

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ
И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Том 62. № 10/2019

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; **Аршиннов 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; **Лепский В.Е.**, д.психолог.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Мионов 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., гл.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; **Степаняц М.Т.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой ЮНЕСКО ИФ РАН; **Тульчинский 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; **Черниговская Т.В.**, чл.-корр. РАО, д.б.н., д.ф.н., проф., зав. кафедрой СПбГУ; **Шевченко В.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН.

Редакция:

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Ответственный редактор Алексеева Е.А.

Редактор отдела культурологии и религиоведения Дуркин Р.А.

Верстка: Топилина В.М.

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.info>

Шеф-редактор Мариносян Х.Э.

THE MINISTRY OF SCIENCE
AND HIGHER EDUCATION OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

ФН

RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES
(FILOSOFSKIE NAUKI)

Vol. 62. No. 10/2019

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.L.**, 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.I.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Chernigovskaya T.V.**, RAE Corr Memb., D.Sc., Prof., Head of the Department at Saint Petersburg State University (Saint Petersburg); **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; **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:

Executive Secretary Pruzhinina A.A.

Responsible Editor Alekseeva E.A.

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

Page Layout: Topilina V.M.

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.info>

Editor-in-Chief Marinosyan Kh.E.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Моральная философия.

Генезис и развитие ■

<i>Р.Г. АПРЕСЯН</i>	Проблема социальности в моральной философии раннего Нового времени	7
---------------------	--	---

Феномен универсальности в морали ■

<i>А.В. СКОМОРОХОВ</i>	Универсальность в морали: между объективностью и абсолютностью	25
------------------------	--	----

История философии:

современный взгляд ■

<i>А.В. ДЬЯКОВ (Санкт-Петербург)</i>	Историк философии и его опыт: в пространстве философии и вовне	43
--------------------------------------	--	----

<i>А.А. ЛЬВОВ (Санкт-Петербург)</i>	Позитивные основания аксиологического аспекта историко-философских исследований	55
-------------------------------------	---	----

Философия свободы ■

<i>С.В. ДИМИТРОВА (Волгоград)</i>	Событие свободы в условиях современного мира	68
-----------------------------------	--	----

<i>А.Е. РАЗУМОВ</i>	Движение к свободе. Миф и реальность	84
---------------------	--------------------------------------	----

<i>A.S. MISHURA</i>	The Problem of Luck and the Contradictory Nature of Moral Responsibility in the Libertarian Accounts of Free Will	
---------------------	---	--

<i>А.С. МИШУРА</i>	Проблема удачи и противоречивость моральной ответственности в либертарианских теориях свободы воли)	102
--------------------	---	-----

РУССКОЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ

Философское краеведение ■

<i>А.А. КАРА-МУРЗА</i>	Итальянское путешествие Петра Чаадаева. Часть I. Милан – Флоренция (1824–1825) Посвящается 225-летию П.Я. Чаадаева	121
------------------------	--	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Новые философские проекты ■

<i>А.Ф. ФИЛИППОВ</i>	Власть	139
----------------------	--------	-----

CONTENTS

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

**Moral Philosophy.
Genesis and Development ■**

- R.G. APRESSYAN* The Issue of Sociability in the Early Modern Moral Philosophy 7

**The Phenomenon
of Universality in Morality ■**

- A.V. SKOMOROKHOV* Universality in Morality: Between Objectivity and Absolutivity 25

**The History of Philosophy:
A Modern View ■**

- A.V. DYAKOV (Saint Petersburg)* The Historian of Philosophy and His Experience: Within and Beyond the Realm of Philosophy 43

- A.A. LYOV (Saint Petersburg)* Positive Foundations of the Axiological Aspect of Historical-Philosophical Research 55

Philosophy of Freedom ■

- S.V. DIMITROVA (Volgograd)* Event of Freedom in the Contemporary World 68

- A.E. RAZUMOV* Movement toward Freedom: Myth and Reality 84

- A.S. MISHURA* The Problem of Luck and the Contradictory Nature of Moral Responsibility in the Libertarian Accounts of Free Will 102

RUSSIAN INTELLECTUAL HERITAGE

Philosophical Area Study ■

On the 225th Anniversary of the Birth of P.Ya. Chaadaev

- A.A. KARA-MURZA* Pyotr Chaadaev's Journey to Italy. Part One: Milan – Florence (1824–1825) 121

SCIENTIFIC LIFE

New Philosophical Projects ■

- A.F. FILIPPOV* Power 139



**ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ**



**Моральная философия.
Генезис и развитие**



DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-7-24
Оригинальная исследовательская статья
Original research paper

**Проблема социальности в моральной философии
раннего Нового времени***

Р.Г. Апресян

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

Идея социальности – расположенности и способности человека к общению и к жизни в сообществе – проходит через всю историю философской мысли. Из-за особенности переводов этот термин и эта мыслительная традиция теряются для русскоязычного читателя. В статье рассматриваются некоторые тенденции в осмыслении идеи социальности в ранненовоязычной моральной философии. Ключом к этому рассмотрению можно считать произведение Ф. Хатчесона «Об естественной социальности у людей», название которого содержит термин «социальность» и в котором автор, по сути, представляет основные узловые моменты обсуждения этой проблемы в первой трети XVIII в. В дискуссиях на эту тему противостояли друг другу две позиции. Согласно одной, социальность, обусловленная теми или другими природными потребностями людей, лежит в основе социальных отношений, и человек становится моральным как социальное существо (Г. Гроций, Т. Гоббс, С. Пуфендорф, Б. Мандевиль). Согласно другой, социальность – проявление естественной склонности человека заботиться о благе других людей, и ее последовательное осуществление ведет к формированию сообщества, поддерживает его устойчивость (кембриджские платоники, Шафтсбери, Хатчесон,

* Статья подготовлена в рамках проектного исследования «Моральная философия раннего Нового времени: ключевые характеристики, основные идеи и тенденции», осуществляемого при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), грант № 18-011-00297.

Дж. Батлер, Д. Юм, А. Смит). Представители обеих позиций признавали противоречивость проявлений социальности или ее природы. И. Кант теоретически преодолел противостояние двух названных подходов и концептуализировал эту противоречивость, связав ее с природой человека. «Асоциальная социальность», по Канту, выражается в том, что человек обладает склонностью к общительности, но также и склонностью к самоутверждению за счет других. При этом, несмотря на наличие у человека асоциальных черт (злого начала), присущая ему социальность (доброе начало) рассматривалась Кантом как неременная предпосылка формирования культуры и как одно из важнейших условий возможности морали.

Ключевые слова: социальность, теории естественного права, теории морального чувства, себялюбие, благожелательность, «асоциальная социальность».

Апресян Рубен Грантович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель сектора этики Института философии РАН; профессор кафедры философии, культурологии и социологии Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого.

apressyan@iph.ras.ru

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

Для цитирования: *Апресян Р.Г.* Проблема социальности в моральной философии раннего Нового времени // Философские науки. 2019. Т. 62. № 10. С. 7–24. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-7-24

The Issue of Sociability in the Early Modern Moral Philosophy*

R.G. Aprussyan

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

Abstract

The idea of sociability – a person's disposition and ability to communicate and live in the community – goes through the whole history of philosophy. Due to the peculiarity of translations, this term and the whole tradition related to it have been lost to the Russian reader. The article discusses some

* The paper has been prepared within the research project “Early Modern Moral Philosophy: Its Core Features, Main Ideas, and Tendencies,” supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), grant no. 18-011-00297.

tendencies in comprehending the idea of sociability in early modern moral philosophy. The key to this consideration is F. Hutcheson's essay *On the Natural Sociability of Mankind*, the title of which contains the very term "sociability" and which presents the main essential points in a discussion of the issue in the first third of the 18th century. One can distinguish two main approaches to the problem. According to one of them, sociability determined by various human natural needs is the basis of social relations, and a person becomes a moral agent as a social being (H. Grotius, T. Hobbes, S. Pufendorf, B. Mandeville). According to another approach, sociability is a manifestation of a person's natural tendency to care for the good of others, and its consistent implementation leads to the formation of community and supports its stability (Cambridge Platonists, Shaftesbury, Hutcheson, J. Butler, D. Hume, A. Smith). Representatives of both approaches recognized contradiction in manifestations of sociability or in its nature. I. Kant theoretically overcame the confrontation between these approaches and conceptualized the contradiction and associated it with the human nature. According to Kant, the "unsociable sociability" is given in the fact that a person has a tendency to sociability but also a tendency to self-assertion at the expense of others. However, despite the presence of asocial features (evil principle), Kant considered the person's inherent sociability (good principle) as a prerequisite for culture and as one of the most important conditions of possibility of morality.

Keywords: sociability, natural right theories, moral sense theories, self-love, benevolence, unsociable sociability.

Ruben G. Apressyan – D.Sc. in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow, Head of the Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; Professor, Department of Philosophy, Cultural Studies, and Sociology, Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (NovSU).

apressyan@iph.ras.ru

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

For citation: Apressyan R.G. (2019) The Issue of Sociability in the Early Modern Moral Philosophy. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 10, pp. 7–24.
DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-7-24

Введение

Проблема социабельности – одна из сквозных и основополагающих для ранненововой этики (моральной философии) [Даруэлл 2017, 38; Schneewind 2010, 199–201]. Эта проблема обсуждалась и в более широком ракурсе, чем тот, что задается

этикой; но в соотношении с моральной проблематикой она приобрела особую предметную определенность, связанную с природой морали, ее источниками и ролью в обществе, соответствующими качествами и способностями человека, характером их проявлений, факторами поддержания их активности и т.д.

Социабельность – это расположенность к межчеловеческому взаимодействию, жизни среди людей, в сообществе, желание этого, способность к этому. Используемое здесь русское слово (уже вошедшее в обиход социологии и психологии) – калька с английского «sociability», восходящего через французское «sociable» к латинскому «sociabilis» (близко, эмоционально, непосредственно соединенный), от глагола «sociō» (соединяться, присоединяться, вступать в союз)¹. Предполагаемая в данной статье семантика этого слова не включает или оставляет на заднем плане встречающиеся в специальной литературе и речевом обиходе такие значения, в которых а) учитывается различие между коммуникативными, непосредственно межиндивидуальными отношениями, куда люди включены в первую очередь в своем личном качестве, и социальными отношениями, опосредованными социальными институтами, б) социабельность оказывается сведенной к общительности как способности непринужденно вступать в отношения и комфортно поддерживать их. Нередко в литературе в качестве синонима слова «социабельность» используется слово «социальность»².

Понятие социабельности

Философский дискурс социабельности восходит к Аристотелю; именно ему принадлежат основополагающие суждения относительно естественности межчеловеческих связей и формирования на их основе общности и государства (полиса).

¹ В русских переводах философских текстов нередко используются слова «общественный», «общение», «общезитие», «общительность» (не говоря о других) там, где, например, в английских переводах используется один термин – «sociability» [Аристотель 1983а, 63; Аристотель 1983б, 378; Гроций 1994, 46; Пуфендорф 2017, 140; Кант 1994а, 16]. Тем самым в русскоязычной рецепции теряются определенность и устойчивость одной из важных тем в истории мысли.

² Судя по всему, это характерно не только для русскоязычной литературы. С. Даруэлл посвятил различию «social» и «sociable» специальную статью, в значительной части основанную на анализе ранненовременной мысли [Darwall 2014, 201–217].

Человек, по Аристотелю, есть «существо политическое», т.е. живущее с другими людьми в политическом сообществе – полисе. Благодаря речи он может общаться с другими, высказывать суждения о том, что способствует объединению, а что приносит вред, что справедливо, а что несправедливо; благодаря же разуму он способен воспринимать понятия о добре и зле, справедливом и несправедливом. Без этого не возможны ни семья (домовладение), ни полис [Аристотель 1983б, 378–379]. В истоках социальности лежит самая простая человеческая связь – между теми, кто нуждается друг в друге, а это в первую очередь женщина и мужчина, соединяющиеся ради продолжения рода. Однако формообразующим и существенным проявлением социальности является полис, хотя исторически он возникает позже человеческих связей, домовладения, селения. Строго говоря, по логике Аристотеля, включенность в полис делает человека человеком; это составляет его природу. Со временем трактовка этой аристотелевской идеи видоизменяется, и уже включенность человека не в полис, а в общественные отношения рассматривается как проявление его природы, что получило отражение и в прочтении ключевого положения Аристотеля о том, что «человек есть существо *общественное*».

Многие аристотелевские идеи, связанные с тезисом о социальной природе человека, мы находим у Цицерона. Потребность в самосохранении, выживании и продолжении рода, оснащенная «силой разума», как утверждает Цицерон, толкает человека к совместной жизни, к поддержанию объединения людей, к обеспечению благополучия не только для себя, но также и для своих близких, в первую очередь домочадцев. Следом Цицерон говорит о потребности человека в главенствовании и готовности к повиновению «для общей пользы» [Цицерон 1974, 61]. Однако, в отличие от Аристотеля, он связывает это не с необходимостью поддержания объединения людей, а со стремлением человека к изучению и исследованию истины. В главенствовании и повиновении усматривается залог порядка; человека отличает от животного именно то, что он способен чувствовать, что такое порядок, подобающее, мера. Последние и составляют, по Цицерону, суть морально достойного (*honestum*), которое проявляется, в частности, «в защите человеческого общества, в воздаянии каждому по его заслугам и в верности взятым на себя обязательствам» [Цицерон 1974, 62].

И у Аристотеля, и у Цицерона социальные связи непосредственно обусловлены первичными потребностями человека как вида, а их сохранение обеспечивается благодаря его моральным представлениям. Вместе с тем человеку, обладающему такими представлениями, следует поддерживать объединение людей и порядок в нем. Оба мыслителя, таким образом, указывают на генетические и функциональные факторы социальных отношений: последние возникают из потребностей людей и сохраняются благодаря человеку как сознательному и моральному существу.

В ранненовременной мысли значение этих факторов получало различную философско-этическую интерпретацию. То, что социабельность присуща человеку по природе, очевидно для большинства мыслителей того времени. Но, разделяя тезис о социабельности человека и будучи согласны относительно того, как социабельность *проявляется*, они расходились в вопросах о том, что считать природным, естественным в человеке, в чем проявляется социабельность и каков смысл отношений, возникающих на ее основе, благодаря чему человек оказывается способным к созданию общества, а общество становится желанным для него, будь то самоорганизующееся общество или управляемое. Одни мыслители (среди них Гроций, Гоббс, Пуфендорф и др.) полагали, что в основе социальных отношений лежит социабельность людей, обусловленная теми или другими природными потребностями; соответственно, человек морален как социальное существо. При другом подходе (развивавшемся, например, кембриджскими платониками, Шафтсбери, Хатчесоном, Батлером, Юмом и др.) социабельность человека ставилась в зависимость от моральных принципов, которыми он руководствуется в своих действиях, а их возможность мыслилась обусловленной способностями индивида, предзаданными природой или Божеством. Но считалось, что эти способности получают развитие в процессе раскрытия в индивиде заложенных в нем сил (понимание конкретных форм проявления этих процессов у разных мыслителей варьировалось в зависимости от трактовки ими природы человека и морали³). Теории внутри обоих подходов, разнообразно связанные друг с другом, образуют единую цепь развития ранненовременной моральной философии в совокупности ее различных тенденций и противостояний. Однако если при определенном ракурсе рассматривать

³ О понятии морали в философии того времени см.: [Апресян 2018, 35–46; Артемьева 2018, 72–85; Даруэлл 2017, 18–47; Schneewind 2010, 65–342].

первый подход как представляющий только некую метафизику морали, а второй – только содержательную концепцию морали (хотя и в рамках первого были концепции морали, а в рамках второго – метафизика морали), то эти подходы можно было бы считать в известном отношении взаимодополнительными. Эта взаимодополнительность в полной мере актуализировалась в концепции *асоциальной социальности* Канта, где противостояние выделенных подходов к пониманию социальности, по сути, снимается.

Гроций и Гоббс о социальности

Названные мыслители из первого направления представляют теорию естественного права, более того, считаются основателями нововременной традиции естественного права. Понятие естественного права ретроспективно рассматривается рядом исследователей как замещающее и предвосхищающее понятие морали⁴. Мораль как область естественного права непосредственно связана с социальностью. Как утверждал Гуго Гроций (1583–1645), социальность изначально присуща человеку. Она выражается в стремлении к установлению социальных связей и поддержанию сообщества. От социальных животных человека отличает то, что его привлекают не всякие связи, а миротворительные, поддерживаемые сообразно его пониманию того, каким должно быть наилучшее сообщество. Только человеку присущи речь и способность регулировать свое поведение на основе общих принципов. Социальность, понимаемая как забота о сохранении общества в соответствии с разумом, является источником права, которое состоит из правил, призванных изнутри обеспечить устойчивость общества⁵ [Grotius 2005, 79–86]. Вместе с тем Гроций связывает социальность с более общими принципами общежития и соответствующими им обязанностями, в первую очередь такими как недопустимость корыстного причинения вреда кому-либо и необходимость взаимной любви. Любовь-благожелательность –

⁴ См.: [Darwall 2014, 211]. По этому вопросу есть и другая точка зрения [Irwin 2008, 67–69].

⁵ Существующий русский перевод не позволяет с достаточной точностью вычитать представленные здесь идеи Гроция, в первую очередь ту, что социальность *не выражается* в правообразности или нормопослушности, а наряду с разумом является *источником* права. При этом социальность и разумность это, по убеждению Гроция, естественные, т.е. изначально заданные способности человека.

это несовершенная обязанность, и ни у кого нет права на чье-то благоволение по отношению к себе. Но непричинение вреда – совершенное право, право-требование. Им наделен каждый, и каждому вменена соответствующая обязанность по отношению к любому другому. Эти принципы укоренены в социальности, благодаря которой люди основывают сообщества и живут в них. Таково неперемное условие их выживания, и оно сохраняет действенность в силу того, что люди, следуя своему разуму, определяют, что для них лучше всего, и вырабатывают соответствующие принципы. В своих взаимоотношениях они постоянно предъявляют эти принципы друг другу, и ожидается, что в своих суждениях и действиях они опираются на предписания ясного разума, не поддаются причудам слепых страстей, не подвержены страху и не прельщаются преходящими наслаждениями. Важно отметить, что принципиальной особенностью гроциевского понимания социальности было отделение от нее частного интереса. Самоценность социальности, по Гроцию, – это еще одна черта, отличающая человека от животного. В этом вопросе с Гроцием расходятся Гоббс, Пуфендорф и примыкавший к Гоббсу, но не принадлежавший к традиции естественного права Мандевиль. С их точки зрения, люди вступают в социальные отношения для удовлетворения своих личных потребностей, ими руководит *себялюбие*, рассматриваемое как действительный источник всех поступков человека, порывов сердца и эмоций. При таком подходе социальность человека мыслится обусловленной его природными потребностями, его *себялюбием*; так же и благожелательность, признаваемая одним из непосредственных проявлений социальности, рассматривается по своей сути как средство компенсации природной слабости человека, удовлетворения его потребности в поддержке со стороны, и среди мотивов благожелательности не в последнюю очередь выделяется неперемный расчет на то, что внимание к другим окажется взаимным. У этих мыслителей, как и у Гроция, социальность человека обуславливает его моральность, но вырастает она не из природы, а из *себялюбия*.

Томас Гоббс (1588–1679) остро критичен по отношению к ключевому в аристотелевской «Политике» положению об общественной, или государственной, природе человека [Гоббс 1989, 285]. По его мнению, то, что люди живут в обществе, отнюдь не доказывает, что они от природы социальны. Общества возникают не из природной склонности людей к общежитию, а потому,

что общественная организация представляет собой наилучшее условие для реализации ими своих частных интересов: получения пользы, достижения славы, обеспечения себе почета и уважения. Эти мотивы в разных формах можно проследить во всех типах социальных объединений – торговых, политических или тех, что создаются для развлечения: везде и во всех делах люди руководствуются не любовью к ближнему, а себялюбием. В конечном счете все эти «социальные» мотивы обусловлены страхом человека за свое благополучие, здоровье, жизнь. Каждый готов защищать себя и бороться за себя, используя все возможные средства. Этими особенностями природы человека и условиями его естественного существования заданы начала или принципы естественного права. Польза – вот мерило человеческих отношений в естественном состоянии. Гоббс называет мерило «правом», хорошо понимая, что это такое же право, как и не-право: здесь нет гарантии безопасности людей, и в конечном счете никто не может обеспечить себе безопасность, что обрекает людей на постоянную борьбу друг с другом.

Люди образуют общество, поскольку не могут полагаться до конца на себя в борьбе за выживание. К этому их толкают естественные страсти – «страх смерти, желание вещей, необходимых для хорошей жизни и надежда приобрести их своим трудолюбием» [Гоббс 1991, 98]. Среди них заслуживает внимания надежда индивида на свое трудолюбие и возможность обеспечить с помощью труда свое благополучие. Индивид, будучи трудолюбивым, уже не эгоистичен: трудовая активность предполагает кооперацию и партнерство и стимулирует таким образом социальность. Стремясь к гарантиям своего благополучия, человек с помощью разума приходит к пониманию законов или общих правил, направленных на обеспечение действенности основных принципов естественного права. В «Левиафане» Гоббс представляет девятнадцать естественных законов, обязывающих стремиться к миру, отказываться от ряда личных прав в пользу власти, исполнять принятые соглашения и содействовать общественному согласию, а именно: быть благодарным, уступчивым, снисходительным, справедливым в возмездии, беспристрастным, сдерживать гордыню, придерживаться равенства и быть честным в распределении благ и отпращивании судопроизводства.

Среди этих законов особый интерес в свете нашей темы вызывает пятый – закон уступчивости (*complaisance*), в соответствии

с которым «каждый человек должен принаравливаться ко всем остальным» [Гоббс 1991, 117]. Исполняющие сей закон, указывает Гоббс, и есть социабельные, а нарушающие его – асоциабельные (*insociable*), своенравные, несговорчивые упрямы⁶ [Гоббс 1991, 117]. Иными словами, социабельность естественна только в том смысле, что предписана естественным законом. Но как предписываемая законом она императивна. Социабельность вменяется человеку, тем самым человек обязывается к ней. Отсюда понятно, почему Гоббс выступал против Аристотеля: как животное человек себялюбив и в силу своего себялюбия враждебен всем вокруг себя; как разумное существо он склоняется к общественной организации и сам ее утверждает, вступая в соглашения с другими. Как член сообщества человек берет на себя ответственность исполнения естественных законов и, повинувшись им, становится социабельным.

Социабельность в концепции Хатчесона

Из мыслителей второго направления ввиду тесных границ статьи остановимся на взглядах лишь одного, Френсиса Хатчесона (1694–1747), представляющего в свете нашей темы особый интерес тем, что ему принадлежит единственное для той эпохи произведение – «О естественной социабельности у людей»⁷ [Hutcheson 2006], – в названии которого содержится заглавное для данной статьи слово. Это произведение представляет собой текст инаугурационной речи, произнесенной Хатчесоном по случаю его избрания на должность профессора кафедры моральной философии Университета Глазго в 1730 г. В речи легко разглядеть основные дискурсивные перипетии вокруг этой темы, данные в том виде, в котором они воспринимались в первой трети XVIII в., в перспективе более широкого контекста ранненововременной этики. Вместе с тем речь представляет своего рода резюме ряда рассуждений, сделанных Хатчесоном в работах, опубликованных в предшествующие несколько лет [Graham 2014, 323]. Понимание прямой референтности инаугурационной речи трактатам, благодаря которым Хатчесон обрел известность и получил кафедру моральной философии в Глазго, позволяет полнее представить теоретический фон выдвинутых в речи положений: проблема

⁶ Перевод уточнен [Hobbes 1996, 101].

⁷ Речь была прочитана на латыни; название в оригинале – «*De naturali hominum socialitate*».

социальности обсуждается им в контексте основных теоретических оппозиций того времени: в критическом соотнесении с Гроцием, Гоббсом, Пуфендорфом, Камберлендом, Мандевилем и солидарным – с Шафтсбери и Кемпбеллом. Согласно Хатчесону, и в этом он развивает взгляды Ричарда Камберленда и Шафтсбери, социальность изначально присуща человеку; он стремится к общению с другими и вступает в отношения с ними, поскольку для него это ценно само по себе. Он по своей природе стремится избегать страданий, помогать другим, защищать других, проводить как можно больше времени в обществе себе подобных и делать все необходимое для этого. Социальность при таком подходе предстает естественной для человека в первичном смысле. Люди нередко объединяются и ради взаимной пользы, совместного ведения дел, проявляют заботу о других не только из добрых намерений, но и из хитрости, ради известности и славы, власти или в поисках наслаждений. Но все же человек склонен к социальности «от природы», т.е. независимо от перспективы возможной пользы и других приводящих соображений.

Сознание человека устроено так, что как только образы людей и их судеб предстают перед его взором, в нем возникают обращенные к другим чувства, и он стремится содействовать их счастью даже тогда, когда оно не имеет никакого отношения к его собственному благу. Эти чувства, считает Хатчесон, заданы природой и не зависят от научения, размышления или волевого решения. Социальность в форме благорасположенности проявляется в первую очередь в отношении к близким – домочадцам, а также к родственникам, какие бы разногласия между ними ни возникали. При отсутствии кровных связей люди испытывают любовь и благожелательность на основе сложившейся общности, знакомства, обмена услугами и сотрудничества. Но более всего людей связывает добродетель как таковая. В ней – основа дружбы и близости, к которой стремится каждый, видя в этом наивысшее для себя благо.

