i>	The Main Proceedings of the Round Table on "Reason vs Post-Truth: Ontology, Axiology, Geopolitics"	101
<i>K.K. MOMDZHIAN</i>	On the Reflective Truth and Valuative Truth	110
<i>A.V. BELOKOBYSKYI (Ukraine)</i>	The Crisis of Ideology of Universal Mind as a Challenge to the Social Structure of Modernity	124
<i>V.S. LEVYTSKYI (Ukraine)</i>	Cultural Convergence as a Form of Struggle for Global Dominance in the Age of the Crisis of Classical Reason	134

SCIENTIFIC LIFE

Conferences, Seminars, Round Tables ■

<i>I.E. KOZNOVA</i>	On the Verge of Centuries: A Philosophical Rethinking of I.S. Turgenev	150
	■	
	Contents	160