При развивавшемся Гоббсом, Пуфендорфом или Мандевилем подходе, ориентированном на себялюбие, социальность также признается и необходимой, и естественной для человека; но поскольку в основу так понимаемой социальности кладутся потребности человека, ее естественность, считает Хатчесон, вторична по своему характеру, на первом плане оказывается себялюбие. Возражая мыслителям, указывавшим на первичную

естественность себялюбия для человека, он добавляет к своим рассуждениям теологический аргумент. Человек, отмечает он, действительно иногда обуреваем эгоистическими и явно злобными чувствами – жадностью, тщеславием, высокомерием, пренебрежением к другим, как и прочими желаниями и страстями, и совершает из-за этого дурные поступки. Эти желания и страсти возникают в условиях гражданского состояния, т.е. политического общества, между тем как в условиях неограниченной свободы (догражданского состояния) у них нет никакой основы. Отсутствие себялюбивых и злобных чувств в догражданском состоянии Хатчесон не объясняет, а их возникновение в гражданском состоянии он выводит из конфликта интересов, соперничества, зависти или злопамятства. В гражданском состоянии защиту от себялюбивых и злобных чувств должно обеспечивать гражданское правительство, но человек в силах и сам противостоять этим порокам. Эта возможность дана ему божественным провидением, которое, по замечанию Хатчесона, часто называют природой. Благодаря разуму, чувству надлежащего и прекрасного, а вместе с ними чувству стыда, данному человеку для смягчения страсти к грубым наслаждениям, человек общителен, дружелюбен и воспринимает обязанности порядочности и доброжелательности как наиболее выгодные для себя, способные доставить ему наибольшую радость.

Социабельность, понимаемая в таком ключе, может наталкиваться на препятствия. В своей речи Хатчесон говорит главным образом о препятствиях внутреннего характера. Таковы желания удовольствий и выгоды, которые нередко приходят в столкновение с желаниями, «заслуживающими большего уважения, т.е. делающими нас социабельными»⁸ [Hutcheson 2006, 209]. Но в «Исследовании» Хатчесон указывает и на другие препятствия, которые трудно не признать социальными по своей природе. Речь идет о социальных факторах суждений и поступков человека, по сути оказывающимися негативными по отношению к его моральным способностям. В принципе, моральные способности человека, данные от природы, предшествуют «всякому обычаю,

⁸Заслуживает внимание следующее тут же замечание Хатчесона: «желание побуждает нас к одному, а интеллект – к другому» [Hutcheson 2006, 209], – неожиданное не только потому, что только что он сказал о разного рода желаниях, себялюбивых и социабельных, но и потому, что последние были возведены им – теоретиком морального чувства – к интеллекту.

образованию, примеру» [Хатчесон 1973, 113]. Но обычай, образование, пример, как и другие социальные по своей природе факторы (религиозные, политические, корпоративные и др.), могут воздействовать на решения человека. Они срабатывают, поскольку склоняют человека к выгоде, т.е. обращены к желаниям, не делающим ему чести. Хатчесон не видит никакого позитивного значения воздействия на человека со стороны социума, с моральной точки зрения социальный опыт ничтожен. У Хатчесона, таким образом, обнаруживается двоякая картина. С одной стороны, он указывает на естественную социальность человека, которая проявляется в благожелательности и разнообразных социальных (т.е. связанных с общением) эмоциях. А с другой – на социальные механизмы, социальные институты, губительно сказывающиеся на моральности человека. Добро – это то, что исходит от человека в той мере, в какой он реализует себя как естественное и разумное создание. В той мере, в какой человек эгоистически проявляет себя, он отнюдь не является источником добра. Но главный фактор зла – социум как пространство столкновения частных интересов, стимулятор партикулярных желаний и устремлений человека.

Тем не менее Хатчесон – этический оптимист: воздействие социальных факторов не играет определяющей роли в суждениях и поступках человека, поскольку ни соображения пользы, ни усилия воспитания, ни обычай не могут сформировать в человеке такие склонности и чувства, которые бы противоречили строению его природы. А она по своей сути социальна. Аргументы такого рода встречаются у Хатчесона в разных вариациях. В них фиксируются противоречивость человеческой природы и повседневного опыта человека; разрешается эта противоречивость неизменным утверждением изначальной предрасположенности человека к добру. Этот аргумент нельзя признать убедительным ни с нравственно-психологической, ни с нравственно-практической точки зрения. Он выражает сугубо моралистическое понимание Хатчесоном природы человека. Но за ним определенно просматривается приоритетно-этический подход Хатчесона к пониманию человека, природы и характера социальности. С философской точки зрения такой подход создавал условия для концептуализации морали в терминах специфичности, независимости, нередуцируемости к чему-либо иному.

Асоциабельная социабельность Канта

В концептуально переосмысленном виде проблема двойственности человека в отношении социабельности была представлена Иммануилом Кантом (1724–1804). Он, по сути, теоретически преодолел противостояние указанных выше двух подходов, связав противоречивость отношений между людьми с природой человека.

Согласно Канту, человеку как социальному существу свойствен антагонизм, который заключается в *ungesellige Geselligkeit*⁹ [Kant 2019, 8] – «асоциабельной социабельности». Последняя выражается в том, что человек обладает склонностью к общительности, но эта склонность связана «с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением» [Кант 1994а, 16]. Благодаря общению он обретает свою идентичность, получает возможность для свободного развития своих природных задатков. Но ему также свойственно стремление к уединению, он хочет быть самим собой, быть свободным от влияния, тем более назойливого, со стороны других. Про стремление к общению Кант говорит, что оно носит природный характер, а вот про стремление к уединению он этого не говорит, хотя можно предположить, что стремление к уединению и мыслится им как имеющее природные корни. Благодаря общению с другими человек начинает чувствовать себя человеком, хотя утверждается он среди других, чаще всего побуждаясь честолюбием, властолюбием и корыстолюбием. Преодолевая неизбежное сопротивление других, он стремится сохранить отношения с ними, поскольку не может без них обойтись. Эта противоречивая ситуация становится предпосылкой для «первых истинных шагов от грубости к культуре» [Кант 1994а, 16]. Здесь, подчеркивает Кант, «постепенно развиваются все таланты, формируется вкус и благодаря успехам просвещения кладется начало для утверждения образа мыслей, способного со временем превратить грубые природные задатки нравственного различия в определенные практические принципы и тем самым патологически вынужденное согласие к жизни в обществе претворить в конце концов в моральное целое» [Кант 1994а, 16]. Таким образом, антагонизм, будучи источником конфликтов, оказывается вместе с тем и почвой для раскрытия талантов индивида и развития культуры. Человек от природы себялюбив и эгоистичен, но он нуждается в других, и это побуждает его к установлению порядка, обеспечивающего и индивидуальное развитие каждого,

⁹ В англ. пер.: *unsociable sociability* [Kant 2009, 13].

и внутреннее согласие в сообществе. Таков, по Канту, замысел Творца. Этот замысел посредством упорядочения стремлений людей к самореализации и к общежитию реализуется во «всеобщем правовом гражданском обществе» [Кант 1994а, 17].

Тем самым изначальная социальность человека, асоциальная по своему характеру, претворяется в социальность – общежитие людей. Так человек включается в особое пространство взаимодействия с другими, в котором он обязывается к служению общественному благу. Осуществление последнего выходит за рамки компетенции человека в качестве только самосовершенствующейся личности; он оказывается способным к этому лишь в качестве члена этической общности. Последняя отождествляется Кантом в «Религии в пределах только разума» с «божьем народом», живущим под этическими законами [Кант 1994б, 102–103]. Это не снимает, по мысли Канта, ответственности с самого человека, но ассоциирует ее с трансцендентным началом. Однако, с другой стороны, для Канта важно показать, что человек в полной мере обретает статус морального деятеля, лишь выйдя из естественного состояния, которое, с этической точки зрения, и есть состояние асоциальной социальности. В условиях естественного состояния люди, даже обладая доброй волей и являясь социальными, не могут избавиться от своей асоциальности. Чтобы это случилось, они должны стать членами этического сообщества.

Модель Канта в той части, в какой моральность человека обуславливается выходом из естественного состояния, близка модели теоретиков естественного права. Но в той части, в какой моральность человека противопоставляется себялюбию и непосредственным образом ассоциируется с уважением к Другому самому по себе, с заботой о Другом и об общем благе как таковом, Кант противостоит теоретикам естественного права и с нормативно-этической точки зрения оказывается солидарным с теоретиками, рассматривавшими благожелательность в качестве сердцевины морали.

* * *

В целом, перипетии обсуждения проблемы социальности в моральной философии XVII–XVIII вв. свидетельствуют о том, что представления о морали так или иначе чаще всего связывались с пониманием человека как «общественного животного». Более того, даже в тех философских концепциях, в которых моральный агент предстает на поверхности в качестве *атомарного* существа,

а описание морального опыта не отражает прямо его социально-опосредованного и интерактивного характера, мораль полагалась как проявление (первичное или вторичное) социальных способностей и навыков индивида, а последние рассматривались в качестве одних из важнейших условий ее возможности.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Апресян 2018 – *Апресян Р.Г.* К вопросу о концептуализации морали в ранненовременной философии // Вопросы философии. 2018. № 11. С. 35–46.

Аристотель 1983а – *Аристотель.* Никомахова этика / пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель.* Соч. В 4 т. Т. 4 / ред. А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди. – М.: Мысль, 1983. С. 53–294.

Аристотель 1983б – *Аристотель.* Политика / пер. С.А. Жебелева // *Аристотель.* Соч. В 4 т. Т. 4 / ред. А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди. – М.: Мысль, 1983. С. 375–644.

Артемьева 2018 – *Артемьева О.В.* Проблема моральной способности в этике Нового времени // Этическая мысль / Ethical Thought. 2018. Т. 18. № 2. С. 72–85.

Гоббс 1989 – *Гоббс Т.* О гражданине // *Гоббс Т.* Соч. в 2 т. Т. 1 / сост., ред. изд., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. – М.: Мысль, 1989. С. 270–506.

Гоббс 1991 – *Гоббс Т.* Левиафан // *Гоббс Т.* Соч. в 2 т. Т. 2 / сост., ред. изд., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. – М.: Мысль, 1991. С. 3–546.

Гроций 1994 – *Гроций Г.* О праве войны и мира / пер. А.Л. Саккетти; под общ. ред. С.Б. Крылова. – М.: Ладомир, 1994.

Даруэлл 2017 – *Даруэлл С.* Начала морали: добродетель, закон, обязанность / пер. Р.Г. Апресяна // Этическая мысль / Ethical Thought. 2017. № 1. С. 18–47.

Кант 1994а – *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / пер. И.А. Шапиро // *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8 / под общ. ред. А.В. Гулыги. – М.: Чоро, 1994. С. 12–28.

Кант 1994б – *Кант И.* Религия в пределах только разума / пер. Н.М. Соколова, А.А. Столярова // *Кант И.* Собр. соч. в 8 т. Т. 6 / под общ. ред. А.В. Гулыги. – М.: Чоро, 1994. С. 5–223.

Прокофьев 2018 – *Прокофьев А.В.* Фрэнсис Хатчесон и возможность моральной добродетели за пределами благожелательности // Этическая мысль / Ethical Thought. 2018. Т. 18. № 1. С. 43–56.

Пуфендорф 2017 – *Пуфендорф С.* О происхождении и прогрессе науки естественного права / пер. с лат. А.А. Сочилина // Этическая мысль. 2017. № 1. С. 136–149.

Хатчесон 1973 – *Хатчесон Ф.* Исследование о происхождении наших идей красоты и добра. Трактат II. О моральном добре и зле / общ. ред., вступ. ст., комм. Б.В. Мееровского // *Френсис Хатчесон, Давид Юм, Адам Смит.* Эстетика. – М.: Искусство, 1973. С. 41–261.

Цицерон 1974 – *Цицерон.* Об обязанностях // *Цицерон.* О старости. О дружбе. Об обязанностях / отв. ред. С.Л. Утченко. – М.: Наука, 1974. С. 58–158.

Darwall 2013 – *Darwall S.* Honor, History, and Relationship: Essays in Second-Personal Ethics II. – Oxford: Oxford University Press, 2013.

Darwall 2014 – *Darwall S.* The Social and the Sociable // *Philosophical Topics*. 2014. Vol. 42. No. 1: The Second Person. P. 201–217.

Graham 2014 – *Graham G.* Francis Hutcheson and Adam Ferguson on Sociability // *History of Philosophy Quarterly*. 2014. Vol. 31. No. 4. P. 317–323.

Grotius 2005 – *Grotius H.* The Rights of War and Peace. Vol. 1 / ed. and intro. by R. Tuck. – Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

Hobbes 1996 – *Hobbes T.* Leviathan / ed. and intro. by C.A. Gaskin. – Oxford: Oxford University Press, 1996.

Hutcheson 2006 – *Hutcheson F.* On the Natural Sociability of Mankind // *Hutcheson F.* Logic, Metaphysics and the Natural Sociability of Mankind / ed. by J. Moore; M. Silverthorne. – Indianapolis: Liberty Fund, 2006. P. 189–216.

Irwin 2008 – *Irwin T.* The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Vol. II: From Suarez to Rousseau. – Oxford: Oxford University Press, 2008.

Kant 2009 – *Kant I.* Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim / transl. by A. Wood // *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide* / ed. by A.O. Rorty, J. Schmidt. – Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 9–23.

Kant 2019 – *Kant I.* Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. – Göttingen: Vollständige Neuausgabe, 2019.

Schneewind 2009 – *Schneewind J.B.* Good out of Evil: Kant and the Idea of Unsocial Sociability // *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide* / ed. by A.O. Rorty, J. Schmidt. – Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 94–111.

Schneewind 2010 – *Schneewind J.B.* Essays on the History of Moral Philosophy. – Oxford: Oxford University Press, 2010.

REFERENCES

Apresyan R.G. (2018) Towards Conceptualization of Morality in the Early Modern Philosophy. *Voprosy Filosofii*. 2018. No.11, pp. 35–46 (in Russian).

Aristotle (1983a) *Nicomachean Ethics* (N.V. Braginskaya, Trans.). In: *Aristotle. Works*. In 4 vols. (Vol. 4, pp. 53–294). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Aristotle (1983a) *Politics* (S. Zhebelev, Trans.). In: *Aristotle. Works*. In 4 vols. (Vol. 4, pp. 375–644). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Artemyeva O.V. (2018) The Problem of Moral Capacity in Early Modern Moral Philosophy. *Ethical Thought*. Vol. 18, no. 2, pp. 72–85 (in Russian).

Cicero (1974). *On Duties*. In: *Cicero. On Old Age. On Friendship. On Duties* (pp. 58–158). Moscow: Nauka (Russian translation).

Darwall S. (2013) *Honor, History, and Relationship: Essays in Second-Personal Ethics II*. Oxford: Oxford University Press.

Darwall S. (2014) The Social and the Sociable. *Philosophical Topics*. Vol. 42, no. 1, pp. 201–217.

Darwall S. (2017) The Foundations of Morality: Virtue, Law, and Obligation (R.G. Апресян, Trans.). *Ethical Thought*. 2017. No. 1, pp. 18–47 (Russian translation).

Graham G. (2014) Francis Hutcheson and Adam Ferguson on Sociability. *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 31, no. 4, pp. 317–323.

Grotius H. (1994). *The Rights of War and Peace*. Moscow: Lodomir (Russian translation).

Grotius H. (2005) *The Rights of War and Peace*. In 3 vols. (Vol. 1) (R. Tuck, Ed.). Indianapolis: Liberty Fund.

Hobbes T. (1989) On the Citizen. In: Hobbes T. *Works*. In 2 vols. (Vol. 1, pp. 270–506). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Hobbes T. (1991) Leviathan. In: Hobbes T. *Works*. In 2 vols. (Vol. 1, pp. 3–546). Moscow: Mysl' (in Russian).

Hutcheson F. (1973). An Inquiry Into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue. Treatise II. An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good. In: *Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith. Aesthetics* (pp. 41–261). Moscow: Iskusstvo (Russian translation).

Kant I. (1994a) Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. In: Kant I. *Collected works*. In 8 vols. (Vol. 8, pp. 12–28). Moscow: Choro (Russian translation).

Kant I. (1994b) Religion within the Bounds of Bare Reason. In: Kant I. *Collected works*. In 8 vols. (Vol. 8, pp. 5–223). Moscow: Choro (Russian translation).

Kant I. (2009) Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim (A. Wood, Trans.). In: Rorty A.O. & Schmidt J. (Eds.) *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide* (pp. 9–23). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant I. (2019) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Göttingen: Vollständige Neuausgabe.

Hobbes T. (1996) *Leviathan* (C.A. Gaskin, Ed.). Oxford: Oxford University Press.

Hutcheson F. (2006) On the Natural Sociability of Mankind. In: Hutcheson F. *Logic, Metaphysics and the Natural Sociability of Mankind* (J. Moore & M. Silverthorne, Eds.) (pp. 189–216). Indianapolis: Liberty Fund.

Irwin T. (2008) *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Vol. II: From Suarez to Rousseau*. Oxford: Oxford University Press.

Prokofyev A.V. (2018) Francis Hutcheson and the Possibility of Moral Virtue Beyond the Scope of Benevolence. *Ethical Thought*. Vol. 18, no. 1, pp. 43–56 (in Russian).

Pufendorf S. (2017). On the Origin and the Progress of the Science of Natural Law (A. Sochilin, Trans.). *Ethical Thought*. 2017. No. 1, pp. 136–149 (Russian translation).

Schneewind J.B. (2009) Good out of Evil: Kant and the Idea of Unsocial Sociability In: Rorty A.O. & Schmidt J. (Eds.) *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide* (pp. 94–111). Cambridge: Cambridge University Press.

Schneewind J.B. (2010) *Essays on the History of Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

идей универсальности и объективности, порожденным метафизикой Нового времени. Универсальность сохраняет статус существенной характеристики понятия морали как аспект абсолютного («голоса совести») в этической теории.

Ключевые слова: универсальность в морали, беспристрастность, общезначимость, общеадресованность, объективность, абсолютность, поступок.

Скоморохов Алексей Вячеславович – младший научный сотрудник Института философии РАН.

alskom2@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5565-0225>

Для цитирования: Скоморохов А.В. Универсальность в морали: между объективностью и абсолютностью // Философские науки. 2019. Т. 62. № 10. С. 25–42. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-25-42

Universality in Morality: Between Objectivity and Absolutivity*

A.V. Skomorokhov

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

Abstract

This article discusses the internal theoretical problems of the discourse of moral universality, which are causing its external criticism. In particular we reconstruct the difficulties faced by the discourse of universality when it tries to reconcile the ideas of law and action. At the first stage, we reveal the reason why the tragic choice becomes a “stubborn fact” of the discourse of universality. It turns out to be a formal interpretation of the idea of universality, which is based on the presumption of the identity between the being of action and the thinking about action. Since the possibility of an action and, as a consequence, the possibility of morality, is based on the non-identity of being and thinking, “universality in morality” is assessed as a *contradictio in adjecto*. At the second stage, we propose an alternative interpretation of the idea of moral universality, based on the divergence of metaphysical identity. At the third stage, we demonstrate that the source of criticism of the idea of moral universality is the confusion of two interpretations of universality and the substitution of a substantial interpretation by a formal

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

one. At the fourth stage, we carry out a synthesis of formal and substantial interpretations of moral universality, including its meaningful normative concretization. We conclude that the source of criticism of the idea of moral universality is the conjugation of universality and objectivity (regarded as a main principle of the Modern Age thought). Universality retains its status as a substantial feature of the concept of morality, like the status of the moral absolutivity (“voice of conscience”) in ethical theory.

Keywords: universality in morality, impartiality, validity, general addressability, objectivity, absolutivity, action.

Alexey V. Skomorokhov – Junior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

alskom2@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5565-0225>

For citation: Skomorokhov A.V. (2019) Universality in Morality: Between Objectivity and Absolutivity. *Russian Journal of Philosophical Sciences* = *Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 10, pp. 25–42.

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-25-42

Введение

Известны две традиции осмысления феномена универсальности в этике. Первая (кантианская) традиция утверждает, а вторая (критическая) отрицает существенность признака универсальности для понятия морали.

Выражением универсалистской традиции выступает категорический императив Иммануила Канта во взаимоотношенности трех его формул: универсальности, человечности и автономии. Выражением критической традиции может служить нравственный императив, сформулированный Николаем Бердяевым: «...быть индивидуальностью и индивидуальным во всех актах своей жизни» [Бердяев 1931, 143]. По мысли Бердяева, идея универсального морального закона ошибочна по двум основаниям: во-первых, не существует абсолютно подобных случаев, на которые рассчитано его действие, во-вторых, человек не автомат-исполнитель закона, а творец поступка, «индивидуально разрешающий нравственную задачу жизни... делающий нравственные изобретения и открытия» [Бердяев 1931, 141].

Критику идеи универсальности в современной этике, в частности в «этике после Аушвица», фундирует категорический императив, сформулированный Теодором Адорно: «...мыслить и поступать таким образом, чтобы Аушвиц не повторился; чтобы

никогда не произошло ничего подобного» [Адорно 2003, 326]. Негативное содержание императива требует отвержения концептуальной рамки эпохи Модерна, которая, как предполагается, сделала Холокост возможным. Следовать императиву Адорно в этом контексте значит противопоставить мифу Модерна, включающему в себя представление о моральной универсальности, новый миф или, точнее, контрмиф, а с ним и новое представление о морали. Причем некоторые критически настроенные философы напрямую выводят Холокост из этического универсализма, видя в нем смысловое ядро мифа Модерна [Lang 1990].

Справедливы ли подобные обвинения?

С одной стороны, прямолинейное выведение нацистской «этики» из кантианской традиции или из категорического императива Канта (сведенного к его первой формулировке), выглядит грубым и неправомочным извращением Кантовой мысли. Хотя пройти тест на универсальность могут разные, в том числе и предельно аморальные максимы, Кант откликается на проблему сопряжением трех формул категорического императива: всеобщности, человечности и автономии. В свою очередь кантианская традиция в этике строит смысловые модели принципа универсальности, накладывающие на этот формальный принцип содержательные ограничения.

С другой стороны, напрашивается вопрос: чего стоит универсалистская новоевропейская традиция, утверждающая равенство (моральных субъектов), беспристрастность (того, кто судит), а также общезначимость (моральных требований), если ее безупречное обоснование не помешало беспримерным неравенству, дискриминации и несправедливости существовать *на практике* в европейской культуре? Необходимо либо признать безнадежную отвлеченность философских концепций (в той степени, которая обесмысливает их построение и изучение), либо предположить, что идея моральной универсальности имеет скрытый изъян. Это приводит нас к противоречию, нуждающемуся в выявлении и реконструкции.

Экспликация данного противоречия и поиск путей его разрешения – цель данной статьи. В качестве гипотезы мы полагаем, что внешняя критика идеи моральной универсальности обусловлена внутренними проблемами дискурса универсальности¹. Анализ трудностей, с которыми он сталкивается, должен позволить понять, как соотносятся три императива, связанные с проблематикой универсальности. Что в

¹ В данной статье предметом анализа выступает референтный Канту дискурс моральной универсальности в аналитической философии.

контексте идеи моральной универсальности означает категорический императив Адорно? Как именно нужно поступать – по Канту или по Бердяеву, – чтобы «никогда не произошло ничего подобного»?

Универсальность в морали: противоречие в определении

В границах аналитической философии универсальность рассматривается как формальный признак морали, а универсализуемость моральных суждений – как их центральная характеристика. Универсальность сопрягается с объективностью: предполагается, что моральные суждения универсализуемы, если они объективно обоснованы, т.е. апеллируют к общим стандартам и принципам. На основе формального (объективистского) толкования универсальности конструируется принцип универсализуемости: каждый человек, подобный мне, в обстоятельствах, подобным моим, должен поступить так же, как я, а идеальный наблюдатель должен одобрить такой поступок.

В ходе развернувшейся дискуссии о принципе универсализуемости² обнаруживается «упрямый факт», не желающий «подчиняться» сформулированному принципу. Им оказывается поступок в ситуации трагического выбора (например, выбора между исполнением сыновьего и воинского долга в известном примере Ж.-П. Сартра). Выясняется, в частности, что подобный поступок не может быть универсальным – верным для всех подобных лиц в подобных обстоятельствах. Трудность приводит к дилемме: или возможны неуниверсальные моральные феномены, а универсальность не является необходимым признаком понятия морали (так полагает Макинтайр [MacIntyre 1955, 327]), или все моральные феномены универсальны, а трагический поступок неморален, т.к. совершается под давлением обстоятельств «неодолимой силы» (так полагает, в частности, Этуэлл [Atwell 1967, 133]). Поскольку предположение Этуэлла противоречит моральному опыту (угрызения совести испытывает и невольный виновник ущерба), возникает угроза теоретического тупика: невозможность помыслить трагический выбор ставит под вопрос правомочность универсалистского (объективистского) понимания морали. Рассмотрим проблему трагического выбора внимательнее. В первом приближении она выявляет неспособность обыденного языка схватить тончайшие нюансы переживаний. Исследование морали на уровне суждений делает «холмистую» (Блок) местность

² Анализ дискуссий см.: [Логинов 2018; Скоморохов 2018].

плоской: сложные дилеммы исключаются из сферы этического, а последняя сводится к банальным проблемам.

Несмотря на это, существуют две полярные возможности понимания проблемы трагического выбора. Первая возможность (формальная) кроется в недостаточной спецификации моральных суждений, т.е. в малом числе универсальных законов, описывающих бесконечное множество возможных поступков.

Вторая возможность (сущностная) заключается в принципиальной разнородности логики и этики. Она предполагает, что поступок не опирается на суждение, а дилемма трагического выбора обнаруживает не количественную, а качественную недостаточность моральных суждений, не преодолеваемую созданием уточненных словарей.

Первое из возможных толкований разделяет Ричард Хэар. Полагая, что трудности согласования поступка и нормы связаны с концептуальной путаницей, Хэар предлагает специфицировать нормы так, чтобы они, с одной стороны, учитывали фактор личного выбора, а с другой – сохраняли признак универсальности. Решая эту задачу, Хэар различает задачи этической теории и морального субъекта в их отношении к установлению 1) правил морального мышления и 2) содержания конкретных моральных норм. Правила морального мышления (их формулирует этическая теория) требуют исключения единичных терминов из моральных суждений, моральные нормы (их формулирует моральный субъект) уточняются спецификацией общих терминов [Hare 1954–1955, 301]. Проблема трагического выбора в контексте данного подхода оценивается как мнимая: спецификация общих терминов позволяет описать индивидуальный выбор, в том числе трагический, не лишая его универсальности (если мой личный выбор описан в общих терминах, он может, хотя бы гипотетически, быть выбором Другого).

Вторую возможность – поступок не опирается на суждение – Хэар не рассматривает. Но ее рассматривает русская мысль и, в частности, Достоевский. Обсуждая (устаами героя «Записок из подполья») просвещенческую гипотезу о том, что человек приучится поступать так, как ему «разум и науки указывают», Достоевский замечает, что в действительности человек всегда действует по «своему хотенью», а не «добровольно подчиняется законам природы», т.е. поступает по свободе, а не по необходимости [Достоевский 1989, 468]. Герой «Записок из подполья», строго

говоря, спорит ни с кем иным, как с Кантом³: «С чего это взяли все эти мудрецы, что человеку надо какого-то... добродетельного хотения?.. Человеку надо – одного только *самостоятельного* хотения, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела» [Достоевский 1989, 1989, 467]) Удары Достоевского по формальному толкованию поступка и морали («Одна логистика! да-с, логистика!» [Достоевский 1989, 467]) имеют чрезвычайную силу. Они обнаруживают, что трудности осмысления поступка связаны не с путаницей в понятийном аппарате (как полагает Хэар), а с иррациональностью человеческой природы.

В самом деле, предположим, что мы, как предписывает нам Хэар, 1) заменили грубое, не учитывающее множество конкретных обстоятельств жизни суждение «не лгать» на суждение вида «индивид, обладающий признаками A, B, C , не должен лгать в ситуации, обладающей признаками X, Y, Z »; 2) разгадали сочетание признаков A, B, C (X, Y, Z) посредством теста обратимости позиций.

Возникает вопрос: разгадали ли мы вместе с тем «загадку» поступка? Решил ли я «не лгать» потому, что такое решение подсказал мне мыслительный эксперимент? Или, напротив, «Я» только потому и есть «Я», что субъект решился на поступок (не лгать или, напротив, солгать) и решил этим решением самого себя (т.е. решил, кто есть «Я»)?

Как замечает Анатолий Ахутин, мораль, ответственность и человечность коренятся в измерении метафизической свободы, в зазоре, образованном несхождением тождества бытия и мышления [Ахутин 2005, 478]. Это значит, что поступок нельзя охватить (и тем более сконструировать) мыслью. Поступок предполагает возможность в любой момент преступить, «взорвать» (Левинас) любые границы, в том числе границы, поставленные моральным суждением. Не предоставление индивиду права конструировать множество универсальных специфицированных суждений, *на основе* которых происходит поступок, а постулирование *зазора* между суждением и поступком открывает пространство свободы. Между тем, именно этого *зазора* (от которого все зависит и на котором парадоксальным образом все *держится*) в концепции Хэара не обнаруживается.

Предположить вслед за Хэаром, что мир возможных поступков может быть описан в общих терминах, значит допустить своего

³ Значение мысленного спора с Кантом в творчестве Достоевского в полной мере выявлено в работе Я.Э. Голосовкера «Достоевский и Кант» [Голосовкер 1963].

рода «лапласовский детерминизм» в этике, утверждая, что существует полная прогнозируемая классификации правильных поступков. Апелляция Хэара к идее автономии, обусловленная в контексте его рассуждения ограниченностью наших знаний, здесь ничего не меняет. Идеальный наблюдатель, который, с одной стороны, разделял бы рациональные посылки Хэара, а с другой стороны, знал бы все нюансы жизненных коллизий (в прошлом и будущем), не был бы и самозаконодателем, поскольку владел бы полным сводом законов для полного множества возможных ситуаций. В его картине мира, точно по Достоевскому, «все поступки человеческие были бы... расчислены... по этим законам (законам природы. – А. С.), математически, вроде таблицы логарифмов... и занесены в календарь» [Достоевский 1989, 468–469].

Концепция Хэара, по существу, отвечает пониманию человека как «фортепианной клавиши». Или, по выражению Андрея Прокофьева, как «“наполнителя” переменной величины» [Прокофьев 2018, 48]. К человеку, обладающему иррациональной природой, который все переменные и постоянные величины, «все это благоразумие столкнет прахом» (Достоевский), – т.е. к человеку как таковому – «моральная математика», пусть и сконструированная личным усилием, отношения не имеет. Более того: чем более рационально, тонко, скрупулезно, мы подходим к ее разработке, тем более запутываемся в коренном заблуждении. Запутываемся сами – и запутываем человека сетями неодолимой необходимости.

Представление о возможности охватить поступок размышлением определяет не только концепцию Хэара – на ней основаны все объективистские концепции моральной универсальности. Отсюда с необходимостью следует, что ни одна из них не решает и не может решить проблему согласования поступка и нормы⁴. Следовательно, в споре этического универсализма (Хэар) и этического антиуниверсализма (Макинтайр), нам остается признать правоту критической позиции. И заключить, что не только трагический, но и всякий поступок невозможно помыслить в перспективе обще-

⁴ Концепция моральной универсальности Хэара интересует нас как наиболее «тонкая» в вопросе согласования поступка и нормы. Для других концепций (в рамках аналитической философии) аргументация Достоевского либо сохраняет свою силу, либо, как в случае с концепцией Сингера и предложенным им консеквенциалистским критерием [Singer 1955], может быть упрощена до вопроса: «Знает ли человек, в чем его выгода?»

значимых правил. Противоречие идей морали и универсальности в морали может быть выражено в виде антиномии:

1. Дискурс *универсальности в морали* основан на презумпции тождества бытия поступка и мысли о поступке (возможности охватить поступок мышлением).

2. Возможность *поступка* и, следовательно, *морали* обусловлена расхождением тождества бытия и мышления: бытие морального субъекта не исчерпывается мыслью о его бытии.

Таким образом, выражение «*универсальность в морали*» открывается как внутренне противоречивое. По существу, именно его противоречивость фундирует утверждение: признак универсальности не является существенным признаком морали.

Универсальность в морали: возможности снятия противоречия

Как отмечает Рубен Апресян, феномен универсальности включает в себя аспекты надситуативности, общезначимости, беспристрастности, надперсональности, общеадресованности [Апресян 2014, 58]. Андрей Прокофьев уточняет, что данные аспекты могут быть рассмотрены как «связная и скоординированная система» [Прокофьев 2018, 48]. Моральный субъект в силу своей беспристрастности апеллирует к общезначимым принципам, а моральные принципы – как общезначимые – обеспечивают возможность его беспристрастности.

В дискурсе моральной универсальности в аналитической философии мы обнаруживаем замечание Джона Этуэлла, которое позволяет взглянуть на эту картину под иным углом зрения.

Этуэлл характеризует индивида, решающего дилемму трагического выбора, как «морально серьезного» [Atwell 1967, 130]. Под «морально серьезным» индивидом Этуэлл понимает индивида, который намерен, но не может поступить правильно в силу столкновения взаимоисключающих обязанностей. Уточнением фиксируется, что ситуация трагического выбора вынуждает *дове­ряться* моральному субъекту, предполагая (а не удостоверяя) его «моральную серьезность». Первородное «намерение поступить правильно» свидетельствует о *беспристрастности* деятеля – о его ориентированности на суд от имени высших ценностей, а не с позиции частного (локального) интереса. Таким образом, формула трагического выбора – «моральный субъект не может апеллировать к универсальному правилу» – неожиданно преобразуется в

формулу, отражающую несогласованность разных аспектов идеи универсальности: «беспристрастный индивид не может апеллировать к общезначимому (общеадресованному) правилу».

Рассмотрим данную формулу безотносительно к контексту рассуждения ее автора. Она имеет двойной смысл.

Во-первых, решаясь на поступок, беспристрастный индивид обнаруживает, что ни на одно *общеадресованное* (т.е. адресованное также и ему) правило нельзя положиться. Нельзя потому, что в некоторых случаях правила не работают (см. пример Сартра), а в любом произвольном случае поступок не опирается на суждение (будучи укоренен в совести, а не в логике).

Во-вторых, индивид не имеет права универсализировать частное мнение, выдавая его за *общезначимое*, объективно верное.

Подтвердим это суждение на примере. Однажды, выступая в петербургском салоне XIX в., офицер А. Орлов в заключение своего рассуждения воскликнул: «У всякого честного человека не может быть на сей счет иного мнения!» Декабрист М. Лунин заметил Орлову, что, возможно, существуют-таки честные люди, у которых на этот счет другое мнение имеется. Претензия на универсальность суждения обернулась вопросом жизни и смерти: дуэль стала неизбежной, и Лунин едва не заплатил жизнью за «удовольствие мыслить иначе» [Эйдельман 1970, 35].

Зададимся вопросом: имел ли право А. Орлов на подобное суждение? Принцип универсализуемости предполагает, что, безусловно, имел. («Универсализуя свое суждение... деятель исходит из того, что любой другой человек, обладающий такими же, как и у него, универсальными свойствами, в такой же типичной ситуации должен сделать то же самое, что и он» [Прокофьев 2018, 48–49]). Но жизненная история с предельной ясностью свидетельствует об обратном: предполагать, что каждый (на моем месте) должен поступать (судить) так же, как я, значит подозревать «инакомыслящего» в нечестности и *небеспристрастности* и тем самым оскорблять его нравственное достоинство.

Оскорбление достоинства универсализацией суждения, в свою очередь, включает в себя содержательный и формальный аспекты.

В содержательном аспекте претензия на общезначимость суждения предполагает *небеспристрастность не разделяющих* его осведомленных лиц. Содержательный аспект оскорбления можно сгладить, отделив логическую универсальность от эмпирической общераспространенности и ограничив (в духе Хэара) круг лиц,

которым адресовано суждение («честный человек в России», «честный человек из дворянского общества», «честный человек, присутствующий здесь» и т.п.).

В формальном аспекте, однако, претензия на общезначимость суждения посягает на нравственное достоинство *каждого человека*. Как указывает Андрей Прокофьев, одобрение деятеля, поступающего в соответствии с универсальными принципами, вмещается «в обязанность каждого, кому известны обстоятельства совершенного поступка» [Прокофьев 2018, 49]. В этом и заключается суть оскорбления. Универсальное суждение *принуждает* к оценке, которую индивид может и должен сформировать (или отвергнуть) *личным* усилием. Лунина, по рассказу Эйдельмана, не затронуло содержание суждения Орлова на отвлеченную тему, его оскорбила навязчивая универсальная *форма* этого суждения («всякий честный человек должен признать...»). И этой формы оказалось достаточно для вызова на дуэль.

Таким образом, история с Луниным подтверждает как тезис Левинаса о репрессивном характере претензий на универсальную точку зрения [Levinas 1969, 66], так и тезис Макинтайра о необходимости этического запрета на универсализацию личных оценок [MacIntyre 1955, 327]. Это приводит нас к выводу о несоординированности субъективных и объективных аспектов идеи универсальности. Несоординированность проявляется в двух ракурсах: 1) беспристрастный индивид может поступать, не подчиняясь общеадресованному (адресованному также и ему) правилу; 2) высказыванием общезначимого (претендующего на объективную верность) суждения можно оскорбить достоинство несогласного и тем не менее честного (беспристрастного) человека.

Каково значение выявленной несоординированности?

Во-первых, субъективное измерение универсальности, не поддающееся мыслительным экспериментам и общезначимым правилам, проблематизирует связь идей универсальности и объективности.

Во-вторых, за видимым столкновением «субъективного-объективного» выявляется более глубокое столкновение – столкновение формального и сущностного измерений идеи моральной универсальности. Это столкновение проявляется в каждом из ее аспектов. Беспристрастность противостоит *беспристрастности* (последовательность в применении правила – «голосу совести», который настаивает на проявлении непоследовательности).

Справедливый суд – *справедливому суду* (суд без внимания к локальным различиям в положении, этносе, возрасте – суду из ощущения правды ситуации с возможным учетом указанных различий). Общезначимая норма – *общезначимой норме* (правило, сформулированное в общих терминах («не убий человека, если только не выполняются условия X, Y, Z ») – онтологическому (абсолютному) закону, обладающему свойством универсальности («не убий человека»))⁵. Сущностное (связанное с абсолютностью) и формальное (связанное с объективностью) измерения универсальности не смыкаются, оставляя между собой непреодолимый зазор.

Открытие сущностной стороны идеи универсальности делает ее противоречивой: различные аспекты этой идеи оказываются несогласованными. Но противоречивость идеи универсальности лишает внутренней противоречивости формулировку «*универсальность в морали*». Не только мораль, но и универсальность в морали оказываются обусловлены несхождением метафизического тождества. Бытие поступка не вмещается в мысль о поступке так же, как моральное (универсальное) бытие индивида не вмещается в мысль об универсальности его морального бытия.

«Как надо мыслить и поступать?» (Адорно)

В свете проведенного анализа вернемся к категорическому императиву Адорно.

Открываются три возможности того, как можно мыслить универсальность: 1) сохранение формального толкования идеи универсальности в морали; 2) переход от формального (принцип универсальности) к сущностному («голос совести») толкованию моральной универсальности; 3) соединение формального и сущностного ее толкований.

⁵ Коренное отличие онтологического закона от сформулированного в общих терминах правила, пусть и предельно генерализированного, заключается в том, что онтологический закон есть закон человеческого «нутра», который 1) задает пространство человечности, 2) не может быть получен с помощью мыслительных процедур и 3) открывается в ходе антропологических экспериментов, подобных экспериментам Достоевского. В то время как правило, сформулированное в общих терминах (универсальное правило, по Хэару), образуется посредством обобщения признаков ситуации (что не исключает произвол в определении существенных признаков).

Рассматривая возможности последовательно, заметим, что формальный образ мысли применительно к жизни в целом исчерпывающе охарактеризовал Гете (устаами Мефистофеля): «Во всем подслушать жизнь стремясь, // Спешат явления обездуть, // Забыв, что если в них нарушить // Одушевляющую связь, // То больше нечего и слушать» [Гете 2004, 209].

Нам кажется, что эта мысль Гете верна применительно не только к жизни в целом, но и к морали как части жизни.

Обратимся ко второму и третьему вариантам того, как можно мыслить универсальность. Переход к сущностному пониманию универсальности предполагает указание на «голос совести». Это указание подчеркивает наличие *зазора* между бытием морали и мыслью о ее бытии, о котором говорилось выше. Значимость теоретической фиксации этого зазора определяется рядом факторов.

Во-первых, внимание к нему предупреждает возможность подмены сущностного понимания универсальности формальным. В самом деле, при выполнении мыслительных процедур универсализации может сложиться ситуация, при которой *мнению* будет придан статус универсального закона. Эта возможность обусловлена произволом в отборе существенных признаков в процессе обобщения.

Подобная подмена создает схему оправдания насилия. Схема заключается в следующем: 1) нормы, образованные путем субъективно-произвольного отбора признаков, получают статус универсальных; 2) моральное суждение вменяет одобрение произвольно сформированной нормы в обязанность каждого; 3) нормы одобряются (и исполняются) формально, а не производятся из глубины совести. Тем самым теоретически подготавливается жизненная ситуация, о которой поэтически писал Александр Блок: «Но тот, кто двигал, управляя, // Марионетками всех стран – // Тот знал, что делал, насылая // Гуманистический туман» [Блок 2001, 271]. Локальные интересы, волево-властные интенции, «банальное зло» формального исполнения закона прикрываются «гуманистическим туманом» универсальных суждений⁶. Именно об этом предупреждает русская мысль и «этика после Аушвица». Во-вторых, внимание к зазору между «голосом

⁶ Об опасности подмены совестливости формальной последовательностью (в исполнении закона) свидетельствует описанный Ханной Арендт казус Эйхмана [Arendt 1963].

совести» и его рационализациями позволяет предупредить оскорбление нравственного достоинства претензией на универсальную точку зрения.

Хэар предполагает, что логической характеристике универсализуемости соответствует этический принцип универсализуемости, т.е. моральный субъект должен следовать за логикой высказываемых им суждений. Поскольку суждение «*X* – не порядочный человек» отсылает к объективному стандарту и тем самым подразумевает, что всякий несогласный небеспристрастен, то и высказывающий данное суждение должен подразумевать небеспристрастность несогласного (что мы и наблюдаем в случае с Орловым и Луниным).

Различение сущностной и формальной универсальности порождает иной вывод: из логического факта универсализуемости моральных суждений вытекает не принцип универсализуемости, а пожелание смягчения их императивной силы. Это пожелание, в частности, имел в виду Константин Паустовский, когда заметил, что главным качеством человека является *деликатность*. Пусть моральное суждение подталкивает нас к мысли, что мы судим правильно, но это еще не значит, что мы должны подчиниться его требованию. У нас есть способность *сопротивляться*; мы знаем, что зазор между логикой и этикой допускает возможность иного суждения, и, таким образом, *наш* суд не может быть *объективно правильным*. Логическая истина не определяет этическую позицию: мы можем ограничивать универсалистские претензии моральных суждений указанием на частную «точку зрения» (т.е. опять же проявлять деликатность).

Пусть высказывание «на мой взгляд, этот человек не порядочный» с логической точки зрения противоречиво. И все же его противоречивость обладает высокой этической ценностью. Смягчение императивной силы моральных суждений подчеркивает уважение к достоинству другого человека и тем самым устраняет конфликты. Случай с Луниным и Орловым – лучшее тому свидетельство.

Зададимся, однако, вопросом: достаточно ли указания на зазор между формальным и сущностным толкованиями универсальности, чтобы мыслить универсальность? Мы полагаем, что нет, поскольку в образовавшейся пустоте, в иррациональной свободе коренится не только добро («голос совести»), но и зло (своеволие «подпольного человека»). Невозможно положиться на

совестливость каждого отдельного индивида, и это значит, что отказ от любых попыток осмысления поступка делает невозможным установление-устройство пространства человеческого общежития. Отсюда следует, что иррациональная сторона жизни, заключающая в себе возможность зла, должна быть освещена законами человечности (запретами на бесчеловечные поступки), а рациональная сторона жизни, заключающая в себе возможность подмены, – «голосом совести».

Решение данной задачи требует такого соединения формального и сущностного толкований универсальности, которое включало бы указание на их различие. Если Кантово учение об антиномиях чистого разума требует включить в мысль о бытии идею о невключаемости его бытия в мысль [Ахутин 2005, 475], то выявленная антиномичность идеи универсальности аналогичным образом требует включения в мысль о моральной универсальности идеи о невключаемости ее бытия в мысль.

Как подобное включение возможно?

Нами было указано, что коренное отличие абсолютного закона от полученной путем обобщения нормы заключается не в степени общности, а, во-первых, в его конститутивном по отношению к пространству человечности характере и, во-вторых, в способе его достижения (непосредственное «схватывание»). Выражение онтологического закона в языке, таким образом, подразумевает включение в искомую формулировку закона указания на его «над-логическую» природу.

Как нам представляется, искомой формулой может служить формула: «никакой логикой нельзя оправдать X » (где под X понимается преступание абсолютных норм, образующих пространство человечности: убийство, насилие, унижение достоинства личности и т.д.)⁷. По существу, эта формула (где X – убийство

⁷ Сопряжение идей универсальности и абсолютности преодолевает логический круг критики универсальности (общезначимого отвержения общезначимого закона). Универсализация моральных суждений этически оправдана, если касается 1) минимального числа законов, которые являются абсолютными: «всякий честный человек не может иметь иного мнения относительно безнравственности убийства»; 2) обстоятельств, в которых абсолютные законы нарушены: «всякий честный человек не может иметь иного мнения относительно безнравственности Холокоста». По существу, подобные суждения тавтологичны: человек есть человек, поскольку полагает, что убийство, насилие, унижение достоинства личности (в частности, неделикатность) безнравственны.

человека) предложена Достоевским в «Преступлении и наказании». Достоевский, опять же в споре с Кантом, показывает, что только глубоко личный, внерациональный «голос совести» (стыд за сделанный поступок) вопреки доводам рассудка и тесту на универсальность приводит к наказанию, уничтожая, казалось бы, безупречную мыслительную конструкцию. Подобным образом общественно-устраивающим доводам Великого Инквизитора в «Братьях Карамазовых» противопоставляется не встречающаяся (более сильная, более тонкая, более изощренная) логика, но асимметричное действие: и хотя «старик остался в прежней идее», «поцелуй [Христа] горит на его сердце» (т.е. давит на его совесть) [Достоевский 1991, 296]. «Внерациональный» поцелуй оказывается выше всех «рациональностей».

Предложенная формула («никакой логикой нельзя оправдать *X*») имеет принципиальное значение⁸. Ей невозможно манипулировать. Она делает невозможным казус Эйхмана (или Раскольникова), т.е. изощренные объяснения-оправдания насилия (вполне проходящие тест на универсальность). Она отвечает категорическому императиву Адорно: объясняет, как «мыслить и поступать таким образом, чтобы Аушвиц не повторился; чтобы никогда не произошло ничего подобного» [Адорно 2003, 326]

Заключение

Нами показано, что идея универсальности в морали может быть рассмотрена с двух сторон: формальной и сущностной. В свете метафизики Нового времени видимой становится одна сторона идеи универсальности (формальная); другая же – сущностная, выражающая совесть, настрой индивида на суд от имени ценностей, – остается в тени. Открытие сущностной стороны позволяет отделить идею универсальности от идеи объективности. Причем то обстоятельство, что *сущностная* сторона идеи

⁸ Пожалуй, существенным аргументом против данной формулы может считаться тот аргумент, что она непригодна для разработки социально-этических проблем. Формула «никакой логикой нельзя оправдать *X*» и в самом деле инородна проблемам социальной этики. Однако она проводит отчетливую черту между *этикой* и (социальной) этикой, черту, которая зачастую остается незамеченной из-за обманчивого тождества слов. Привлечение внимания к этой черте (и, быть может, к задаче более строгого, в том числе терминологического, различения двух этик) отвечает насущным запросам жизни, в которой тенденции к действиям «по законам, а не по [моральным] понятиям», становятся все более отчетливыми.

универсальности в свете метафизики Нового времени остается в тени, требует перехода к новой метафизике, к новому способу понимания, к новому основополагающему принципу, замещающему принцип *объективности*. В свете нового принципа обе стороны идеи универсальности должны быть учтены и согласованы.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Адорно 2003 – *Адорно Т.* Негативная диалектика / пер. с нем. Е.Л. Петренко. – М.: Научный мир, 2003.

Апресян 2014 – *Апресян Р.Г.* Смысл морали // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию А.А. Гусейнова / отв. ред. О.П. Зубец. – М.: Альфа-М, 2014.

Ахутин 2005 – *Ахутин А.В.* Поворотные времена. Статьи и наброски. – СПб.: Наука, 2005.

Бердяев 1931 – *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – Париж: Современные записки, 1931.

Блок 2001 – *Блок А.А.* Возмездие // *Блок А.А.* Поэзия, драмы, проза. – М.: ОЛМА, 2001. С. 265–285.

Гете 2004 – *Гете И.В.* Фауст: Трагедия // *Гете И.В.* Страдания юного Вертера: Роман. Фауст: Трагедия. – М.: ЭКСМО, 2004. С. 139–625.

Голосовкер 1963 – *Голосовкер Я.Э.* Достоевский и Кант. – М.: АН СССР, 1963.

Достоевский 1989 – *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // *Достоевский Ф.М.* Собр. соч. в 15 т. Т. 4. – Л.: Наука, 1989. С. 452–550.

Достоевский 1991 – *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // *Достоевский Ф.М.* Собр. соч. в 15-ти тт. Т. 9. – Л.: Наука, 1991.

Логоинов 2018 – *Логоинов Е.В.* Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг. // *Философские науки*. 2018. № 10. С. 65–80.

Прокофьев 2018 – *Прокофьев А.В.* Универсальность как свойство моральных явлений // *Вопросы философии*. 2018. № 11. С. 47–56.

Скоморохов 2018 – *Скоморохов А.В.* Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х гг. // *Философские науки*. 2018. № 10. С. 47–64.

Эйдельман 1970 – *Эйдельман Н.Я.* Лунин. – М.: Молодая Гвардия, 1970.

Arendt 1963 – *Arendt H.* Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil. – New York: Viking Press, 1963.

Atwell 1967 – *Atwell J.* A Note on Decisions, Judgments, and Universalizability // *Ethics*. 1967. Vol. 77. No. 2. P. 130–134.

Hare 1954–1955 – *Hare R.M.* Universalizability // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1954–1955. Vol. 55. P. 295–312.

Lang 1990 – *Lang B.* Genocide and Kant's Enlightenment. – Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Levinas 1969 – *Levinas E.* Totality and Infinity: An Essay on Exteriority. – Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.

MacIntyre 1957 – *MacIntyre A.* What Morality Is Not // *Philosophy*. 1957. Vol. 32. No. 123. P. 325–335.

Singer 1955 – Singer M. Generalization in Ethics // Mind. 1955. Vol. 64. No. 255. P. 361–375

REFERENCES

- Adorno T. (2003) *Negative Dialectics*. Moscow: Nauchnyy mir (Russian translation).
- Akhutin A.V. (2005) *Times of Changes*. Saint Petersburg: Nauka (in Russian)
- Apressyan R.G. (2014) The Meaning of Morality. In: Zubets O.P. (Ed.) *Morality. Diversity of Concepts and Meanings: On the 75th Anniversary of Birth of A.A. Guseynov*. Moscow: Alfa-M (in Russian)
- Arendt H. (1963) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press.
- Atwell J. (1967) A Note on Decisions, Judgments, and Universalizability. *Ethics*. Vol. 77, no. 2, pp. 130–134.
- Berdyayev N.A. (1931) *The Destiny of Man. An Essay in Paradoxical Ethics*. Paris: YMCA-Press (in Russian).
- Blok A. (2001) Retribution. In: Blok A. *Poetry, Dramas, Prose* (pp. 265–285). Moscow: OLMA (in Russian).
- Dostoevsky F.M. (1989) Notes From the Underground. In: Dostoevsky F.M. *The Complete Works of Dostoevsky in 15 Vols.* (Vol. 4, pp. 452–550). Leningrad: Nauka (in Russian).
- Dostoevsky F. (1991) The Brothers Karamazov. In: Dostoevsky F.M. *The Complete Works of Dostoevsky in 15 Vols.* (Vol. 9). Leningrad: Nauka (in Russian).
- Eidelman N.Y. (1970) *Lunin*. Moscow: Molodaya gvardiya (in Russian).
- Goethe J.W. (2004) Faust: Tragedy. In: Goethe J.W. *Suffering of Young Werther: Novel. Faust: Tragedy* (pp. 139–625). Moscow: EKSMO (Russian translation).
- Golosovker Y.E. (1963) *Dostoevsky and Kant*. Moscow: USSR Academy of Sciences Press (in Russian).
- Hare R.M. (1954–1955) Universalizability. *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 55, pp. 295–312.
- Lang B. (1990) *Genocide and Kant's Enlightenment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Levinas E. (1969), *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Loginov E.V. (2018) The Discussion on the Principle of Universalizability in Moral Philosophy of the 1970s and 1980s: An Analysis. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 10, pp. 65–80 (in Russian)
- MacIntyre A. (1957) What Morality Is Not. *Philosophy*. Vol. 32, no. 123, pp. 325–335.
- Prokofyev A.V. (2018) Universality as a Feature of Moral Phenomena. *Voprosy Filosofii*. 2018. No. 11, pp. 47–56 (in Russian).
- Singer M. (1955) Generalization in Ethics. *Mind*. Vol. 64, no. 255, pp. 361–375.
- Skomorokhov A.V. (2018) The Discussion on the Principle of Universalizability in Moral Philosophy of the 1950s and 1960s: An Analysis. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No 10, pp. 47–64 (in Russian)



**История философии:
современный взгляд**



DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-43-54

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

**Историк философии и его опыт:
в пространстве философии и вовне***

А.В. Дьяков

Санкт-Петербургский государственный университет,

Санкт-Петербург, Россия

Аннотация

В статье предлагается анализ интеллектуального опыта историка философии, обусловленного культурно-ценностными, идеологическими и политическими факторами, лежащими за пределами сферы философии. Автор выдвигает и аргументирует тезис об определяющей роли нефилософских источников влияния как для самой философии, так и для деятельности историка философии. Если основанием философии, начиная с греческой античности, является вера в существование универсальных законов природы и их интеллигибельный характер, то историк философии опирается на веру в существование интеллигибельных закономерностей развития мысли, источником которой является историзм, доктринально утверждаемый идеологическим корпусом западноевропейского Просвещения. История философии в современном состоянии представляет собой пространство, где разворачивается деятельность историка философии, выглядящая эпистемологически анархической, но в действительности маскирующая этим видимым анархизмом свою ангажированность политической парадигмой западной цивилизации. В результате история философии оказывается сферой разворачивания конкретных политических и идеологических программ, а опыт работы историка философии оказывается опытом не узкопрофессиональной, но политической работы. Этот личный по своему характеру опыт оказывается определяющим для формирования образа философии и картины ее исторического развития. Учитывая это обстоятельство, автор говорит о необходимости квалифицировать историю философии как регистр знания, в котором

* Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 17-18-01440 «Антропологическое измерение истории философии».

постоянно возобновляется проблематизация центральных понятий, разметка опорных концептуальных моментов и определение общего направления развития мысли. В итоге автор предлагает признать за историком философии куда большую степень творческой свободы, нежели предполагается традиционным образом интеллектуала, работающего в позитивистском ключе с корпусом философских текстов и идей.

Ключевые слова: историк философии, история философии, опыт, Просвещение, идеология, Новое время, традиция.

Дьяков Александр Владимирович – доктор философских наук, заведующий кафедрой онтологии и теории познания Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

a.diakov@spbu.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5747-6398>

Для цитирования: Дьяков А.В. Историк философии и его опыт: в пространстве философии и вовне // Философские науки. 2019. Т. 62. № 10. С. 43–54. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-43-54

The Historian of Philosophy and His Experience: Within and Beyond the Realm of Philosophy*

A.V. Dyakov

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

Abstract

The article analyzes the intellectual experience of a historian of philosophy. This experience is formed by the ideological and the political factors that lays beyond the realm of the philosophy. The author demonstrates how non-philosophical factors influence both philosophy itself and the activity of the historian of philosophy. If, since the Greek ancient epoch, the basis of the philosophy is the faith in the universal laws of the nature and their intelligible character, then the historian of philosophy relies on the faith into the intelligible laws of the development of the thought, derived from the historicism, which is a part of the ideological corpus of the Western Enlightenment. The history of philosophy in the modern state is a space where the activity of the historian of philosophy, emulating epistemological anarchism, in reality covers its bias by the political paradigm of Western

* The research has been supported by the Russian Science Foundation (RSF), project no. 17-18-01440 “Anthropological Dimension of the History of Philosophy.”

А.В. ДБЯКОВ. Историк философии и его опыт: в пространстве философии и вовне
civilization. As a result, the history of philosophy turns out to be a sphere of unfolding specific political and ideological programs, and the experience of the historian of philosophy is not only professional but also political work. This personal experience by its nature is decisive for the formation of the image of philosophy and the picture of its historical development. The author suggests to qualify the history of philosophy as a register of knowledge in which the central concepts and definitions should be constantly renewed. In the conclusion, the author proposes to acknowledge that the historian of philosophy, working with the corpus of philosophical texts and ideas, has far greater degree of creative freedom than it is traditionally assumed.

Keywords: historian of philosophy, history of philosophy, experience, Enlightenment, Modern age, tradition.

Alexandr V. Dyakov – D.Sc. in Philosophy, Head of the Department of Ontology and Epistemology, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University.

a.diakov@spbu.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5747-6398>

For citation: Dyakov A.V. (2019) The Historian of Philosophy and His Experience: Within and Beyond the Realm of Philosophy. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 62, no. 10, pp. 43–54. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-43-54

Введение

Классическая западная философия всегда стремилась представить дело таким образом, будто собственные основания она находит в самой себе. Декартов образ философа, уединившегося в занесенной снегом гостинице, во многом является эмблематичным: философия только и возможна в подобном уединении, когда весь мир выносится за скобки, а разум философа, ничем более не отвлекаемый, находит наконец terra firma: *cogito ergo sum*. Лишь обретя такое надежное основание, может философ возводить здание своей доктрины. Он не только не нуждается ни в какой внешней опоре, но даже обязан всячески ее избегать. В противном случае его философия утратит свою чистоту, перестав быть собственно философией.

В действительности, конечно, дело обстоит совсем иначе, и порой философы честно признаются в этом. Признаваться не просто, ибо это ставит под удар институциональное существование философии; попросту говоря, тогда неизбежно всплывает извечное обвинение в ее адрес: а зачем она вообще нужна, если

не располагает собственными средствами познания мира и сама заимствует основания то из мифологии, то из религии, то из естествознания? Поэтому такое положение дел следует скрывать, а не выставлять напоказ. У.К.Ч. Гатри в своей «Истории греческой философии» весьма пронизательно замечает, что «зарождение философии в Европе состояло в отказе, на уровне сознательной мысли, от мифологических решений проблем, связанных с происхождением и природой вселенной и процессов, которые протекают внутри нее. Религиозная вера заменяется верой, которая была и остается основой научной мысли со всеми ее победами и всеми ее ограничениями, то есть верой, что видимый мир скрывает в себе разумный и постижимый умом порядок, что причины мира природы следует искать в его границах и что независимый человеческий разум является нашим единственным и достаточным инструментом познания» [Гатри 2015, 113].

Если философия, опирающаяся на веру, старается скрыть это обстоятельство и продемонстрировать свою опору исключительно на разум, то историк философии, который вообще-то не обязан поддерживать этот камуфляж и может даже выступать его разоблачителем, должен всячески скрывать то обстоятельство, что и сам он опирается на веру, почерпнутую не в сфере строгой науки, а на стороне. Мы попытаемся рассмотреть этот чрезвычайно важный аспект деятельности историка философии, показав его зависимость от далеких от философии сфер, определяющую представляемую им картину исторического развития философии.

История философии в поисках метода

Историк философии находится в положении столь же двусмысленном. В отличие от философии, которая, как бы то ни было, представляет собой свободную стихию, в которой носится мысль, не зная ни торных дорог, ни строгих правил, история философии есть позитивная наука, имеющая дело с конкретным материалом и лишь в незначительной степени позволяющая себе фантазировать по поводу того, что в действительности не было сказано. Впрочем, рождающиеся при этом виртуальные объекты вроде «онтологии Канта» существуют на тех же правах, что и «череп Вольтера в детстве». История философии имеет дело с доктринами, действительно произведенными философами, а историк философии всегда работает лишь с текстами. Поэтому идеальный образ истории философии рисует нам науку по крайней мере столь же строгую, как классическая филология.

Этот образ, родившийся не так давно и являющийся плодом современного представления о гуманитарных науках вообще, заманчиво спроецировать на историю философии во всем ее

развитии на протяжении двух тысячелетий. Однако ни Аристотель, ни Диоген Лаэртский этому идеалу отнюдь не соответствуют. Возможно, в античности вообще не было истории философии, ведь греки, как известно, были «вечными детьми» и мыслили неисторично и антиисторично. Однако историки философии в ту эпоху, несомненно, были, и мы читаем их по сей день. Вся философия в определенном смысле есть история философии, и речь не только о том, что философская мысль рождается лишь в полемике с предшествующей традицией; философу приходится становиться историком философии, чтобы вписать собственную мысль в традицию, найти себе друзей и врагов, и, наконец, помыслить собственную современность – ведь «современность» придумали не в век Просвещения, а много раньше.

Античный историк философии не был озабочен методическими соображениями, на которые приходится ориентироваться его сегодняшнему воплощению. Античная история философии может быть либо компендиумом мнений, собираемых для того, чтобы удобнее было их опровергнуть, либо бессистемным собранием учений и изречений знаменитых мужей. На первый взгляд, и то и другое – вполне невинные занятия, первое из которых имеет своей целью ниспровержение ложных доктрин ради утверждения своей собственной, истинной, а второе служит для интеллектуального развлечения и наставления юношества. В действительности все, конечно, намного сложнее, ведь философия никогда не сводится к чистой теории, и самые абстрактные ее конструкции имеют политические и общекультурные коннотации. Греческая история философии вообще склонна к достаточно напряженному размышлению о греческой исключительности, о присутствии в философских доктринах «варварских» элементов, о соотношении единичного и универсального и т.п. В зависимости от того, какое решение принимает для себя тот или иной автор, он дает ту или иную картину философской мысли.

Э. Брейе в предисловии к своему замечательному труду говорит, что занятие историей философии предполагает обязательную постановку трех вопросов, на которые приходится отвечать историку философии: 1) где истоки и где пределы философии? 2) с какого момента и в какой мере философская мысль становится достаточно самостоятельной, чтобы сделаться предметом истории, отличной от других интеллектуальных дисциплин? 3) можно ли говорить о постоянной эволюции философии? [Bréhier 1928, 2]. Сказать, что уже античные историки философии отчетливо видели перед собой эти три вопроса, было бы преувеличением, да

и сами понятия эволюции или философии, отличной от прочих форм знания, выглядели бы в данном случае несомненным анахронизмом. Однако так или иначе они размышляли о подобных проблемах, и размышления эти были очень важными для их позиции. Одни считали философию исключительно греческим достоянием, другие полагали, что многое, если не все, греческие философы заимствовали у египтян, брахманов, зороастрийцев и др. Та или иная позиция была не просто теоретическим решением, а политическим решением, к которому историк философии приходил внешним образом: его политические взгляды определяли ту картину исторического развития философии, которую он изобразил, а никак не наоборот [Marcinkowska-Rosoi 2016].

Христианская традиция была склонна к радикальному решению вопроса о философии: поскольку человеческий разум не может постичь тайны бытия, а лишь плодит ошибки и заблуждения, философию следует осудить как занятие не только бессмысленное, но и вредное в перспективе спасения души. Но, если такие прямолинейные авторы, как Тертуллиан, готовы были просто отбросить философию, оставшись со своим *credo*, другие испытывали потребность обосновать превосходство христианской доктрины над языческими учениями, а кроме того, заимствовать у этих последних все, что не противоречит первой. Это потребовало довольно основательной историко-философской работы, ключевым результатом которой стало имплицитное использование платоновских идей при их декларативном осуждении (недаром Ницше назвал христианство «народным платонизмом») и признании философии Аристотеля чуть ли не «христианством прежде Откровения». Историко-философская оценка и здесь целиком зависела от факторов нефилософского порядка – от религиозных или политических (что, собственно, одно и то же) взглядов историка философии.

Конечно, трудно говорить о средневековой «истории философии», ибо никакой истории философии в современном смысле в ту эпоху, конечно, не находим. Однако не стоит представлять дело таким образом, будто европейское Средневековье вовсе не знало никакой истории философии. Ведь четкое разделение мысли на языческую и христианскую, сиречь ложную и истинную, уже требовало определенной историко-философской позиции. Далеко не все христианские писатели были так наивны, как Тертуллиан, полагавший, что с философией покончено раз и навсегда. От Климента Александрийского до Аквината утверждалась мысль о том, что христианская доктрина и есть истинная философия, а потому вполне согласуется с теми доктринами языческих философов, которые не впадают в заблуждение, а напротив, озаряются

А.В. ДБЯКОВ. Историк философии и его опыт: в пространстве философии и вовне
божественным светом истины. Ведь Богу порой бывает угодно просветить разум язычников.

Фигура историка философии в этот период скрывается под монашеской рясой, так что вновь мы видим ее лишь в пору Ренессанса, когда возрождается интерес к философии в собственном смысле, а секуляризация позволяет уйти от прямолинейных оценок, диктуемых церковной ортодоксией. Эрудитские компендиумы большей частью подражали античным собраниям, а то и вовсе представляли собой компиляции на их основе. Однако принцип расположения материала менялся в зависимости от конъюнктуры нового времени: «старые» все более четко отделялись от «новых», и дистанция между ними все увеличивалась. История философии стала пространством утверждения новой парадигмы, местом, где можно было открыто заявить о разрыве с тысячелетней традицией, освященной Церковью. Достаточно вспомнить судьбу Петра Рамуса, чтобы убедиться в том, что историко-философская позиция безошибочно распознавалась как политическое *sedo*, так что критика Аристотеля оказывалась критикой Церкви и Государства [Mahoney 1975]. Вернее будет сказать, что она и была ею в первую очередь. Ругая Аристотеля, ругали Университет с его косной схоластикой, католичество с его нетерпимостью к инакомыслию и королевскую власть, почти уничтожившую власть представительную. И конечно, интеллектуалы того времени ясно видели, сколь мало коррелирует университетская философия с новой наукой. Отсюда рождались критический пафос и стремление отделить новое от старого. Теперь вдохновение приходило к историкам философии из сфер науки и политики.

В Новое время философия видит свою задачу в выработке универсального метода познания и видит себя во главе науки. Поэтому неудивительно, что история философии – а в это время пишется очень много самых разных «Историй философии» – делает акцент на противопоставлении «старых» (устаревших) и «новых» (актуальных) философских доктрин. Большинство их авторов отдает предпочтение «новым» как более соответствующим насущным нуждам эпохи, хотя есть и такие, что видят у «старых» превосходство в глубине мысли и в литературном стиле. В действительности, конечно, спор шел не из-за стиля; ставка была совсем другой – речь шла о праве отказаться от традиции. Рождалось новое представление о политическом суверенитете, светское государство освобождалось от папской власти, философия – от Университета с его слишком жесткой схоластической системой взглядов на мир [Ribard 2003].

В теоретическом и доктринальном отношении между «старыми» и «новыми» не было той пропасти, которую со столь преувеличенным старанием изображали историки философии. Э. Жильсон совершенно справедливо заметил: «Иногда я невольно спрашиваю себя: почему те самые идеи, которые историки отказываются принимать всерьез, когда встречаются их у какого-нибудь теолога XII в., представляются им бесценными, когда их высказывает Декарт?» [Жильсон 2011, 315]. Не только Декарт, но и другие философы Нового времени, творчество которых впоследствии стало казаться революционным, сплошь и рядом повторяли идеи «старых» – не только греков, но и средневековых схоластов [Ariew 1999]. Пафос новизны был совершенно необходим для размежевания со старыми институциональными формами, в которые заключило философию Средневековья, а история философии становилась инструментом политической и идеологической борьбы. Историки философии той эпохи не занимаются критическим анализом доктрин, их мало заботит вопрос о преемственности по отношению к старой традиции; наоборот, они всячески отрицают эту преемственность, выполняя важную работу по обновлению облика философии [Cousin 1852].

Рождение критической истории философии

В эпоху Просвещения рождается критическая история философии, которая видит свою задачу в построении целостной всеобъемлющей картины развития человеческой мысли. Историк философии при этом превратился в историка, по преимуществу черпающего вдохновение и идеи из литературных журналов и салонных бесед. История философии больше не является ни перечислением школ и доктрин, ни пространством противопоставления «старых» и «новых». Вернее, все это в ней, конечно, присутствует, но свою задачу она видит в другом – в том, чтобы представить единую картину развития философии, в которой все доктрины и философы, как «старые», так и «новые», сделаются персонажами общего сюжета. Достичь этого можно было лишь постулировав начало и конечную цель истории человечества, свято уверовав в прогресс и в интеллигибельные законы, действующие в истории человечества и, шире, в истории мироздания вообще. Если вера в детерминизм и в интеллигибельные законы, правящие миром, являются общим *credo* всей философии с самого начала ее существования (хотя, как всякая вера, приходят со стороны, а не формулируются внутри философии как первая очевидность), то идея исторического прогресса носила идеологический характер и скорее освящалась философией, нежели ею продуцировалась.

История философии, какой мы ее знаем сегодня, родилась в эпоху Просвещения и стала возможной благодаря принятию основных доктрин, развиваемых этим грандиозным проектом. Прежде всего, это историзм, который с одной стороны позволяет говорить о прогрессе в философии, а с другой – заявить о существовании разных типов философии, связанных с национальными особенностями породивших их цивилизаций. Это означает отход от механицистского представления о познании реальности и о природе философии, устремленной к постижению истины. Но, коль скоро историк философии больше не занимается простым перечислением школ и учений и не отстаивает правоту одного из них в противопоставлении всем остальным, ему нужен метанарратив, позволяющий охватить все многообразие исторически существовавших философских доктрин, не забыв включить сюда собственную современность, из которой этот охват производится. Тем самым история философии сама превращается в философскую доктрину, претендующую на главенствующее положение среди наук о духе.

Здесь, конечно же, приходит на ум гегелевская история философии как образец подобного рода метанарратива. Однако стоит признать, что гегелевский проект истории философии был уникальным в своем роде и в действительности не послужил образцом никакому другому автору. Он в полной мере выражает дух эпохи и общую интуицию истории философии первой половины XIX в., однако столь грандиозных проектов больше не предпринималось, потому что гегелевская Система тоже была единственной в своем роде. То, что гегелевская Система и, само собой, его история философии получали вдохновение со стороны романтического движения, теологии и политической конъюнктуры, было очевидно уже современникам Гегеля. И все истории философии, вдохновлявшиеся гегелевским духом, также оказывались столько же инструментом идеологической борьбы, сколько сугубо историческим рассмотрением школ и доктрин. Марксистская история философии не скрывала своего политического характера. Но еще любопытнее проект создания «классовой» истории философии, которая бы в соответствии со знаменитой ждановской доктриной обнаруживала в истории мысли «пролетарскую» и «буржуазную» философии – или, во всяком случае, философию, выражающую мировоззрение эксплуатируемых, и философию эксплуататоров.

Крайним воплощением такой политической истории философии является партийный подход, продемонстрированный В.И. Лениным в его знаменитой работе «Материализм и эмпириокритицизм», которая породила огромное число последователей, рассматривавших ту или иную философскую доктрину с точки

зрения того, на какую партийную фракцию она может работать. Такая позиция порождает значительные трудности, поскольку в действительности довольно редко можно однозначно приписать философской доктрине строгую идеологическую направленность. Достаточно вспомнить, как колебались советские историки философии, которым нужно было дать идеологическую оценку экзистенциализму или структурализму. Здесь опыт работы историка философии окончательно превращается в опыт политической борьбы. Эта трансформация характерна не только для советских историков философии; мы обнаруживаем ее в трудах ангажированных интеллектуалов Европы, особенно в середине XX в., когда здесь были особенно сильны пробольшевицкие настроения. Историко-философский большевизм – явление не такое уж редкое, и с отступлением большевистской идеологии с передовых позиций в политике отнюдь не исчезает.

Постмодернистская история философии более откровенна в обозначении собственных источников вдохновения. Всеобщий релятивизм означает отсутствие как цели исторического развития, так и философской истины вообще [Слотердайт 2009; Хабермас 2008]. Вся история философии предстает теперь бескрайним пространством реализации «воли к истине», в котором возможны любые блуждания, а единого направления вовсе нет. Теперь становится хорошим тоном говорить лишь от собственного лица, а не представляя партию, класс или социальную группу. Это, конечно же, не означает, что историки философии сделались анархистами или что политический регистр совершенно изгладился из их сознания. Напротив, история философии, быть может, никогда еще не была столь политизированной. А историку философии приходится применять одно из средств сокрытия этой политизированности: он должен занять такую позицию, которая демонстрировала бы его идеологическую невинность; он и сам может сколько угодно говорить об устаревании идеологических и политических понятий. Тем самым он конституирует новое пространство для старой веры в возможность чисто разумного решения всех проблем и в умопостижимый характер происходящего в человеческом и нечеловеческом мирах. Деятельность историка философии во многом становится игрой и экспериментом, по видимости совершенно независимым ни от каких политических или идеологических инстанций. Однако этот принципиальный отказ от политической ангажированности глубоко политичен по своему внутреннему характеру и являет собой перенос принципов либерализма и толерантности в сферу историко-философского дискурса.

Заключение

Настало время подвести итоги. Предпринятый нами обзор должен служить иллюстрацией к выдвигаемому нами тезису: история философии не является строгой позитивной наукой, выстраиваемой по образцу филологии, поскольку опыт историка философии выходит за пределы текстуального анализа и критики, а свое вдохновение и основные установки он черпает из нефилософских сфер. Таким образом, история философии оказывается интеллектуальной практикой, в которой личный опыт историка философии играет роль не меньшую, чем собственно историческая и текстологическая работа. В этом свете история философии должна рассматриваться как пространство, где всякий раз заново производится проблематизация центральных понятий, разметка ключевых моментов и определение общего направления развития. Другими словами, следует признать за историком философии куда большую степень творческой свободы, нежели обычно позволяет себе ученый, работающий с сухим остатком фиксированного корпуса текстов, а историю философии – открытым пространством, в котором это творчество разворачивается.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Гатри 2015 – *Гатри У.К.Ч.* История греческой философии. Т. 1. Ранние досократики и пифагорейцы. – СПб.: Владимир Даль, 2015.

Жильсон 2011 – *Жильсон Э.* Дух средневековой философии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011.

Слотердаjk 2009 – *Слотердаjk П.* Критика цинического разума / пер. А.В. Перцева. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ, 2009.

Хабермас 2008 – *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. – М.: Весь мир, 2008.

Ariew 1999 – *Ariew R.* Descartes and the Last Scholastics. – Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.

Bréhier 1928 – *Bréhier É.* Histoire de la philosophie. Т. 1. L'Antiquité et le Moyen age. – Paris: Alcan, 1928.

Cousin 1852 – *Cousin V.* Fragments de philosophie cartésienne. – Paris: Charpentier, 1852.

Gilson 1932 – *Gilson E.* L'esprit de la philosophie médiévale. – Paris: Vrin, 1932.

Mahoney 1975 – *Mahoney M.S.* Ramus // Dictionary of Scientific Biography. Vol. 11 / ed. by. C.C. Gillespie. – New York: Charles Scribner's Sons, 1975.

Marcinkowska-Rosoi 2016 – *Marcinkowska-Rosoi M.* Philosophical Usage of the History of Philosophy. A Proposal for a Functional Typology // Diametros: An Online Journal of Philosophy. 2016. No. 49. P. 50–67.

Ribard 2003 – Ribard D. *Raconter, vivre, penser. Histoires de philosophes, 1650–1766.* – Paris: Vrin, 2003.

REFERENCES

Ariew R. (1999) *Descartes and the Last Scholastics.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Bréhier É. (1928) *Histoire de la philosophie. T. 1. L'Antiquité et le Moyen age.* Paris: Alcan (in French).

Cousin V. (1852) *Fragments de philosophie cartésienne.* Paris: Charpentier (in French).

Gilson E. (1932) *L'esprit de la philosophie médiévale.* Paris: Vrin (Russian translation: Moscow: St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History, 2011).

Guthrie W.K.C. (2015) *A History of Greek Philosophy. Volume 1: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans.* Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas J. (1985) *Der philosophische Diskurs der Moderne.* Frankfurt am Main: Suhrkamp (Russian translation: Moscow: Ves' mir, 2008).

Mahoney M.S. (1975) Ramus. In: Gillespie C.C. (Ed.) *Dictionary of Scientific Biography. Vol. 11.* New York: Charles Scribner's Sons.

Marcinkowska-Rosoi M. (2016) Philosophical Usage of the History of Philosophy. A Proposal for a Functional Typology. *Diametros: An Online Journal of Philosophy.* No. 49, pp. 50–67.

Ribard D. (2003) *Raconter, vivre, penser. Histoires de philosophes, 1650–1766.* Paris: Vrin (in French).

Sloterdijk P. (1983) *Kritik der zynischen Vernunft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp (Russian translation: Ekaterinburg: U-Faktoriya; Moscow: AST, 2009).

Позитивные основания аксиологического аспекта историко-философских исследований*

А.А. Львов

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

Аннотация

Статья посвящена изучению аксиологического аспекта в историко-философских исследованиях. Нам важно показать, что эта проблема имела место и горячо обсуждалась изнутри историко-философского сообщества на рубеже XIX–XX вв., вследствие чего можно говорить о том, что в историко-философских исследованиях был выработан и осмыслен аксиологический аспект. Чтобы рассмотреть эту проблему, мы обращаемся к вопросу о том, каковы научные предпосылки для историко-философской работы и могут ли они составить достаточное основание для признания научного статуса истории мысли. С нашей точки зрения, именно история философии оказывается тем фактическим материалом, который мог бы придать собственно философскому исследованию желанный характер позитивности. Нам также кажется продуктивным указание на исторические примеры решения проблемы о научности философии и истории философии, а также сравнение истории философии и антропологии. Мы полагаем, что многие особенности антропологических исследований характерны и для историко-философской работы, и это расширяет горизонт научности самой философии как особого рода познавательной деятельности человека. Историк философии не может в своих рассуждениях игнорировать онтологические основания той или иной культуры, поскольку именно они дают ему возможность адекватно истолковать материал, используемый в его работе. Историки философии в своем труде, как и этнографы в полевых исследованиях, выявляют особенности артикуляции смыслов и основания тех установок, которыми руководствовались мыслители определенного периода времени как представители родной им эпохи.

Ключевые слова: историки философии, аксиологический аспект истории философии, антропология, история философии как наука, философия как наука.

* Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 17-18-01440 «Антропологическое измерение истории философии».

Александр Александрович Львов – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философской антропологии Санкт-Петербургского государственного университета.

a.lvov@spbu.ru

<http://orcid.org/0000-0001-7375-3327>

Для цитирования: *Львов А.А. Позитивные основания аксиологического аспекта историко-философских исследований // Философские науки. 2019. Т. 62. № 10. С. 55–67.*

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-55-67

Positive Foundations of the Axiological Aspect of Historical-Philosophical Research*

A.A. Lvov

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

Abstract

The paper examines the axiological aspect of historical-philosophical research. It is important to demonstrate that this issue was widely discussed at the turn of 19th and 20th centuries, and, therefore, a certain axiological aspect in historical-philosophical investigations was elaborated and interpreted. To solve this issue, we turn to the question of what are the scientific premises of historical-philosophical work and whether they form the necessary foundation to acknowledge the scientific status of the history of thought. In our opinion, it is history of philosophy that provides the scholars with factual set of notions, and so it forms this field of research as a definite (or strict) science. We consider fruitful to analyze historical responds to the challenge of scientific status of philosophy and its history as well as to compare the history of philosophy and anthropology. In our opinion, many peculiarities of anthropological investigations are also quite typical for the historical-philosophical work, and such comparison enlarges the scientific perspective of philosophy as a human cognitive practice. A historian of philosophy cannot ignore ontological foundations of different cultures in his research since it is the source of his ability to adequately interpret the subject-matter of his research. Like ethnographers, the historians of philosophy reveal the meanings and distinguish the attitudes that various thinkers, being the representatives of their own culture and epoch, had taken into consideration.

* The research has been supported by the Russian Science Foundation (RSF), project no. 17-18-01440 “Anthropological Dimension of the History of Philosophy.”

Keywords: historians of philosophy, axiological aspect of the history of philosophy, anthropology, history of philosophy as science, philosophy as science.

Aleksandr A. Lvov – Ph.D. in Philosophy, Senior Lecturer, Department of Philosophical Anthropology, Saint Petersburg State University.

a.lvov@spbu.ru

<http://orcid.org/0000-0001-7375-3327>

For citation: Lvov A.A. (2019) Positive Foundations of the Axiological Aspect of Historical-Philosophical Research. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 10, pp. 55–67. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-55-67

Введение

До середины XIX в. в развитии истории философии можно четко проследить два параллельных направления. Во-первых, перед нами предстают более или менее грандиозные обобщения, призванные «в масштабе» показать место тех или иных учений в истории мировой философии. Такими являются многие работы историко-филологической или педагогической направленности, созданные английскими, немецкими, итальянскими, французскими авторами конца эпохи Возрождения и Нового времени [Models of... 2011].

Во-вторых, мы сталкиваемся с «исторической» аргументацией, с помощью которой тот или иной автор как бы подводит черту под свершениями прежних времен и стремится противопоставить им свой философский проект или снять выявленные противоречия. Этот подход был весьма характерен для представителей немецкого идеализма, и в сочинениях Канта, Фихте, Шеллинга и (особенно) Гегеля мы можем отыскать такого рода аргументацию «от исторического процесса», хотя некоторые историки философии и склонны подвергать сомнению именно историко-философскую ценность и достоверность подобного рода работ [Андреева 2006].

Таким образом, из исключительно школьной дисциплины история философии превращается в верификационный органон, а ее исследовательский инструментарий дает возможность выявить эпистемологическую ценность тех или иных спекулятивных проектов и стратегий. Заметим, правда, что не только философы-профессионалы обогащают историю философии разнообразными методологиями или инструментарием: филологи (особенно занимающиеся классическими, но также и новоевропейскими языками, например, в рамках популярных в американских университетах *French studies*), историки, культурологи и другие специалисты

из смежных отраслей гуманитарного знания принимают в этом самое активное и непосредственное участие.

Однако указанный верификационный принцип признается не во всех традициях академической мысли: известно, к примеру, что представители аналитического направления в философии редко склонны поверять свои исследования историко-философскими инструментами – в отличие от континентальных философов, для которых отличительной чертой стало стремление обозначать место своих размышлений на условной шкале времени [Michaud 1982]. В этом смысле нам представляется важным и уместным выявить позитивные основания историко-философских исследований, а такой «материальной частью» традиционно считается именно историческая составляющая академически признанного философствования. Несомненно, что позитивность философских исследований можно упрочить в т.ч. и благодаря обращениям к естественнонаучному материалу (как это делают представители современных когнитивных исследований), однако это иной путь, по которому развивается не только собственно философия как наука, но и способность философии к систематичности [Васильев 2009, 6–7].

Разрабатывая в своих исследованиях исторический материал, позволяющий обосновать пути развития мировой мысли, историки философии обнаруживают в своей деятельности аксиологический аспект. Этот аспект позволяет, с одной стороны, прояснить ценностные основания философской деятельности вообще и, с другой стороны, выявить ценностные основания самих историко-философских поисков в частности. В предлагаемой статье нам важно показать, что этот аксиологический статус историко-философских штудий на рубеже XIX–XX вв. уже был выработан и обсуждался изнутри историко-философского сообщества. Однако далее философствование приобрело отчетливо историческое измерение, и последующие историко-философские поиски (в области компаративистики, например) уже начинают восприниматься как междисциплинарные [Львов 2018, 372]. Вследствие этого можно говорить о том, что осмысленный в историко-философских исследованиях аксиологический аспект исследовательской работы может быть также прояснен и посредством анализа исследовательской работы внутри иных гуманитарных дисциплин современности. Мы сосредоточим свое внимание на антропологических исследованиях, которые, на наш взгляд, предоставляют наиболее показательные и плодотворные исследовательские модели и стратегии для философского знания начала XXI в., и постараемся показать границы соприкосновения антропологических и историко-философских исследований, а

также обозначить те области, где их исследовательские интересы соприкасаются.

Позитивность историко-философского исследования

К середине XIX в. была сформулирована объективная зависимость нравственных, общественных и – в перспективе – ценностных установок от успехов положительной науки и подчиненной ей положительной философии. С одной стороны, такое положение дел вызвало к жизни характерное явление нигилизма как в естественно-научной области, так и в области морали. С другой же стороны, именно историкам философии принадлежат содержательные реплики в развязавшейся мировоззренческой дискуссии о задачах и целях философии. Дело в том, что в ведомстве философии, которую позитивисты свергли с ее традиционного пьедестала спекулятивной дисциплины, занимавшейся созиданием систем знания, и понизили в ранге, осталась одна-единственная функция анализа многочисленных, но разрозненных успехов отдельных наук [Кротов 2006, 45]. В то же время синтетической функцией формирования единой картины мира наделялась только наука, и к ее ведомству относилась в том числе и выработка ценностей и морально-нравственных норм. По мысли О. Конта, *истинная философия* должна связать воедино все сферы и проявления частного и социального существования человека, проанализировав его основные характеристики – мысли, чувства и действия. Поняв до сих пор двигавшуюся самопроизвольно эволюцию человека, мы сможем дать ей точную оценку, а это в свою очередь предоставит нам возможность «мудрого вмешательства» в ее ход [Конт 2012, 54].

Кроме того, представитель неокантианства Алоиз Риль в своих публичных лекциях по философии утверждал, что уже с середины XIX в. философия была потеснена со своего привычного места «науки наук» положительными науками, а интерес к ней стал интересом к «историческому воспоминанию» [Риль 1904, 1]. С его точки зрения, философия может либо иметь статус науки, либо быть ненаучной. В первом случае философия оказывается критическим исследованием оснований нашего познания, в то время как во втором случае она претворяет в жизнь мировоззренческий проект (который с разным успехом в первой четверти XX в. предлагали представители эмпириокритицизма [Gomperz 1905], философии жизни [Dilthey 1911], философской антропологии [Шелер 1994, 3–128] и немецкие мыслители-экзистенциалисты [Jaspers 1919]) и разрабатывает теорию ценностей (аксиологию), должного и недолжного (этику), а также реализует идеи проекта *вечной философии*, привлекавшего еще Лейбница. Что же

касается самой истории философии, то А. Риль считал, что она представляет собой историю «развития и превращений понятия истории философии» [Риль 1904, 4]. Другими словами, с помощью исторического исследования развития мировой мысли от древнейших ее проявлений вплоть до наших дней нам удастся, во-первых, обнаружить подлинную научную ценность философии, заключающуюся в критике принципов и границ познания, а во-вторых, изучить те исторические формы, которые она приняла в процессе становления *как наука*.

Иной точки зрения придерживался другой автор, стремившийся к обоснованию позитивности философского исследования и предложивший оригинальный довод в споре о перспективах развития философии, – мы говорим об основателе философской компаративистики Поле Массон-Урселе. Рассуждая о перспективах сравнительного метода, разработанного им в сочинении «Сравнительная философия», он рассматривает различные сценарии развития философии от простых и нередко декларативных положений до уровня научных знаний на примерах учения о морали, языкознания, антропологии и этнологии и даже сравнительной психологии [Masson-Oursel 1926, 32]. Автор указывает, что полагать, будто бы философия является исключительно греческим изобретением, неверно и что подобная точка зрения представляет собой упрощение такого же порядка, как и те идеальные образы, с которыми философия до сих пор работает [Masson-Oursel 1926, 33–34]. Однако истинное знание возникает, когда мы стремимся выяснить принципы синхронного развития идей в самых разных культурах и традициях: необходимо помнить, что для П. Массон-Урселя необходимым и достаточным условием возникновения философии является тот факт, что у всякой культуры, у всякого народа имеется своя история [Masson-Oursel 1926, 34].

Компаративистский подход предполагает широкое применение такого важного инструмента, как аналогия. Важно показать не то, что думал какой-то конкретный мыслитель по тому или иному поводу в то или иное время, ведь в этом случае его суждения окажутся предопределены средой, в которой он сформировался, но попытаться составить пропорции аналогий. Например, в свете этого подхода имеет смысл рассмотреть и сравнить отношение Сократа к софистам в Афинах V в. до н.э. и Конфуция к китайским софистам, его современникам. Подобный подход придаст нашему исследованию определенного историко-философского явления больше объективности, а следовательно, приблизит философское исследование к научному [Masson-Oursel 1926, 49–50].

Нужно сказать о том, что одной из мишеней, на борьбу с которыми и был нацелен проект сравнительной философии, был

пресловутый европоцентризм. Именно европоцентризм стал одним из вызовов на пути преодоления сложившейся в XIX в. тенденции к системотворчеству, и преодолеть его пытались многие авторы XX столетия. Восприятие европейской традиции не только в качестве образца, мерила аутентичности философских поисков, но и вообще единственно возможной философской традиции укоренилось в сознании настолько, что еще Жак Деррида в конце XX в. видел одним из резонов своей философской деятельности ниспровержение такого отношения к миру и истории [Деррида 2007, 131]. Понятно при этом, что подобные попытки предпринимались и ранее, а П. Массон-Урсель выступил одним из яростных критиков сложившихся историко-философских, да и вообще философских, предрассудков. В программе своей компаративистики он указывает, что исключение влияния на мыслителя его собственной среды и сравнение его учения с учением другого философа – представителя иной культуры (например, он советует нам отказаться от очевидно европоцентричного сопоставления Декарта и Платона и обратиться к сравнению представителей европейской и китайской традиции) гораздо более плодотворно, чем объединение философов в случайные и нередко надуманные рубрики. Примером такого неудачного объединения является то, что к «материалистам» традиционно относят столь различных философов, как древних греков Левкиппа и Эпикура и представителей новоевропейской философии Ламетри или Маркса.

Интересно отметить, что в этом отношении исследовательские практики сравнительной философии сближаются с антропологическими исследованиями и требуют более тщательного философского осмысления. Культура междисциплинарности, таким образом, становится благодатной почвой для исследований, находящихся на смежных с историей философии границах знания. С одной стороны, историки философии развивают идею диалога культур как коммуникативной среды, которой придается самостоятельное значение и на которую также распространяется исследовательский историко-философский интерес [Власова 2018]. С другой стороны, современные исследователи все чаще стараются обращаться к тем или иным формам философского знания в истории мысли сквозь призму междисциплинарности. При этом последняя рассматривается как возможность получить более точное и более полное знание о культуре, условиях и особенностях формирования философского дискурса, исходя из внутренних потенций исследуемой культуры. В этом смысле можно сказать, что аксиологический аспект историко-философских исследований граничит с собственно антропологическими исследованиями, в рамках которых чужая

культура предстает как материал для рефлексии над границами и средствами выражения и осознания собственной.

Ценностный аспект антропологического знания

Ценные примеры для развития нашей мысли о подобного рода позитивности может представить тот материал, с которым работают этнографы или социальные (культурные) антропологи. Неслучайно, что выводы, которые следуют из анализа добытого ими разнообразнейшего материала, нередко привлекают пристальное внимание философов, поскольку непосредственно касаются уже не только фактического социального устройства того или иного отличного от западного европейского общества или народности, это вопросы с глубинной культурологической и онтологической проблематикой. Такого рода коммуникация дисциплин тем более полезна и важна, что в ситуации «конца философии» закономерным образом встает вопрос и о конце самой истории философии [Дьяков 2014, 129].

Дело в том, что нередко, наблюдая за различными группами людей, мы склонны трактовать их образ жизни и поведения, их культурные коды и смыслообразующие элементы их ежедневной практики, исходя из собственных уже сложившихся и потому predetermined, в высшей степени необъективных критериев истины, справедливости, равноправия, свободы и т.п. Это справедливо не только для различных современных культур, но и вполне может быть применимо к различным историческим этапам, в рамках которых формировались те или иные философские воззрения и учения. Далее мы приведем несколько примеров, характерных для столкновения различных культурных установок и поддающихся антропологическому осмыслению. Как модель они весьма показательны в отношении историко-философского исследования, поскольку раскрывают именно аксиологический аспект бытия той или иной культуры.

Исследователь Рой Вагнер попытался описать то, что мы, новоевропейцы, классифицировали бы как «культуру» у народности дариби, живущей в Папуа – Новой Гвинее. Однако подобная дискрипция обозначает здесь нечто отличное от набора условных и понятных всем членам определенной группы действий, которые они совершают в тех или иных обстоятельствах, и потому не является, строго говоря, описанием одной из многочисленных и непохожих друг на друга культур. Вагнер попытался описать то, что могло бы быть аналогичным культуре для дариби, что создавало бы такую же общественно значимую систему действий и ответных реакций, каковой культура предстает для европейцев [Jensen 2017, 529–530]. В результате обнаружилось, что невозмож-

но создать никакого строгого и выстроенного по определенной структуре описания именно потому, что мы как исследователи имеем дело с народом, у которого культуры нет.

Собственно, здесь мы сталкиваемся с таким интересным феноменом, как предзаданность параметров, феноменом, нагляднейшим образом проявляющимся в науке в виде, например, предзаданности трактовок тех или иных феноменов в рамках определенных философских традиций. В этом отношении выделяются исследования, связанные, скажем, с проведением параллелей между такими фундаментальными понятиями классической китайской и древнегреческой философии, как «душа» и «Я» [Yu 2008]. Несмотря на то, что эти понятия совершенно по-разному трактуются в европейской и восточной философских традициях, исследователи показывают, что существуют принципиальные метаязыковые и метакультурные связи, с помощью которых было бы возможно поставить вопрос о плодотворном сравнении их «удельного веса» в контексте родных для них дискурсивных практик. Яркий пример диалога культур мы находим также в анализе логических средств европейской и арабской философских традиций. Здесь попытка представителей каждой из традиций понять сущность другой и признание их равноправными в своих стратегиях требует определенного мастерства и усилия, сопоставимого с усилиями антрополога, исследующего чужую культуру [Васильев 2019]. Следовательно, мы имеем дело с попыткой установить и обосновать аксиологическую целостность понятийного аппарата в рамках не только собственного, но и принципиально иного порядка речи, иной логики смысла.

Еще одним любопытным антропологическим примером является критика марксистского обоснования репрессивного характера жизни меланезийских женщин. Об этом пишет в своей книге «The Gender of the Gift» («Гендер дара») Мэрилин Стразерн. В самом деле, никто не стал бы утверждать, что жизнь женщин Меланезии легка, отношение к ним справедливо и не существует никакой дискриминации, присущей культуре, где они живут, но только если сравнивать с нашей европейской культурой. Поэтому те активисты, которые, исповедуя марксистский поход, требуют освобождения этих людей из-под гнета шовинистических моделей поведения и репрессивного общества, по существу не правы, ведь в абсолютном большинстве случаев они имеют в виду взгляды и установки, присущие не самим угнетаемым женщинам, а им, этим активистам как сторонним наблюдателям, да еще и представителям иной культуры [Jensen 2017, 259]. В этом смысле единственно верным подходом к данной проблеме будет понимание изнутри мира самих этих женщин, и тогда станет ясно, насколько вопрос

о том, что они угнетены, заботит их, и насколько они стремятся к восстановлению справедливости и собственных прав, т.е. прояснится сама возможность постановки проблемы их угнетения. Не созвучен ли этой, на первый взгляд, чисто антропологической проблематике посыл Р.Дж. Коллингвуда, заключающийся в том, чтобы изучать дух по его проявлениям (в том числе и материальным) силою исторического метода [Коллингвуд 1980, 199–200]?

Наконец, изучая жизнь и поведение индейцев Амазонии, Вивейруш де Кастру пришел к выводу о том, что их представления о статусе тела, его действий и отношения к другому телу находятся далеко за пределами восприятия таковых в западноевропейской культуре. Исследователь утверждает: отсюда следует, что у них имеется совершенно иная онтология; а значит, необходимо, чтобы антропология (культурная, разумеется) стала бы дисциплиной, обеспечивающей права различных народностей, населяющих мир, на онтологическое самоопределение [Jensen 2017, 529]. С нашей точки зрения, те исследовательские стратегии, которые используют историки философии (в особенности компаративисты), синонимичны интерпретации антропологического материала. Каждая отдельная культура выражает собственные спекулятивные и мировоззренческие устремления, тем самым реализуя свой собственный духовный и интеллектуальный потенциал.

Заключение

Итак, мы видим, что историк философии должен иметь в виду именно онтологические основания той или иной культуры, чтобы получить возможность адекватно проинтерпретировать интересующий его материал. В конечном счете мы понимаем, что история философии не галерея заблуждений, а каждый автор предлагал свои ответы на вечные вопросы, исходя из ограниченности своего хронотопа. Мы полагаем, что историки философии в своем труде, как и этнографы, выявляют особенности артикуляции смыслов и обнаруживают основания тех установок, которыми руководствовались те или иные мыслители как представители своей эпохи. В этом и раскрывается позитивная составляющая аксиологического аспекта историко-философских поисков.

Кроме того, именно на пересечении исследовательских интересов антропологии и истории философии становится очевидной сущностная особенность того, что мы традиционно называем интегративным понятием «гуманитарного» знания. Именно человек становится предметом историко-философского исследования в том смысле, что всякий философ или даже всякая идея существует в собственных исключительных культурных, социальных, политических, языковых, наконец, религиозных условиях

и средах. Все это не может не накладывать своего отпечатка на то, каким образом человек философствующий артикулирует смыслы с помощью понятных ему инструментов и средств выражения, но при этом и обуславливает принципиальные границы между подобными же практиками артикуляции смыслов в иных, непохожих культурах. Обретя историчность, человек как предмет новоевропейской науки обрел также и позитивность. Однако присущие собственно мысли способы артикуляции могут и должны быть исследованы, исходя из присущих ей смысловых контекстов, таким образом, работа историка философии может быть сопоставлена с работой антрополога. Именно здесь аксиологический аспект историко-философского ремесла поистине обнаруживает свою позитивность.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Андреева 2006 – *Андреева И.С.* Философия как история философии (круглый стол в связи с книгой В.В. Соколова «Историческое введение в философию») // Вопросы философии. 2006. № 3. С. 3–35.

Васильев 2009 – *Васильев В.В.* Есть ли будущее у систематической философии? // Философский журнал. 2009. № 2 (3). С. 5–11.

Васильев 2019 – *Васильев В.В.* Арабский силлогизм и единство разума: о статье А.В. Смирнова // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 22–26.

Власова 2018 – *Власова О.А.* Историко-философское творчество в культуре: проблематизация перспективы // Творчество как национальная стихия: медиа и социальная активность. Сборник статей / под редакцией Г.Е. Аляева, О.Д. Маслбоевой. – Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2018. С. 6–15.

Деррида 2007 – *Деррида Ж.* Позиции. – М.: Академический проект, 2007.

Дьяков 2014 – *Дьяков А.В.* История философии и современность: о трансформации статуса философии // Философские науки. 2014. № 2. С. 122–131.

Коллингвуд 1980 – *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. – М.: Наука, 1980.

Конт 2012 – *Конт О.* Общий обзор позитивизма. – М.: Либроком, 2012.

Кротов 2006 – *Кротов А.А.* Позитивизм и философская компаративистика // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2006. № 2. С. 38–46.

Львов 2018 – *Львов А.А.* Возможность межкультурного понимания в истории философии: современные позиции // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 3. С. 365–376.

Риль 1904 – *Риль А.* Введение в современную философию. – СПб.: Общественная польза, 1904.

Шелер 1994 – Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994.

Gomperz 1905 – Gomperz H. *Weltanschauungslehre (Methodologie und Noologie)*. Erster Band: Methodologie. – Jena; Leipzig: Eugen Diederichs, 1905.

Dilthey 1911 – Dilthey W. Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen // Dilthey W. *Weltanschauung: Philosophie und Religion*. – Berlin: Reichl & Co, 1911. S. 3–51.

Jaspers 1919 – Jaspers K. *Psychologie der Weltanschauungen*. – Berlin: Julius Springer, 1919.

Jensen 2017 – Jensen C.B. New Ontologies? Reflections on Some Recent “Turns” in STS, Anthropology and Philosophy // *Social Anthropology / Anthropologie sociale*. 2017. Vol. 4. No. 25. P. 525–544.

Masson-Oursel 1926 – Masson-Oursel P. *Comparative Philosophy*. – London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1926.

Michaud 1982 – Michaud Y. The End of the History of Philosophy // *Social Research*. 1982. Vol. 49. No. 2. P. 467–480.

Models of... 2011 – *Models of the History of Philosophy. Volume 2: From the Cartesian Age to Brucker* / ed. by G. Piaia and G. Santinello. – Dordrecht: Springer, 2011.

Yu 2008 – Yu J. Soul and Self: Comparing Chinese Philosophy and Greek Philosophy // *Philosophy Compass*. 2008. Vol. 4. No. 3. P. 604–618.

REFERENCES

Andreeva I.S. (2006) Philosophy as History of Philosophy (Round-Table Discussion of V.V. Sokolov’s book *The Historical Introduction into Philosophy*). *Voprosy Filosofii*. 2006. No. 3, pp. 3–35 (in Russian).

Collingwood R.G. (1946) *The Idea of History*. Oxford : Clarendon Press (Russian translation in: Collingwood R.G. *The Idea of History. An Autobiography*. Moscow: Nauka, 1980).

Gomperz H. (1905) *Weltanschauungslehre (Methodologie und Noologie)*. Erster Band: Methodologie. Jena: Eugen Diederichs (in German).

Comte A. (1844) *Discours sur l’esprit positif*. Paris: Carilian-Gœury et V. Dalmont (Russian translation: Moscow: Librokom, 2012).

Derrida J. (1972) *Positions*. Paris: Éditions de Minuit (Russian translation: Moscow: Akademicheskii proekt, 2007).

Dilthey W. (1911) Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. In: Dilthey W. *Weltanschauung: Philosophie und Religion* (pp. 3–51). Berlin: Reichl & Co. (in German).

Dyakov A.V. (2014) History of Philosophy and Modernity: On the Transformation of the Historian of Philosophy’s Status. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2014. No. 2, pp. 122–131 (in Russian).

Jaspers K. (1919) *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Julius Springer (in German).

Jensen C.B. (2017) New Ontologies? Reflections on Some Recent “Turns” in STS, Anthropology and Philosophy. *Social Anthropology / Anthropologie sociale*. Vol. 4, no. 25, pp. 525–544.

Krotov A.A. Positivism and the Comparative Philosophy. *Proceedings of Voronezh State University. Series: Philosophy*. 2006. No. 2, pp. 38–46. (in Russian).

Lvov A.A. (2018) The Possibility of Cross-Cultural Understanding in the History of Philosophy: The Topical Positions. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018. No. 3, pp. 365–376 (in Russian).

Masson-Oursel P. (1926) *Comparative Philosophy*. London: Kegan Paul, Trench, Truebner & Co, 1926.

Michaud Y. (1982) The End of the History of Philosophy. *Social Research*. Vol. 49, no. 2, pp. 467–480.

Piaia G. & Santinello G. (2011) *Models of the History of Philosophy. Volume 2: From the Cartesian Age to Brucker*. Dordrecht: Springer, 2011.

Riehl A. (1903) *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*. Leipzig: Teubner (Russian translation: Saint Petersburg: Obshchestvennaya pol'za, 1904).

Scheler M. (1994) *Selected Works*. Moscow: Gnozis (Russian translation).

Vasiliev V.V. (2009) Has the Systematic Philosophy Future? *The Philosophy Journal*. 2009. No. 2, pp. 5–11 (in Russian).

Vasiliev V.V. (2019) Arabic Syllogism and Unity of Reason: Remarks on Andrey V. Smirov's Paper. *Voprosy filosofii*. 2019. No. 2, pp. 22–26 (in Russian).

Vlasova O.A. (2018) Historical-Philosophical Work in Culture: Considering the Perspective. In: Alyaeva G.E. & Masloboyeva O.D. (Eds.) *Creative Work as National Element: Media and Social Activity* (pp. 6–15). Saint Petersburg: Saint Peersburg University Press (in Russian).

Yu J. (2008) Soul and Self: Comparing Chinese Philosophy and Greek Philosophy. *Philosophy Compass*. Vol. 4, no. 3, pp. 604–618.

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-68-83

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

Событие свободы в условиях современного мира

С.В. Димитрова

Волгоградский государственный университет, Волгоград, Россия

Аннотация

В статье исследуется значимость и понимание свободы в условиях современного, стремительно изменяющегося мира. Признание того, что достигнута беспрецедентная степень индивидуальной независимости, личной автономности, не исключает стремления, необходимости поиска путей обретения свободы. Представлены подходы, определяющие свободное субъекта как эффективно действующего, как отслеживающего социальные практики и оказывающего сопротивление господствующему дискурсу, как гиперпотребителя. Анализ содержания понятия «свободный субъект» позволяет выявить тенденцию, указывающую на то, что достижение независимости, автономности индивида ведет к возникновению различного рода противоречий, которые становятся основанием для возникновения новых форм зависимости. Особенность современных видов зависимости проявляется в том, что при беспрецедентной степени индивидуальной свободы возникают новые трудности в поиске собственной идентичности, не утрачивают своей актуальности проблемы личностного самообретения, индивидуального развития. Недостижимость свободы рассматривается как основание ее присутствия, поскольку стремление к свободе постоянно требует индивидуальных усилий, позволяющих актуализироваться уникальным формам бытия. Иные режимы сознательности рассматриваются в процессе исследования учений М.М. Бахтина об «участном мышлении» и К. Войтылы, подчеркивающего, что сознательность действий не имеет отношения к процессам познания, а выражается в возможности «чувствовать себя виновником действия», переживать авторство данного вида активности. Свобода как способ «воплощения бытия» выражается в делезовском понимании «смысла-события», отличающегося тем, что выступает основанием для «всего, что может случиться», начинает новые серии событий, «развивает новые правила» и при этом неизменно осуществляется в процессе личностных усилий.

Ключевые слова: свобода, субъект, событие, смысл, постмодерн, автомодерн, дискурс, сознательность действия, актуализация бытия.

Димитрова Светлана Васильевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Волгоградского государственного университета.

dimitrova@volsu.ru

<http://orcid.org/0000-0003-4962-0692>

Для цитирования: *Димитрова С.В. Событие свободы в условиях современного мира // Философские науки. 2019. Т. 62. № 10. С. 68–83. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-68-83*

Event of Freedom in the Contemporary World

S. V. Dimitrova

Volgograd State University, Volgograd, Russia

Abstract

The article discusses the significance and comprehension of freedom in the rapidly changing contemporary world. Unprecedented degree of individual independence and personal autonomy has been achieved, but this fact does not exclude the striving and search for the ways to gain freedom. The author presents the approaches defining a free subject as an effectively acting individuality, as a personality who surveys social practices and resists the dominant discourse, as a hyper consumer. Analyzing the concept of free subject, it is possible to reveal a tendency indicating that the achievement of independence and autonomy of an individual leads to the emergence of various kinds of contradictions, which become the basis for the emergence of new forms of dependence. The feature of modern forms of dependence is that with an unprecedented degree of individual freedom, new difficulties arise in finding their own identity. The problems of personal self-discovery, individual development are still relevant. The inaccessibility of freedom is considered as the basis for its presence since the search and striving for freedom constantly requires individual efforts contributing to the revitalization of unique forms of being. Other modes of consciousness are considered in the process of researching M. Bakhtin's doctrine on "participatory consciousness" and K.J. Wojtyła's teaching, which presumes that the consciousness of actions is not related to the processes of cognition, but it is expressed in the opportunity to feel himself the cause of action, to experience the authorship of this type of activity. Freedom as a way of the implementation of the being is expressed in Gilles Deleuze's concept of the "sense-event." Thus, freedom serves as the basis for everything that may

happen, starts a new series of events, develops new rules, and, at the same time, is constantly adjusted in the process of personal efforts.

Keywords: freedom, subject, event, sense, postmodernism, automodernism, discourse, awareness of action, revitalization of being.

Svetlana V. Dimitrova – D.Sc. in Philosophy, Professor of the Department of Philosophy, Volgograd State University.

dimitrova@volsu.ru

<http://orcid.org/0000-0003-4962-0692>

For citation: Dimitrova A.S. (2019) Event of Freedom in the Contemporary World. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 10, pp. 68–83. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-68-83

Введение

Уникальность изменений современного мира проявляется в беспрецедентном увеличении «скоростных режимов» социального развития, процессов создания новых типов реальностей (коммунистической, цифровой, медикалистской и т.д.) с соответствующими системами ценностей, типами порядка, видами знаний.

Исследование и попытки обозначения динамичности нынешнего мира приводят к появлению большого количества определений с приставкой «пост-». Анализ обозначений этапов социально-культурного развития позволяет фиксировать достаточно парадоксальный временной интервал, при котором человек не только жил, но уже и «пережил» его. Это период, существовавший после современности, – постмодерн. На смену постмодерну идут новые способы описания реальности – «постпостмодерн», «автомодерн» [Samuels 2007], «гиперсовременность» [Липовецки 2001].

В философии постмодерна были созданы предпосылки «...новой постановки проблемы свободы и ответственности» [Тулчинский 2002, 33]. Актуальным становится вопрос о том, сохраняет ли свобода свой основополагающий статус в условиях гиперизменчивой реальности. Гибкость, текучесть, рискогенность современного мира становятся условием для формирования новых подходов к определению свободы [Бауман 2008; Гидденс 2004]. Рассмотрение путей обретения и форм выражения свободы предполагает исследование подходов, позволяющих представить изменения форм активности субъекта свободы, рассмотреть различные «режимы сознательности» и способы актуализации, «выявления бытия».

Поиск путей обретения свободы перестает быть связан с установлением порядка, систем норм и ценностей, которые выступают как средства для достижения цели. Эффективность в установлении различного рода режимов и способов достижения свобод стала основанием для возникновения самостоятельного, «отвлеченно-теоретического самозаконного мира» [Бахтин 1986]. Успешно действующему индивиду противостоит автономный, самопроизвольно развивающийся, совершенно чуждый «живой единственной историчности» [Бахтин 1986] мир.

Субъект свободы:

от эффективного деятеля к гиперпотребителю

Возможность формулировать цели и создавать эффективные средства для их достижения, высокая результативность действий привели к трансформации субъекта в агента действия. Продуктивность последнего заключается в возможности «отслеживать социальные практики» и «воспроизводить работу системы» [Гидденс 2003; Бурдьё 1993]. Очевидно, что эффективная деятельность, направленная на достижение независимости, не только не позволяет обрести свободу, но и выступает условием для возникновения новых форм зависимости. Вопрос о способах достижения свободы уступает место размышлениям о том, при каких условиях возможно обретение, проявление свободы. Соответственно, значимыми становятся размышления о сущности субъекта.

Прежде всего, необходимо согласиться с тем, что процессы становления, видоизменения субъекта имеют перманентный характер, а многообразие различных теоретических концептов проявляется в границах провозглашения «смерти и возрождения субъекта».

В концепции М. Фуко, рассматривающего субъект как следствие двух видов «производств» – внешних контролирующих сил и различных практик «заботы о себе», утверждается, что его (субъекта) становление непрерывно [Фуко 2007]. Принципиальным в учении французского мыслителя является то, что как воздействие контролирующих сил, так и различные виды «заботы о себе» [Фуко 2007] возможны на «основании некоторого знания, которое можно представить как технологию. Это то знание, которое обеспечивает индивиду власть – власть над собой, обратной стороной которой является власть над другими» [Дьяков 2008, 45].

Следует указать, что субъект не может быть выразителем (носителем) свободы, поскольку формируется исключительно «властным

дискурсом». Возможно, свобода будет проявляться в процессе сопротивления, преодоления влияния сил, стремящихся сформировать из индивида субъекта? Парадоксальность процессов формирования субъекта, согласно концепции М. Фуко, заключается в том, что сопротивление индивида существующему дискурсу власти одновременно выступает условием для субъективного становления и силой, разрушающей данный дискурс власти. Таким образом, трансформация субъекта проявляется в изменении способов сопротивления, которые зависят от существующего властного дискурса и в формировании нового властного дискурса.

Особое внимание в учении Фуко уделяется механизмам сопротивления «картезианскому субъекту». Позиционирование субъекта как активного, сознательного деятеля является одним из конструктов субъектов власти, сопротивляясь которому человек стремится противопоставить себя существующим нормам, стратегиям поведения. Следует отметить, что преодоление господства мыслящего субъекта проявляется в выдвигании на первый план телесности, иррациональности, «безумности» действий. Однако всеобщность контроля, обезличенность действий выступают достаточным основанием для констатации «смерти субъекта».

Переход от провозглашения смерти субъекта к его возрождению обусловлен возникновением такой формы сопротивления, при которой становится возможным преодолеть зависимость от обезличенных сил. Способность дистанцироваться, не участвовать, не быть эффективным деятелем отождествляется с возможностью достичь свободы. В современных условиях идет поиск новых форм идентичности в условиях трансформирующейся, «текучей» реальности, и решение этой задачи становится возможным в утверждении практик, при которых человек способен преодолеть активную жизненную позицию, преодолеть логику целерационального действия.

Между тем высокая скорость изменений, происходящих в обществе, привела к возникновению социального порядка, при котором происходит разрушение «дисциплинарной социализации». И важнейшим ориентиром для установления норм и форм порядка становится индивидуальная свобода. «Жить свободно, не подвергаясь принуждениям, от начала и до конца выбирать свой способ существования – никакой другой факт общественной и культурной жизни не является более значительным событием в глазах современников», – отмечает Ж. Липовецки [Липовецки 2001, 21].

Гибкость в устройстве общества проявляется в том, что становление и деятельность социальных институтов происходит с учетом разнообразия мотиваций и желаний отдельного индивида. Однако анализ Ж. Липовецки новых механизмов социализации, заключающейся в предоставлении индивиду большого количества возможностей, вариантов выбора действий, ценностей, товаров, видов развлечений, способов коммуникаций и т.д., позволяет указать на возникновение ситуаций, при которых люди испытывают апатию, опустошение, безразличие. Процессы гибкой социализации, позволяющие преодолеть дисциплинарный порядок и установить «ценность индивидуального развития», Ж. Липовецки называет персонализацией. И именно персонализация выступает условием массового опустошения и тотального равнодушия. Равнодушие и апатия устанавливают новое сознание, способствующее обретению индивидом собственного «Я» в обществе, где господствует нестабильность, проявляющаяся в быстром становлении и распадении различных состояний.

Важно отметить, что, согласно взглядам Ж. Липовецки, наступает следующий за постмодернизмом этап культуры – гиперсовременность, отличающаяся высокой степенью достижения индивидуальной свободы. Реализация индивидуальной свободы является следствием «гиперпотребления», при котором основанием выбора индивида выступает не система установленных норм и ценностей, а процесс «обольщения», позволяющий сочетать стремление к автономности и «программируемость» действий человека. «Обольщение», при котором общество от «всеядности» переходит к большей избирательности, выступает условием для появления гиперпотребления, полностью разрушающего дисциплинарные порядки. «Обольщение – это логика, которая пробивает себе дорогу, которая больше ничего не щадит и при этом осуществляет постепенную, толерантную социализацию, цель которой – персонализировать и психологизировать человека» [Липовецки 2001, 40].

Отличительной чертой субъекта, реализующего свободу, становится «повышенное внимание к себе и своему телу». Свободная личность стремится реализовать свои желания «здесь и сейчас». Появление такого человека знаменует возникновение «гедонистического и либерального капитализма», освобождающего индивидуализм от «последних моральных ценностей» и утверждающего единственную власть меняющихся человеческих желаний.

Субъект свободы – это Нарцисс, который «упорно трудится над освобождением собственного “Я”, над великой судьбой собственной самобытности и независимости» [Липовецки 2001, 85]. А процессы освобождения, при которых «наше “Я” погружается в бесконечную работу по освобождению, наблюдению и объяснению своей личности» [Липовецки 2001, 86], Ж. Липовецки называет нарциссизмом.

Американский философ, социолог Роберт Самуэль, определяющий современное состояние культуры как автомодерн, размышляет о новых характеристиках субъекта свободы. «Новый субъект формируется потому, что человек передает большую часть своих функции технике. А, следовательно, нужно ответить на вопрос, как в рамках этих процессов может упрочиться автономность человека, т.е. его индивидуальная свобода» [Павлов 2018, 104].

Р. Самуэль указывает, что современный субъект формируется под воздействием противоположных тенденций: беспрецедентные условия для достижения автономной свободы индивида, с одной стороны, и размытость границ частного и индивидуального, необходимость присутствия в виртуальном пространстве не только для определения собственной идентичности, но и для доказательств присутствия «Я» в современном обществе – с другой.

И еще одна противоречивая тенденция, которая, на наш взгляд, обозначена и в учении Ж. Липовецки, заключается в том, что возможность достижения индивидуальной свободы, последовательное расширение и сохранение личной автономии становятся основанием для того, что человек постепенно утрачивает возможность для развития, повсюду натываясь на «самого себя». Последовательная реализация автономной свободы, широкое поле вариантов выбора, абсолютное владение (господство) над тем, чем индивид обладает, формируют нарциссическую личность. Основной потребностью, направлением становления личности, достигшей беспрецедентной степени автономности, становится поиск подтверждения собственным мыслям, увлечениям и т.д.

Тенденция возрождения субъекта, безусловно, связана с разработкой подходов к новым формам активности, содержанию и направленности действий людей. А. Турен определяет приоритеты следующим образом: «...главное заключается в необходимости заново определить субъекта, ориентируясь при этом не столько на его способность господствовать над миром и трансформировать его, сколько учитывая дистанцию, которую он занимает по от-

ношению к самой этой способности и к приводящим ее в действие аппаратам и дискурсам. Субъект в таком случае предстает по ту сторону своих действий и в оппозиции к ним, как молчание, как чуждость в отношении мира, называемого социальным, и одновременно как желание встречи с другим, признанным в качестве субъекта» [Турен 1998, 8].

Между тем понятие субъекта в учении А. Турена синонимично действующему человеку. Возрождение субъекта предполагает возможность человека обрести независимость от «форм и норм воспроизводства поведения и потребления» [Турен 1998, 23]. Человек стремится к обретению возможности организовывать формы своей деятельности, создавать культурные модели. Возрождение субъекта связано с такими видами активности, как осознание самого себя, возможность оценки собственного опыта, а не стремление к обладанию и эффективности.

Важно отметить, что идеи необходимости возникновения нового субъекта не являются неким утопическим проектом, поскольку развитие технизированного, прагматично ориентированного общества ставит перед человеком проблемы, при решении которых необходимо проявить высокую сознательность и моральность. Совершенно справедливо, на наш взгляд, отмечает А. Турен, что современные люди могут не участвовать в вопросах расширения прав профсоюзов, не доверять и дистанцироваться от обсуждения некоторых политических вопросов, однако мнение относительно вопросов эвтаназии, перспектив развития генетических исследований и т.д. не могут не затронуть интересы каждого человека.

Особенность современной ситуации заключается в том, что возникают и становятся жизненно важными проблемы, требующие индивидуального осмысления и эмоциональной включенности каждого человека. «При таких обстоятельствах говорить о возвращении или, наоборот, об исчезновении человека действующего, значит по-разному отвечать на эту новую ситуацию. Ибо действующее лицо на самом деле вернулось, но еще не имеет политического и идеологического выражения», – отмечает А. Турен [Турен 1998, 22].

Сознательность действия как способ преодоления целерациональности

Необходимость возрождения человека активного тесно связана с изменением «режима сознательности» действия. Высокий уро-

вень технологичности действий, беспрецедентный рост количества информации непрерывно расширяют образовательные возможности человека, но не становятся достаточным основанием, позволяющим индивиду прервать череду целей, «навязываемых» ему внешними безличными силами.

Актуальным и созвучным современному поиску сущностных характеристик человека действующего является положение К. Войтылы о том, что владение практическими навыками и большим количеством знаний не указывает на человека как на «причинность действия». Сознательность действия проявляется в возможности каждого субъекта действия быть данным самому себе как конкретное «Я», в своем индивидуальном бытии. «Сознание – не только аспект, но также существенно важный масштаб или реальный момент того бытия, которым являюсь “я”, коль скоро оно конституирует его конкретную субъективность в значении переживания» [Иоанн Павел II 2003, 112]. Сознание не поглощает и не заслоняет бытие личности, а предоставляет ему возможность раскрыться. Следовательно, сознательность действия заключается в возможности проявления свойственного только человеческой личности динамизма.

Согласно учению К. Войтылы, реализуется такая сознательность в поступках, отличительными чертами которой являются «добровольность» и одинаковая значимость как достигнутых результатов, так и потенциальных возможностей человека. Неизменным содержанием поступка является осознание того, что данная конкретная личность становится «виновником» действия. Считаю важным еще раз отметить, что в условиях динамично развивающегося мира необходимость в обретении возможности переживать авторство собственных действий и принимать ответственность за их результаты становится жизненно важной.

Познание законов универсума и возможность человека достигать сформулированных на основе этого знания целей расцениваются как форма зависимости, закрепощения, поскольку мир хаотичен, бессистемен. А любая форма систематизации фактов в естествознании или при рассмотрении социального развития является новой формой установления порядка. Концепция «власти-знания» М. Фуко есть крайняя степень реализации подходов к определению свободы как «познанной необходимости». Любая форма знания есть установление определенного порядка, заданной системы норм и форм контроля [Фуко 1999]. Таким образом, знания позволяют установиться власти во множественных

отношениях силы, которые «пронизывают все целое социального тела» [Фуко 1996, 191–192].

Становление теоретического сознания, стремящегося утвердить индивидуальную, личностную свободу, изначально исключило человека из своего мира. «Меня, действительно мыслящего и ответственного за акт моего мышления, нет в теоретически значимом суждении», – отмечает М. Бахтин [Бахтин 1986, 84]. Процесс активного переживания, «участного» отношения к миру позволяет пребывать человеку в «единственном бытии» и преодолеть последствия «рокового теоретизирования». Невозможность пребывать в состоянии «участного мышления» – это забвение собственной личности, отказ от свершения новой формы бытия.

Любые проявления «индивидуальной жизненности» могут быть выражены в различной степени соотносительности с системой отвлеченных ценностей. При этом процессы укрепления могущества мира, противостоящего единичной жизненности человека, совершенствуются благодаря целерациональной активности людей.

Трагедия свободы в условиях современного мира заключается, на наш взгляд, в том, что высоко технологичные действия, масштабы преобразования, все возрастающая степень ответственности личности направлены на укрепление и развитие способа существования, при котором свобода и власть становятся системными свойствами.

Ответственность людей и отдельной личности неизменно возрастает – в поле человеческих решений находится поиск путей преодоления глобальных проблем, связанных с возможностью дальнейшего существования мира. Значимость стоящих перед человеком задач заставляет индивида строго следовать установленным нормам и правилам. «Человеческое измерение бытия (свобода) появляется после приписывания, вменения нам ответственности. Только после такого вменения личность становится чувствительным добытийного начала бытия, каковым является свобода» [Тульчинский 2011].

Свобода как условие актуализации бытия

Следует отметить, что преодоление власти норм и различных типов порядка становится значимым в условиях становления и изменчивости новой картины мира. Универсум перестает рассматриваться как проявление трансцендентных сущностей, обуславливающих порядок и направление развития. Мир лишается оснований, осуществляется переход от трансцендентного

к имманентному, преодолевается «вертикаль» существования подлинного, олицетворяющего тождество, покой и совершенство, и неподлинного бытия. Изменчивость, непрерывность становления, отсутствие и невозможность достижения совершенства, рассматриваемые как характеристики отсутствия подлинности, как «кажимость» становятся важнейшими свойствами бытия. Стремление к трансцендентной сущности уступает место различию – характеристике бытия, ведущей к становлению и бесконечным изменениям конкретных проявлений сущего.

Свобода выступает условием воплощения сущего, актом творения, при котором утверждается уникальность, индивидуальность в существующем. Свобода – это необходимое условие возникновения, творения, становления нового хода вещей. Однако различие позиций заключается в том, что основанием для актов творения, возникновения новых форм бытия выступало служение трансцендентным ценностям, а в условиях имманентного мира свобода не репрезентирует трансцендентные сущности, а проявляется в бесконечной повторяемости (вечной обращенности к проблеме свободы) и в новых формах означивания повторяемого.

Символическая сущность повторения выступает актом творения мира, делая возможным существование отсутствующих вещей и состояний. Свобода фундирована, основана на бесконечном стремлении людей к ее обретению. А бесконечность процессов обозначения (означивания) свободы делают ее существование вечным.

В условиях многочисленных конфигураций существования, обладающих временностью, рассмотрение свободы связано с формированием новой онтологии. Так, в учении Ж. Делеза бытие актуализируется в событии и существует в «модусе индивидуации». Онтология события разворачивается благодаря индивидуальным усилиям человека, направленным на установление смысла. Смысл в учении Ж. Делеза – это «...бестелесная, сложная и нередуцируемая ни к чему сущность на поверхности вещей; чистое событие, присущее предложению и обитающее в нем» [Делез 1998а, 38]. Несмотря на то, что смысл может быть выражен только в предложении и указывает на положение вещей, смысл не пребывает ни в словах, ни в вещах. Смысл находится на границе слов и вещей, обладая «тем минимумом бытия, который побуждает упорство» [Делез 1998а, 42].

Отметим, что важнейшей характеристикой смысла является его продуктивная сила, способность вести к совершенно определенному состоянию сознания, начинать новые ряды детерминации и целеполагания. При этом проявление смысла исключает большое количество вариантов выбора, бесконечное количество стратегий достижения многочисленных целей, смысл заставляет действовать в строго заданном направлении. Поэтому, давая характеристику способу бытования смысла, Ж. Делез отмечает: «...мы не можем сказать, что смысл существует, но что он, скорее, упорствует или обитает» [Делез 1998а, 41].

Значимым для определения сущности свободы в делезовской концепции смысла-события является указание на новую цепочку (серию) состояний сознания, способов обозначения, положения. Обладая продуктивной силой, смысл-событие побуждает к разворачиванию новых серий, не сливаясь при этом ни с физическим положением вещей, ни с «репрезентациями» мира в сознании, «...для Делеза смысл оказывается не тем, что существует как вещь или значение, а тем, что является некой силой, энергией воздействия» [Конев 2016, 41]. Событие как форма существования смысла совершается в процессе индивидуальных усилий, ведущих к уникальным (для каждого человека) проявлениям бытия-смысла.

Условием существования смыслов, трансцендентальным основанием событий, согласно философии Делеза, является мир сингулярностей. Сингулярности, образующие трансцендентальное поле смыслов, существуют вне сознания, вне субъекта действия, вместе с тем их нельзя отнести к бытию сущностей. Мир сингулярностей – это игра различий, неиндивидуализированное существование которых заставляет (нуждается) в усилиях человека, направленных на проявление смысла. «Сингулярности – это подлинные трансцендентальные события... Не будучи ни индивидуальными, ни личными, сингулярности заведуют генезисом и индивидуальностей, и личностей: они распределяются в “потенциальном”, которое не имеет вида ни Эго, ни Я, но которое производит их, самоактуализируясь и самоосуществляясь, хотя фигуры этого самоосуществления совсем не похожи на реализующееся потенциальное» [Делез 1998а, 144].

Способ установления смысла, свершение события есть актуализация или оглашение однозначности бытия. Оглашение бытия возможно посредством глаголов, позволяющих удерживать посто-

янное становление и возможность одновременного существования как в будущем, так и в прошлом, пребывать в специфическом времени, непрерывно разделяющем настоящее на прошлое и будущее. Представить бытие можно только в процессе «творения концептов». «Концепт – это событие, а не сущность и не вещь. Он есть некое чистое Событие, некая этось, некая целостность...» [Делез, Гваттари 1998, 32]. Таким образом, однозначность, «безразличие» бытия выступает условием различия, которое может существовать как таковое без установления иерархий, деления на подлинность и «кажимость». «Это бытие – равенство всего неравного, сумевшего полностью реализовать свое неравенство» [Делез 1998б, 61]. Бытие везде говорит об одном, следовательно, онтологически ценными, равнозначно оглашающими бытие являются все свершившиеся события. Свобода как условие актуализации бытия выражается в предельной однозначности и вместе с тем нуждается для своего существования в индивидуализированных формах.

Онтология, «логика смысла» Ж. Делеза «... учит сопрягать сингулярности, устанавливая последовательности/серии и организовывать их коммуникацию, что позволяет увидеть индивидуации этого часа дня, этого региона, климата, реки, ветра или этого события, а не сущности вещей, личностей или субъектов» [Конев 2017].

Свобода проявляется не в степени достижимости трансцендентных ценностей и целей, не в успешном следовании общему, закономерному, а в результате индивидуальных усилий, возможности свершиться, быть самим собой. Важно отметить, что установленный смысл исключает бесконечность выбора, он придает определенность мыслям, действиям данной личности. В смысле-событии актуализируется свобода, суть которой выражается в высказывании Ионна-Павла II: «...могу, но не должен» [Иоанн Павел II 2003].

Таким образом, установление смысла есть событие и способ установления бытия. «В “Логике смысла” и “Различии и повторении” он начал (а в дальнейшем закрепил и развил) свою главную идею – человек живет в мире событий, которые он инициирует и которые инициируют его самого» [Конев 2017].

Заключение

Исследование эволюции подходов к определению субъекта позволило выявить оригинальность путей достижения свободы и указать на тенденцию, заключающуюся в недостижимости

свободы. Мы рассмотрели критику деятельностной позиции, согласно которой умение формулировать цели и определять пути для их реализации, достигая запланированных результатов, ведет к возникновению форм зависимости, при которых человек подчиняется объективным нормам и правилам, исключая любые проявления индивидуального.

Формирование субъекта сопротивления, стремящегося противостоять дисциплинарному миру, отчетливо показывает, что формы преодоления существующего порядка сформированы во «властном дискурсе». Даже обладание автономной свободой становится условием для возникновения таких видов зависимости, при которых у человека нет возможности к «перемене бытия», к актуализации полноты личностного мира, поскольку им владеет апатия и равнодушие, не позволяющие даже артикулировать собственную несвободу.

Между тем недостижимость свободы может рассматриваться как ее неизменное свойство, обуславливающее перманентность стремлений человека к свободе (по-разному понимаемой и обозначаемой). Недостижимость свободы выступает основанием ее присутствия, поскольку только стремление к недостижимому – свободе, добру, справедливости – всегда требует личностных усилий, позволяя актуализироваться бытию, задавать новые правила, вести к иным распределениям возможностей.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бауман 2008 – *Бауман З.* Текучая современность – СПб.: Питер, 2008.

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

Бурдьё 1993 – *Бурдьё П.* Социология политики – М.: Socio-Logos, 1993.

Гидденс 2004 – *Гидденс Э.* Ускользающий мир – М.: Весь мир, 2004.

Гидденс 2003 – *Гидденс Э.* Устроение общества: очерк теории структуры – М.: Академический проект, 2003.

Делез 1998а – *Делез Ж.* Логика смысла. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998.

Делез 1998б – *Делез Ж.* Различие и повторение – СПб.: Петрополис, 1998.

Делез, Гваттари 1998 – *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия. – М.: Институт экспериментальной психологии; СПб.: Алетейя, 1998.

Дьяков 2008 – *Дьяков А.В.* Мишель Фуко: о «смерти человека», о свободе и о «конце философии» // Вестник истории и философии КГУ. Серия «Философия». 2008. № 2 С. 45–53.

Иоанн Павел II 2003 – *Иоанн Павел II (Войтыла Кароль Юзеф)*. Личность и поступок. – М.: Изд-во Францисканцев, 2003. – URL: <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/157/236/> (дата обращения 02.07.2019).

Конеv 2016 – *Конеv В.А.* Две концепции логики смысла: Жиль Делез и Андрей Смирнов (Часть первая) // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 37–47.

Конеv 2017 – *Конеv В.А.* Две концепции логики смысла: Жиль Делез и Андрей Смирнов (Часть вторая) // Вопросы философии. 2017. № 8. С. 80–88.

Липовецки 2001 – *Липовецки Ж.* Эра пустоты: эссе о современном индивидуализме – СПб.: Владимир Даль, 2001.

Павлов 2018 – *Павлов А.В.* Образы современности в XXI веке: авто-модернизм // Философские науки. 2018. № 10. С. 97–113.

Тульчинский 2002 – *Тульчинский Г.Л.* Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. – СПб.: Алетейя, 2002.

Тульчинский 2011 – *Тульчинский Г.Л.* Истина как онтофания свободы: персонологические основания презентации истины // Практики признания истины. – СПб: СПб ГУ, 2011. С. 214–248.

Турен 1998 – *Турен А.* Возвращение человека действующего – М.: Научный мир, 1998.

Фуко 1996 – *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности: Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996.

Фуко 1999 – *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы – М.: Ad Marginem, 1999.

Фуко 2007 – *Фуко М.* Герменевтика субъекта. – СПб.: Наука, 2007.

Samuels 2007 – *Samuels R.* Auto-modernity after Postmodernism: Autonomy and Automation in Culture, Technology, and Education // Digital Youth, Innovation, and the Unexpected / ed. by T. McPherson. – Cambridge, MA: The MIT Press, 2008. P. 219–240.

REFERENCES

Bakhtin M.K. (1986) Philosophy of Action. In: *Philosophy and Sociology of Science and Technology. Yearbook. 1984–1985* (pp. 80–160). Moscow: Nauka, 1986.

Bauman Z. (2000) *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity (Russian translation: Saint Petersburg: Piter, 2008).

Bourdieu P. (1993) *Sociology of Politics*. Moscow: Socio-Logos (Russian translation).

Giddens A. (1999) *Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives The Elusive World*. London: Profile (Russian translation: Moscow: Ves' mir, 2004).

Giddens (1984) *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity (Russian translation: Moscow: Akademicheskii proyekt, 2003).

Deleuze G. (1968) *Différence et répétition*. Paris: PUF (Saint Petersburg: Petropolis, 1998).

Deleuze G. (1969) *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit (Russian translation: Moscow: Raritet; Ekaterinburg: Delovaya kniga, 1998).

Deleuze G. & Guattari F. (1991) *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Éditions de Minuit (Russian translation: Moscow: Institute of Experimental Psychology; Saint Petersburg: Aletheia, 1998).

Dyakov A.V. (2008) Michel Foucault: On the “Death of Man”, about Freedom and the “End of Philosophy. *Bulletin of History and Philosophy of Kurgan State University. Series: Philosophy*. 2008. No. 2, pp. 45–53.

John Paul II (2003) *Person and Act*. Moscow: Franciscan Publishing House. Retrieved from <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/157/236/> (Russian translation).

Konev V.A. (2016) Two Concepts of the Logic of Meaning: Gilles Deleuze and Andrey Smirnov (Part One). *Voprosy filosofii*. 2016. No. 11. P. 37–47.

Konev V.A. (2017) Two Concepts of the Logic of Meaning: Gilles Deleuze and Andrey Smirnov (Part Two). *Voprosy filosofii*. 2017. No. 8. P. 80–88.

Lipovetski J. (2001) *L'ère du vide : Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Gallimard (Saint Petersburg: Vladimir Dal', 2001).

Pavlov A.V. (2018) Images of Modernity in the 21st Century: Automodernism. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 10, pp. 97–113.

Tulchinskii G.L. (2002) *Posthuman personology. New perspectives of freedom and rationality*. Saint Petersburg: Aletheia.

Tulchinskii G.L. (2011) Truth as an Ontophany of Freedom: The Personalological Basis for the Presentation of Truth. In: Savchuk V.V. & Patkul' A.B. (Eds.) *Practices of Recognition of Truth* (pp. 214–248). Saint Petersburg: Saint Petersburg State University (in Russian).

Touraine A. (1984) *Le Retour de l'acteur*. Paris: Librairie Arthème Fayard (Russian translation: Nauchnyy mir, 1998).

Foucault M. (1975) *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard (Russian translation: Moscow: Ad Marginem).

Foucault M. (1996) *The Will for Truth: Beyond Knowledge, Power and Sexuality. Selected Works*. Moscow: Castal (Russian translation).

Foucault M. (2001) *L'Herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard (Russian translation: Saint Petersburg: Nauka, 2007).

Samuels R. (2007) Auto-modernity after Postmodernism: Autonomy and Automation in Culture, Technology, and Education. In: McPherson T. (Ed.) *Digital Youth, Innovation, and the Unexpected* (pp. 219–240). Cambridge, MA: The MIT Press.

Движение к свободе. Миф и реальность

А.Е. Разумов

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

Проблема свободы различным образом представлена в религиях мира, в научном способе освоения реальности и в мифологическом сознании народов. В статье большое внимание уделено мифу и его влиянию на миры свободы и на наше истолкование реальности. При этом под мифом автор статьи понимает некий свободный вымысел, имеющий целью по-своему истолковать реальность, а иногда создать ее художественный образ. Часто миф стимулирует способность воображения и таким образом он участвует в сотворении и существовании личности. Утверждается, что следы мифа можно обнаружить в большинстве способов ориентации в материальных и идеальных мирах, а также в системах человеческих интересов и отношений, в изначальном стремлении человека и личности к свободе. Проблема свободы является центральной для всей человеческой истории. Свобода совести, свобода слова, политические свободы – можно назвать большое количество различных свобод, но главной из свобод надо считать свободу творчества. Следует отметить еще и свободу мысли, которая может вывести познающего человека за пределы миров вещей и энергий – туда, где должен пребывать Предвечный Создатель. Как полагают мировые религии, мы наследуем от Бога способность к творчеству и самопознанию. Сама же свобода творчества существует от века. Свободе мысли сопутствует спонтанность и тайна. Спонтанность сознания и свобода творчества создают систему смыслов, которые определяют течение человеческой история, а история является наблюдателю вполне уникальным, познаваемым феноменом.

Ключевые слова: свобода, миф, реальность, познание, смысл, история, творчество.

Разумов Александр Евгеньевич – старший научный сотрудник Института философии РАН.

<https://orcid.org/0000-0003-0836-7045>

Для цитирования: *Разумов А.Е.* Движение к свободе. Миф и реальность // Философские науки. Т. 62. № 10. С. 84–101.

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-84-101

Movement toward Freedom: Myth and Reality

A.E. Razumov

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

Abstract

The problem of freedom is researched in various ways by the religions of the world, by the scientific theories and by the mythological consciousness of people. The article pays great attention to the myth and its influence on the realm of freedom and on our interpretation of reality. The author understands a myth as a certain free fiction of a man in order to interpret reality in his own way and sometimes to create his own artistic image of the world. Often the myth stimulates the ability of the imagination and thus it participates in the creation and existence of personality. It is argued that the traces of the myth can be found in most ways of orientation in the material and ideal worlds as well as in the systems of human interests and relationships, in the original human desire of freedom. The problem of freedom is central to all human history. Freedom of conscience, freedom of speech, political freedoms – one can name a large number of different freedoms, but the freedom of creativity should be considered as principal freedom. It should be noted also the freedom of thought, which can lead a cognizing person beyond the worlds of substances and energies, to the place where the Eternal Creator should abide. As the world religions believe, we inherit the capacity for creativity and self-knowledge from God. The very same creative freedom exists historically. Freedom of thought is accompanied by spontaneity and mystery. Spontaneity of consciousness and freedom of creativity create a system of meanings that determine the course of human history, while history is perceived by an observer as a completely unique, cognizable phenomenon.

Keywords: freedom, myth, reality, cognition, meaning, history, creativity.

Alexander E. Razumov – Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

<https://orcid.org/0000-0003-0836-7045>

For citation: Razumov A.E. (2019) Movement toward Freedom: Myth and Reality. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 10, C. 84–101.

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-84-101

Господи, мы знаем, кто мы такие, но не знаем, чем можем стать.
Шекспир. «Гамлет»

Свободным быть хочу в стихах и мыслях. В поступках мир довольно
ставит мне преград.
И. В. Гете

Творчество неотрывно от свободы. Лишь свободный творит.
Николай Бердяев

Введение

Это сладкое слово – «свобода». . . Проблема Свободы различным образом представлена в религиях мира, в научном способе постижения реальности и, конечно, в мифологическом сознании, в воспитании и образовании народов, например, эллинов и иудеев, и там, «где нет ни Еллина, ни Иудея» (Кол. 3:11). Поскольку миф будет занимать большое место в моем повествовании, хочу сразу подчеркнуть, что толкую «миф» достаточно широко, не вполне традиционно и понимаю под ним некий свободный вымысел о реальности, имеющий целью по-своему истолковать реальность, а иногда создать ее художественный образ. Тем, кого интересует традиционный, классический смысл этого понятия следует обратиться, например, к работе А.Ф. Лосева, вошедшей в Философскую энциклопедию [Лосев 1964], или к различным работам по теории мифа и мифологии¹. И замечу, что некогда меня учили не вступать в спор о значении слов. О них надо просто договориться и не менять значений на протяжении всей статьи. Что автор намерен проделать, и пожелаю себе успеха в работе.

Мифология как способ познания

Обращаю ваше внимание на то, что мифологию или ее следы и элементы можно обнаружить среди законов, управляющих человеческим поведением, а также на любом из путей познания природы. Тем более ее можно видеть в понимании и отношении к тому, что мы называем Божественным, т.е. в том, причины чего, как нам представляется, выходят за пределы природных, космических веществ и энергий. Таким образом, мифом в этой работе буду называть не просто вымысел, хотя и вымысел крайне важ-

¹ См., напр.: [Мелетинский 1995; Cohen 1969; Segal 1996; Armstrong 2005; Csapo 2005; Masse et al. 2007; Lincoln 2014; Haarmann 2015; Ruthven 2018].

ная его составляющая; часто миф предлагает еще и ту или иную интерпретацию реальных событий или исторических личностей. Миф – это тоже реальность, хотя, конечно, реальность иного порядка, чем вещь или научная идея.

Иногда в толкованиях религий и в понимании многих то, о чем повествует миф, становится более реальным, чем действительное событие. Так, казнь человеком единокровного Сына Бога и Его воскресение из мертвых верующие в Спасителя признают Высшей реальностью и Истиной, считают более реальным, чем жизнь и распятие, как столетия спустя оказалось, творца новой мировой религии – Иисуса из Назарета.

В идеале миф не искажение, а своеобразный способ познания, понимания и художественного изображения реальности. Миф – это еще и истолкование событий и персонажей истории. Мифами, вымыслами, домыслами обрастают каждые значимые события и лица (не обязательно позитивные и героические): Иван Грозный, Петр Великий, сражение под Полтавой, флаг над Рейхстагом, Отец народов И.В. Сталин, а также Адольф Гитлер или Степан Бандера. Все они описаны не только в исторических трактатах, но и в мифах, а восприятие мифа зависит от подготовки и идейной ориентации читателя, для которого он иногда значит больше, чем строгий факт, поскольку в нем якобы заключена подлинная, глубинная истина. Коротко говоря, автор, следуя примеру предков, хочет иногда привлечь миф и мифологии для более глубокого истолкования реальности. В частности, хочу понять тот глубинный исторический, культурно-религиозный и философский смысл определенных мифологий, которые оказали и оказывают значительное влияние на толкование прошлого, настоящего и будущего, на жизнь и миропонимание многих народов и поколений.

Моей темой является «свобода», и для начала отмечу, что среди других мифов и ориентаций моему нерелигиозному сознанию, думаю, ближе всего христианская мысль (мифология); в христианской же мысли, уме и памяти дорога к подлинной свободе (и морали) тянется, как я это понимаю, еще из дохристианского Ветхого Завета (или древнего договора между человеком и Богом), который повествует о существовании Эдема, земного Рая, где обитали Адам и Ева. Дорога якобы ведет через грехопадение и утрату свободы, убийство земледельцем Каином брата овцевода Авеля и через все прочее, о чем и о ком сообщает потомкам вождь и пророк Моисей в своем Пятикнижии. Это движение от грехо-

падения и утраты свободы до явления Абсолютного человека, а с ним нового Слова Бога, Новой Личности, новой морали и обретения утраченной свободы теми, кто будет следовать новому вероучению и Новому Завету.

Теперь, продолжая о мифах, надо вспомнить, что христианское учение и традиция утверждают, будто еще раньше, до сотворения человека и тех неприятностей, которые принесло человеку предоставленное ему право на выбор, до всего этого существовало Небо. Там и тогда, во времена созданных для любви ангелов (Небо), Создатель, не желая любви по принуждению, предоставил тогдашним небожителям право жить так, как они сами пожелают. Не все использовали во благо дарованную им свободу. Согласно распространенному мифу, один из высших ангелов по имени Денница так возгордился своим могуществом, что восстал на Господа и оборотился Дьяволом (клеветником) и Сатаной (противником Бога); был вместе с многочисленными слугами-бесами низвергнут в ад небесным воинством, откуда вмешивается в мирские земные дела (см., например: [Дьяченко 1998, 78]). Иногда не без успеха и с далеко идущими последствиями. На этом позвольте прервать краткое, но вполне каноническое, христианское толкование смысла первого библейского стиха. Есть смысл попытаться понять глубину того, что нам уже сказано. Свобода и творчество...

Нам было поведано, что в основе существования лежит Свобода Творчества (Создателя), т.е. то, что является Его изначальным, неотъемлемым свойством, и то (Свобода Творчества), в чем человек обязан подражать Богу, если желает быть Его образом и подобием. Далее эта мифология учит нас, что одной из существенных свобод является свобода выбора. Так, однажды возникли добро и зло и необходимость выбора между ними, а значит, необходимость их моральных оценок. На этой почве в человеческом сознании рождается религиозное убеждение, что Истинная свобода – это свобода от греха, для жизни по Закону Бога. Господь сказал: «Истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32), т.е. носителями подлинной Истины и Морали. Предания и мифы наметили ряд идеалов, включая те, которые мы исповедуем и сегодня. Мифы обозначили возможные пути движения к истине, к добру и к свободе. При этом авторы мифов стали ограничивать свободу моральными рамками добра и зла.

Христиане, конечно, не одиноки в своих поисках. В них присутствуют еще и иные общечеловеческие начала. Напомним, что

поиски моральных регуляторов поведения происходили не только в рамках отмеченных духовных традиций, но в разных, иногда мало, иногда вовсе не взаимосвязанных культурах, что указывает на искомый общечеловеческий характер проблемы. «Поступай по отношению к другому так, как ты хотел бы, чтобы он поступал по отношению к тебе» – это «золотое правило морали» встречается уже в ранних памятниках многих культур: у Конфуция, в «Махабхарате», в Библии. Аналоги «золотого правила» можно найти у Гомера в «Одиссее» и в «Этике» Аристотеля; они присутствуют в буддизме и в исламе. Понятно, и в христианстве, с высоты которого автор запел гимны преданиям и мифам, а за ними – свободе и морали. В последующие за изначальным явлением истории тысячелетия и столетия мифология морали и свободы в человеческом общежитии принимала, конечно, более исторически правдоподобный вид. Как и все остальное, развитие свободы и морали подчинялось истории и универсальной эволюции².

Но совсем мифология не исчезала, и многие философские, моральные и научные истины и поныне несут в себе следы мифа или легенды. Например, утверждение теоретической физики о том, что мы являемся обитателями одной из огромного числа вселенных в составе Мультивселенной, возникшей после Большого Взрыва. Никакой связи с этими гипотетическими мирами у нас нет и, похоже, не предвидится, а посему в самой гипотезе можно отыскать следы мифотворчества. В социальной сфере следы мифов и влияние легенд можно обнаружить в широком диапазоне. Начиная, скажем, с идеологии о глобальной миссии США, зовущей это государство – с помощью уговоров, а также угроз, оружия, бомбежек, убийств и «санкций» по отношению к несогласным – устанавливать единый мировой порядок свободы. Под державным управлением демократии в США, естественно. На другой конец диапазона надо поместить «свободу» террора, убийств и массового психоза, которую несут с собой идеологии и действия боевиков запрещенного в России ИГИЛ и других подобных организаций. С боевиками, кажется, все понятно. Что касается США, то это предмет для специального

² Об эволюционном происхождении морали повествует, скажем, фундаментальный труд известного биолога Франса де Ваала «Истоки морали. В поисках человеческого у приматов» [Вааль 2018], а также ряд современных исследований [Haag 2010; Narvaez 2014; Killen, Smetana 2015; Reynhout 2015; Fraser 2017].

анализа (не простая тема, как и все, что касается отношений России и Америки). Но я хочу продолжить свой разговор о свободе и мифах, т.е. увязать свободу и мифы, и в этой связи подчеркну, что нынешняя актуальность многих смертоубийственных реалий, позволяет сказать, что и сегодня можно наблюдать отблески обозначенного в христианском мифе противостояния Бога и Сатаны, Добра и Зла, свободы и принуждения.

«Я» и свобода

Как и в давние времена, противники (добро и зло) борются за души людей, и борьба идет с переменным успехом, а в человеческих головах не одни только серафимы и херувимы крылами машут. Можно видеть не только взлеты, но и провалы истории, мировые достижения техники и мировые войны по последнему слову техники. Совершенно ясно при этом, что реальные экономические интересы и политические цели любая заинтересованная власть пытается скрыть идеологией, т.е. сочинить очередной миф о себе и своих чистых помыслах. Чем окончится это печальное положение дел пока не ясно, впереди неопределенность. Пока же основные политические «партнеры» пляшут на лезвии бритвы войны и мира, возможного взаимного истребления. Мы с современником в этом случае можем видеть печальные последствия работы человеческой свободы мысли и один из печальных итогов свободы творчества. Похоже, имеет смысл разобраться с собственной личностью. «Познай самого себя», – как рекомендовал Дельфийский оракул.

Разговор о «Я», о себе самом, о личности хотелось бы начать с понимания своей исторической принадлежности. Личность существует в истории, и личность творит историю. К «истории» я намерен вернуться в конце этих заметок, пока отмечу, что, благодаря существованию различных свобод, история – это сложный многомерный генезис, а не линейный процесс этапов развития. История включает разного рода мифы, а мифология не только отображает реальность, но, как уже отмечалось, и сама является частью реальности, иногда направляющей частью. Здесь следует не выбирать, а разыскивать проблемы. История ведет человека к свободе не широкой столбовой дорогой, а скорее каменистой тропой, при этом много камней разбрасывает сам человек, его антропология. Человек разумный...

Дело, как мы понимаем, в том, что это порождение эволюции выпадает из общего порядка вещей. Вместе с появлением сознания, феномена и предпосылки свободы, у генетического Адама на пути «творческой эволюции», кроме многих похвальных достоинств, родилась и со временем совершенствовалась оригинальная способность во все возрастающем количестве истреблять собратьев по генетике, чего до него в животном мире не наблюдалось. Свободу насилия и убийства генетического брата пытаются ограничить моральные заповеди, опирающиеся на авторитет Бога. «Люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев. 19:18). Правда, эта замечательная заповедь далеко не всегда выдерживала испытаний реальностью, столкновений интересов и страстей как внутри отдельных человеческих регионов и групп, так и среди глобальных «партнеров». Да и относится она только «к сынам народа твоего», адресована прежде всего своим – своим по религиозной, этнической, национальной и иной групповой принадлежности. Можно надеяться, что это издержки на дороге восхождения, которую можно назвать: «Через тернии к звездам». Все равно пока главной проблемой для человека является сам человек. Для человека и для мира человека. Так, столетия утверждавшаяся страсть к присвоению («ничейных») продуктов природы, а также результатов физического, а затем и умственного труда собрата по генетике вызывала социальные революции, свирепые гражданские войны и сильно затрудняла дорогу к общей Свободе, далеко отодвигая торжество почти забытой нами сегодня Ноосферы В.И. Вернадского или Тейяра де Шардена.

Итак, к свободе мы часто шагаем весьма каменистой тропой, к тому же проваливаясь и увязая в болотах собственных страстей и глупости. Наступивший век «цифровой экономики», кроме понятных удобств и благ, принес с собой варианты кибернетических войн. Он не отбросил и традиционные способы нападения и обороны, а творческий человек продолжает совершенствовать классические средства самоуничтожения. Похоже, самое время (если еще не поздно) разбираться с провалами и разбросанными камнями. Мысленно и реально. Конечно, при этом следует для начала осознать актуальность задачи, а для того, чтобы разобраться в проблеме, следует как минимум сделать более прозрачным туман когнитивной неопределенности, сотканный из многозначности, из различных значений и смыслов центрального понятия этих заметок – свобода. Не менее многозначного понятия, чем миф.

С этой констатации автор и предлагает читателю продолжить совместное движение по теме свободы. Но сначала, похоже, я обязан сделать последнее из моих предварительных замечаний. Сказать то, что, учитывая отмеченную, неизбежную многозначность и неопределенность многих исходных понятий, трудно рассчитывать, что кто-то способен решить всю проблему столь разных свобод в рамках некой научно-теоретической конструкции, отвечающей принятым критериям научности. Такая конструкция неизбежно утратит определенность, растворившись в общих словах. Поэтому то, что автор предлагает вниманию читателя, – это беседа в рамках свободного обмена мнениями, скорее, публицистика, чем научный анализ. Разговор не по поводу теории свободы а, скорее, по части ее философии и логики. Автор желает представить читателю одно из мнений по поводу проблем, которые, надеюсь, кого-то, возможно, даже многих интересуют.

Свобода в истории и в моем Отечестве

Свобода личности, свобода мысли, свобода слова, свобода воли, свобода совести и вероисповедания, свобода выбора; «свобода от» и «свобода для» – все это разные (взаимосвязанные) свободы и это, как мы понимаем, далеко не все возможные свободы. Но в России все со своей отечественной спецификой, надо полагать. Кстати сказать, российская специфика вовсе не всегда дает поводы для восторга, и хорошо бы об этом не забывать патриотически настроенному наблюдателю. Скажем, чем для России тогда обернулась «свобода предпринимательства» в девяностые годы освоения «ничейной собственности»? В результате мы получили олигархов и бегство финансов в банки «партнеров». Или, например, на моей памяти, в моей дорогой России искомая и желанная свобода слова замещалась пустой болтовней, а, если вспомнить более ранние времена, вместо свободы слова «орево стояло» (В.Э. Мейерхольд), причем не только в театре. Свобода шествий, митингов, собраний провозглашались Конституцией и идеологией во времена самой махровой диктатуры. Стремление освободиться от давящего гнета государства могло обернуться итогом непредвиденного «хамодержавия» (К.С. Станиславский) и пр. Но это так, к слову. Патриотизм заключается не в том, чтобы я не замечал пороков Отечества, но в том, чтобы стремился их исправить. Названное описывает далеко не весь феномен нашего личного и державного стремления к свободе, хотя то, что отмечено, – слова, которые не

стоит выбрасывать из песни о России. Лучше все же поговорить о том, в чем она скорее достойна похвал, чем упреков.

Россию невозможно понять вне ее стремления построить независимую, многонациональную, многокультурную Империю. Причем многие строители, надо думать, полагали, что державное величие России включает, например, такие феномены, как готовность постоять, даже умереть «за други своя» (Ин. 15:13) или убеждение Александра Невского: «Не в силе Бог, а в правде». Далее вспомним, что главы государства рекомендовали в свое время присоединять к России народы и территории «ласкотою, а не жесточью» [ДАИ 1862, 178]. Поэтому империя создавалась не слишком большой кровью, а та, что случалась, больше была от столкновений с внешними конкурентами на пути имперского строительства, вроде татаро-монгол, поляков и шведов. Сталинское время террора и переселения народов Россия исправила само-разоблачением и дальнейшей весьма драматической историей. И следует заметить, что в жизни Державы не исчез, а занял достойное место и получил развитие каждый из малых народов, любой ее этнос. В основном сказанное должно быть известно жителям и тем, кто полагает себя другом России, но автор посчитал, что стоит об этом напомнить в связи с подогреваемыми нашими западными «партнерами» обвинениями России в ее якобы изначальной, исторической агрессивности.

Я затеял разговор о свободе, но предварил его указанием, на мой взгляд, весьма поучительных, мифологических истоков представлений о свободе, а также указанием на многозначность и неопределенность понятия свободы. Теперь, как и в случае с мифом, следует внести некоторую определенность в термины и понятия. Чтобы избавиться от упомянутого когнитивного тумана или уменьшить его влияние, скажем, что под свободой станем понимать возможность преодоления любых форм и видов внешней по отношению к «Я» детерминации, возможность субъекта принять решение, затем действовать с целью достижения желаемого результата и возможность отказаться от любых действий. Далее необходимо различать свободу как объективную характеристику определенных деятельных форм человеческой активности и свободу как состояние личности, как ее субъективные переживания. Некогда популярная у нас «свобода как осознанная необходимость» – это частный случай свободы и понимания свободы. Но, кажется, это весьма общее толкование может включать в себя

даже иногда противоречащие друг другу экзистенциальные смыслы. Свобода подчинения или свобода рабства, скажем. Надо подчиняться морали и закону, но иногда требуется восстать против них, как это сделал Спаситель, и был за этот акт свободы казнен по приговору Синедриона или закона. Дети свободы могут быть господами свободы выбора и выбрать лучшую из свобод, т.е. стать творцами общечеловеческого блага или слугами Бога Истинного, если кому-то так больше нравится. Продолжая о многозначности понятия, отмечу, что не все ясно даже с содержанием понятия конкретной свободы.

Не всегда ясно, к примеру, какую онтологию и гносеологию несет в себе это понятие в каждом конкретном случае. Свобода таких социальных групп, как государство (чиновник и администратор, службы правопорядка и безопасности и пр.) может подавлять или вовсе раздавить свободу личности, а теорию познания стремится продиктовать политическая идеология, как во времена обязательного государственного материализма, когда «сущностью человека» провозглашалась «система общественных отношений». «Я», таким образом, не обладало никакой самостоятельной ценностью, в отличие от системы, в которую было встроено. Конечно, люди живут не только внутри и под диктовку теоретических и идеологических конструкций, хотя последние могут сильно усложнить или облегчить их жизнь. Поэтому во времена, о которых речь, мои соотечественники осваивали недра планеты и Космос, а также жили в условиях постоянного дефицита товаров и услуг.

В истории моей страны легко обнаружить мифологические составляющие не только рядом с историей героических свершений, восстаний, бунтов и казней, рядом с народными песнопениями об атамане разбойников Кудеяре, Стеньке Разине или атамане «молодом Чуркине». Мифологемами пронизана даже недавняя, вполне рутинная жизнь по Конституции. Ранее в тексте статьи автор только восхвалял мифы, помогающие глубже понять тайный смысл реальности. Но мифы бывают разные, и среди них такие, которые уводят в сторону и искажают реальность. Так, грубым мифом являлась Сталинская Конституция, провозглашавшая свободу слова, собраний и шествий во времена махровой диктатуры. В России река жизни вообще редко текла по руслу конституций, поэтому социальная свобода ее граждан была весьма ограниченной, чтобы не сказать иллюзорной. Свободу творчества, правда, это не отменяло, сильно затрудняло только. Автор этих правди-

вых строк пережил несколько конституций, каждая из которых принималась на века, и каждую сочиняла под себя власть, весьма творчески, не догматично подходя к истолкованию отдельных статей. Например, к тому, что касается равенства в правах.

Сегодня, поскольку мы, наконец, на определенное время обрели уважаемого мной Гаранта конституционных, демократических свобод, мне предложено радоваться и надеяться, что «равенство в правах» не является очередным мифом, и я имею равные права, скажем, с человеком весьма состоятельным или даже с любым российским олигархом. Меня это радует, конечно. Но, с другой стороны, есть здесь что-то подозрительное. Похоже, требуются дополнительный анализ и аргументы для подтверждения этого тезиса. Тезиса о моем и олигарха равенстве в правах. Все же мы с мультимиллиардерами существуем в разных финансовых и политических мирах, живем по разным законам, даже на разных территориях. У нас разные жизненные идеалы и разные ценности. Поэтому разговоры о нашем равенстве в правах напоминают пока еще не более чем демократический проект. Что, правда, не мешает нам праздновать День народного единства. В этой связи отмечу, что постоянная готовность праздновать сегодня является особенностью моей отечественной истории.

Философия с давних времен призывает корректировать свободу необходимостью, например, свободу мысли – логикой. И с тех же времен тянется обычай объявлять необходимым любое собственное, даже вполне нелепое или преступное начинание. Истории известны преступления перед человечеством, которые совершались для свободы избранных лиц, якобы для блага своего народа, расы или нации. Фашизм утверждал, что несет свободу своим расам и нациям. Это плохой миф. Поэтому всегда важно знать, какая онтология, кто и какие реальные (онтические) объекты и отношения скрываются за тем, что провозглашают идеологии или мифы. Это очевидно, поэтому надо изучать, понимать и помнить от чего, от какой свободы предостерегает и куда зовет нас осознанная необходимость.

Зовет, я полагаю, в непредсказуемое, лучшее будущее, а предостерегает человека от него самого. Будущее непредсказуемо, поскольку идущие вслед за нами сами выберут свою дорогу. Правда, мы можем, либо вовсе лишить их этой возможности, либо сильно ее ограничить. Дело не только в нависшей над всеми угрозой глобальной термоядерной войны, которая может унести с собой в не-

бытие всю тонкую пленку планетарного биоса. Мои современники в состоянии собственных детей и внуков ограничить в правах, так сказать. Ограничить в правах, лишив их равного с предками права на жизнь. Хуже, чем упомянутые олигархи ограничивают в правах рядовых граждан. Мы ущемляем детей и внуков в названном праве, способствуя, ко всему прочему, деградации окружающей среды. Исчезают виды зверей и рыб, и это для человека, для меня еще не самое печальное. Вырубаются леса или «легкие планеты». Растет опустынивание, уменьшаются запасы питьевой воды, образуются «озоновые дыры» и др., что приближает неотвратимость экологической катастрофы, о чем давно уже предупредил человек многих знаний и универсального ума Н.Н. Моисеев, оставляя открытым вопрос: «Быть или не быть человечеству?» [Моисеев 1999]. Климатические аномалии последних лет происходят явно не без участия антропогенных факторов. А на повестке дня климатическое оружие и угрозы климатических и кибернетических войн. Словом, кроме всех благ, возросшего потребления товаров и услуг, а сегодня еще и возможностей цифровой экономики, я и мой современник оставляем наследникам массу забот и тревог, которые мы обязаны осознать и минимизировать, чтобы оправдать Богом или Природой дарованную нам свободу творчества.

Академик Моисеев и другие ученые предупреждали о возможном «парниковом эффекте» и глобальном потеплении в результате выброса в атмосферу большого количества диоксида углерода. Их не слышат. Похоже, надо ограничивать свободу цивилизаций на пути их индустриального (главного поставщика диоксида) и постиндустриального движения. Прodelать это, однако, совсем не просто. Здесь в тугой узел завязались несомненные блага, которые несут с собой эти формы движения, а также мировые финансы, существование «среднего класса» и сверхприбыли монополий. Так что упрощать проблему не следует, но осознать ее как одну из главных задач глобализма необходимо. Поддаваться алармистским настроениям не стоит, но тревожно, что как-то вяло реагирует на глобальные экологические проблемы всечеловеческий Коллективный Разум – Мировой Нус, так сказать. Он то ли миф, то ли реальность, и как его активизировать, не знаю. Зато знаю, что следует пробудить и направить в новое русло политическое и экологическое мышление властей и народов. Но это уже задание человеческой истории. К истории я обещал вернуться в конце этих

заметок, а значит, не за горами завершение моего повествования. Поэтому предлагаю читателю и себе обратиться к истории. И не просто к истории, а к историческим произведениям – к творящим историю свободе и мифу.

Свобода – это непреходящая страсть социальных групп и персонажей, а также ее история. Как всякая история, она являет весьма благодатную почву для возвращения мифов. Мифами подернуты, окутаны прошлое, настоящее, будущее. Например, автор этого текста (подозреваю, что и вы дорогие читатели) живет сегодня во времена непредсказуемого прошлого. Так, за мою жизнь мне несколько раз предлагалось изменить прошлое, точнее, выделенные события и оценки событий. Иные знаки получали оценки исторических персонажей. Менялись ценности, т.е. настоящее, менялись проекты будущего. Всем нам требуются определенные усилия, чтобы сохранить независимость и свободу суждений. Думаю, во всем этом легко найти место для свободного мифотворчества. Для мифа и для свободы.

Заключение. Свобода как творчество и тайна

В этой части своего разговора с читателем я намерен подвести итог сказанному выше, причем именно сказанному, а не изучению проблемы. Проблема будет сопровождать человека весь период его космического существования. Человек стремится к свободе, надо думать, с момента своего выделения из мира животных. С того времени, когда в сумерках животного существования вспыхнуло сознание и он осознал, что радикально отличается от остальных обитателей звериного царства. Эту исключительность человеку необходимо было закрепить, для чего следовало, преодолевая былую зависимость от традиционного животного прошлого, продолжить движение к свободе. Так началась история свободы и по сей день длится, обрастая проблемами, свершениями и мифами.

Проблема свободы во всех ее аспектах и ответвлениях, как уже отмечалось, – нечто для меня вполне неохватное, но свобода является центральной проблемой человеческой истории, и она, конечно, зовет. Свобода – это всегда до конца не разгаданная Тайна, а для человеческого ума и познания нет ничего более привлекательного, чем Тайна. Тайна лежит в основе истории и свободы. Соприкосновение с Тайной порождало мифы, религии и философии. Раннее автор обещал не оставить без внимания философию свободы, теперь время процитировать Николая Бердяева,

которого называли «философ свободы»: «Свобода – таинственна, изначальна, исходна, бездонна, бесосновательна, иррациональна. С свободой связана тайна греха и тайна искупления» [Бердяев 1989б, 222]. Пожалуй, соглашусь с Н.А. Бердяевым, если речь идет о человеческом взгляде и оценке свободы Творца миров или Спасителя, т.е. о взгляде изнутри христианского мифа, что и предельно и чем гордится Бердяев. Он внутри мифа. Но внутри мифа строгая наука умолкает, чтобы развязать язык различным фантазиям.

Что касается феномена человеческой свободы, то, на мой взгляд, она более рациональна и обусловлена, чем может предложить мистика свободы. Поэтому свобода как результат моих сознательных усилий и моего волеизъявления предполагает ответственность. Нравственную и, возможно, уголовную ответственность за собственные деяния.

В любом случае сохраняется загадка и притяжение Тайны, и предлагаю посмотреть, что по этому поводу замечает весьма для меня авторитетный Василий Васильевич Налимов: «У слова Тайна много синонимов. Один из них – Бог, другой – Истина, третий – Созерцание, далее – Воображение... и, наконец, Спонтанность. Только через воображение, открывающееся в созерцании, происходит соприкосновение с тайной» [Налимов 1989, 253]. Соглашаясь с В.В. Налимовым, надо признать, что воображение явно не повредит для понимания Высшего замысла и освоения миров, о которых повествует, скажем, недавно ушедший от нас Стивен Хокинг [Хокинг, Млодинов 2017]. Не повредит, когда физики говорят о сингулярности – точке, где физические величины становятся бесконечными, о суперструнах – вибрирующих структурах на «расстояниях» меньше квантовых. Или поймите Вселенную с отрицательным направлением времени. Словом, творчество рисует нам весьма причудливый мир, где свобода творческого воображения ограничена только математикой.

Теперь надо назвать одну фундаментальную тайну, скрывающую главную из свобод. Она присутствовала уже в нашем упоминании древнего мифа о появлении Неба и Земли как следствия Слова, которое было в Начале у Бога. Речь идет об изначальной, надо понимать, не сотворенной свободе творчества. «Свобода в положительном своем выражении и утверждении и есть творчество» [Бердяев 1989а, 370], – полагает Бердяев. Главное предназначение человеческого сознания – творить смыслы. Спонтанность

сознания порождает смыслы. Либо создает смыслы в глубине взирающего на реальность собственного «Я» и представляет их как результаты познания, либо «раскодирует» смыслы, которые от века заданы (в потенции) природе вещей и энергий. Первое называется материализмом, второе – объективный идеализм. (Оба могут приветствовать и медицину, и водородную бомбу.) Замечу, что миф делает противостояние материализма и идеализма условным, поскольку в потенции содержит и то, и другое.

Производя смыслы, спонтанность сознания, творческое воображение, свобода творчества создают неповторимые, уникальные явления – это История, а также мое и ваше человеческое «Я». История не просто список событий, она выходит за пределы того, *что было, есть и будет*. Еще история – это множество смыслов. Смыслы прорастают деяниями, и от человека зависит: ждет ли Историю и «Я» бесславный конец или впереди движение туда, где светятся Свобода и Вечность...

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бердяев 1989а – *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989.

Бердяев 1989б – *Бердяев Н.А.* Философия свободы // *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989.

Вааль 2018 – *Вааль Ф. де.* Истоки морали. В поисках человеческого у приматов / 5-е изд. – М.: Альпина нон-фикшн, 2018.

ДАИ 1862 – Дополнения к актам историческим. Т. 8. – Санкт-Петербург: Эдуард-Прац, 1862.

Дьяченко 1998 – *Дьяченко О.В.* Новые религиозные объединения. – Мозырь: Белый ветер, 1998.

Лосев 1964 – *Лосев А.Ф.* Мифология // Философская энциклопедия. Т. 3. – М.: Советская энциклопедия, 1964. С. 457–467.

Мелетинский 1995 – Мелетинский Е.М. Поэтика мифа / 2-е изд. – М.: Восточная литература, 1995.

Моисеев 1999 – *Моисеев Н.Н.* Быть или не быть... человечеству? – М.: Ульяновский Дом печати, 1999.

Налимов 1989 – *Налимов В.В.* Спонтанность сознания. – М.: Прометей, 1989.

Хокинг, Млодинов 2017 – *Хокинг С., Млодинов Л.* Высший замысел. – М.: АСТ, 2017.

Armstrong 2005 – *Armstrong K.* A Short History of Myth. – Edinburgh: Canongate, 2005.

Cohen 1969 – *Cohen P.S.* Theories of Myth // *Man.* 1969. Vol. 4. No. 3. P. 337–353.

Csapo 2005 – *Csapo E.* Theories of Mythology. – Oxford: Blackwell, 2005.

Fraser 2017 – *Fraser B.* The Evolution of Morality and the Prospects for Moral Realism // *The Routledge Handbook of Evolution and Philosophy* / ed. by R. Joyce. – London: Routledge, 2017. P. 333–341.

Haag 2010 – *Haag J.W.* The Emergence of Morality // *Human Identity at the Intersection of Science, Technology and Religion* / ed. by N. Murphy and C.C. Knight. – Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2010. P. 131–143.

Haarmann 2015 – *Haarmann H.* Myth as Source of Knowledge in Early Western Thought. – Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2015.

Killen, Smetana 2015 – *Killen M., Smetana J.G.* Origins and Development of Morality // *Handbook of Child Psychology and Developmental Science*. Vol. 3 / ed. by M.E. Lamb. -- New York: Wiley-Blackwell, 2015. P. 701–749.

Lincoln 2014 – *Lincoln B.* Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification / 2nd ed. – Oxford: Oxford University Press, 2014.

Masse et al. 2007 – *Masse W.B., Barber W.B., Piccardi L., Barber P.T.* Exploring the Nature of Myth and Its Role in Science // *Myth and Geology* / ed. by L. Piccardi and W.B. Masse. – London: The Geological Society, 2007. P. 9–28.

Narvaez 2014 – *Narvaez D.* Neurobiology and the Development of Human Morality: Evolution, Culture, and Wisdom. – New York: W.W. Norton & Company, 2014.

Reynhout 2015 – *Reynhout K.A.* Human Evolution and the Nature of Morality // *Theology Today*. 2015. Vol. 72. No. 2. P. 135–140.

Ruthven 2018 – *Ruthven K.K.* Myth. Oxford: Routledge, 2018.

Segal 1996 – *Philosophy, Religious Studies, and Myth* / ed. by R.A. Segal. – New York; London: Garland Publishing, 1996.

REFERENCES

Armstrong K. (2005) *A Short History of Myth*. Edinburgh: Canongate.

Berdyayev N.A. (1989a) The Meaning of Creativity. In: Berdyayev N.A. *The Philosophy of Freedom. The Meaning of Creativity*. Moscow: Pravda (in Russian).

Berdyayev N.A. (1989b) The Philosophy of Freedom. In: Berdyayev N.A. *The Philosophy of Freedom. The Meaning of Creativity*. Moscow: Pravda (in Russian).

Cohen P.S. (1969) Theories of Myth. *Man*. Vol. 4, no. 3, pp. 337–353.

Csapo E. (2005). *Theories of Mythology*. Oxford: Blackwell.

Dyachenko O.V. (1998) *New Religious Unions*. Mazyr: Belyy veter (in Russian).

Fraser B. (2017). The Evolution of Morality and the Prospects for Moral Realism. In: *The Routledge Handbook of Evolution and Philosophy* (pp. 333–341). London: Routledge.

Haag J.W. (2010) The Emergence of Morality. In: Murphy N. & Knight C.C. (Eds.) *Human Identity at the Intersection of Science, Technology and Religion* (pp. 131–143). Burlington, VT: Ashgate Publishing.

Haarmann H. (2015) *Myth as Source of Knowledge in Early Western Thought*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Hawking S. & Mlodinow L. (2017) *The Grand Design*. London: Bantam Press (Russian translation: Moscow: AST, 2017).

Killen M. & Smetana J.G. (2015). Origins and Development of Morality. In: Lamb M.E. (Ed.) *Handbook of Child Psychology and Developmental Science* (Vol. 3, pp. 701–749). New York: Wiley-Blackwell.

Lincoln B. (2014) *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.

Losev A.F. (1964) Mythology. In: Konstantinov F.V. (Ed.) *Philosophical Encyclopedia* (Vol. 3, pp. 457–467). Moscow: Sovetskaya entsiklopediya (in Russian).

Masse W.B., Barber W.B., Piccardi L. & Barber P.T. (2007) Exploring the Nature of Myth and Its Role in Science. In: Piccardi L. & Masse W.B. *Myth and Geology* (pp. 9–28). London: The Geological Society.

Meletinsky E.M. (1995) *The Poetics of Myth* (2nd ed.) Moscow: Vostochnaya literatura.

Moiseev N.N. (1999) *Mankind... To Be or Not to Be?* Moscow: Ulyanovskiy dom pechati (in Russian).

Nalimov V.V. (1989) *The Spontaneity of Consciousness*. Moscow: Prometey (in Russian).

Narvaez D. (2014) *Neurobiology and the Development of Human Morality: Evolution, Culture, and Wisdom*. New York: W.W. Norton & Company.

Reynhout K.A. (2015) Human Evolution and the Nature of Morality. *Theology Today*. Vol. 72, no. 2, pp. 135–140.

Ruthven K.K. (2018) *Myth*. Oxford: Routledge.

Segal R.A. (Ed.) (1996) *Philosophy, Religious Studies, and Myth*. New York; London: Garland Publishing.

Waal F. de (2003) *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism among the Primates*. New York: W.W. Norton (Russian translation: Moscow: Alpina Non-Fiction, 2018).

The Problem of Luck and the Contradictory Nature of Moral Responsibility in the Libertarian Accounts of Free Will*

A.S. Mishura

*National Research University Higher School of Economics,
Moscow, Russia*

Abstract

This paper aims to reveal the structural problem of libertarian accounts of free will. It is divided into three parts. In the first part, I formulate the main principles of libertarian accounts from the perspective of their values. I argue that there are two main understandings of autonomy that motivate libertarian project: causal-autonomy and substance-autonomy. Causal-autonomy refers to independency from the factors that are beyond the control of the agent. Substance-autonomy concerns the existence of the substance of self, which is self-sufficient and exercises control over a person's behavior. I show that different strands of metaphysical libertarianism could be understood within the context of this distinction. Agent-causal theories emphasize the value of substance-autonomy as a necessary condition for causal-autonomy. Event-causal libertarianism considers causal-autonomy to be sufficient for genuine freedom of will. In the second part, I discuss different formulations of the problem of luck. I show the respective advantages of compatibilist position in the context of the problem of luck and sketch the main strategies of libertarian responses to this problem. Four versions of the problem of luck are discussed: rollback argument, promise argument, the problem of contrastive explanation of action and Hume's statement of the problem of luck. In the third part, I develop Hume's criticism of libertarianism making this criticism independent from Hume's denial of the possibility of causal indeterminism. I argue that causal account of action both in event-causal theories and in agent-causal theories leads to contradictory intuitions about agent's responsibility in indeterministic universe. My argument purports to show that attributions of moral responsibility for indetermined actions are not grounded because person is intuitively both responsible and not responsible for these actions.

*The article was prepared within the framework of the HSE University Basic Research Program and funded by the Russian Academic Excellence Project "5-100."

Keywords: luck, free will, libertarianism, indeterminism, free action, compatibilism, moral responsibility.

Aleksandr S. Mishura – Ph.D. in Philosophy, Research Fellow of the International Laboratory for Logic, Linguistics and Formal Philosophy, Senior Lecturer of the School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics.

amishura@hse.ru

<http://orcid.org/0000-0001-5831-8896>

For citation: Mishura A.S. (2019) The Problem of Luck and the Contradictory Nature of Moral Responsibility in the Libertarian Accounts of Free Will. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 10, pp. 102–120. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-102-120

Проблема удачи и противоречивость моральной ответственности в либертарианских теориях свободы воли*

А.С. Мишура

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия

Аннотация

Цель данной статьи – обнаружить противоречие, которое ведет к возникновению проблемы удачи в либертарианских теориях свободы воли. Статья разделена на три части. В первой части кратко формулируются основные принципы либертарианского подхода к пониманию свободы воли, выделяются ценности, мотивирующие сторонников данного подхода. Разделяются два понимания ценности автономного агента: причинная автономия и субстанциальная автономия, каждая из которых представляется значимой для либертарианского понимания свободы воли. В контексте данных ценностей осмысливается различие между ключевыми направлениями метафизического либертарианства в современной философии. Во второй части анализируются основные версии аргументов от удачи, а также защитные стратегии либертарианцев в отношении данных аргументов. Кроме того, демонстриру-

* Статья подготовлена в результате проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5–100».

ется, какие преимущества имеет позиция компатибилизма в контексте проблемы удачи. В третьей части эксплицируется противоречие, которое обуславливает возникновение проблемы удачи в либертарианских теориях. Демонстрируется, что приписывание моральной ответственности либертарианскому агенту приводит к противоречиям, поскольку индетерминизм исключает возможность с необходимостью переходить от суждения о поступке, к суждению о моральной ответственности личности, которая его совершила.

Ключевые слова: проблема удачи, свобода воли, индетерминизм, либертарианство, свобода действия, компатибилизм, моральная ответственность.

Мишура Александр Сергеевич – кандидат философских наук, научный сотрудник Международной лаборатории логики, лингвистики и формальной философии, старший преподаватель Школы философии, факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

amishura@hse.ru

<http://orcid.org/0000-0001-5831-8896>

Для цитирования: Мишура А.С. Проблема удачи и противоречивость моральной ответственности в либертарианских теориях свободы воли // Философские науки. 2019. Т. 62. № 10. С. 102–120. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-102-120

Introduction

Do we have free will if everything in the world is *indeterminate*? Usually the question is not posed in this way. On the contrary, traditionally the problem of freedom was associated with a real or imaginary threat of a total determination of actions¹. How could indeterminism that is supposed to provide genuine alternative possibilities to the agent become a threat for freedom of will? The problem of luck, which will be discussed in this article, clearly illustrates that indeterminism is a threat to freedom. The purpose of this article is to discover a contradiction leading, in our opinion, to the problem of luck in libertarian theories. The article is divided into three parts. In the first part, we briefly formulate the basic principles of the libertarian approach to the question of free will from the point of

¹ An appropriate formulation of the problem of free will is already presented in ancient [Frede 2011; Stolyarov 2011], medieval [Stolyarov 1999; Hasker 2011], modern philosophy, including the disputation between T. Hobbes with Bishop Bramhol, and until today [Kane 2011].

view of those values that motivate the proponents of this approach. In the second part, we will examine the main versions of the arguments from luck as well as the defensive strategies of libertarians with respect to these arguments. In the third part, we explicate the basic contradiction that leads to the emergence of the problem of luck in libertarian theories.

Before proceeding to the main part, a few methodological observations should be made. Firstly, in this article we proceed from the fact that the problem of free will is closely connected with the problem of moral responsibility. This is especially true of the libertarian understanding of free will, which is designed to give a person *more*² responsibility for action than is possible in the case of the truth of the doctrine of causal determinism. This assumption is significant for our work since we will develop the problem of luck, precisely on the basis of the question of the moral responsibility of the agent for an indeterminate action³. Secondly, since the purpose of the article is to explicate a contradiction in the foundations of libertarianism, we restrict ourselves to a brief description of the defensive strategies that libertarians apply to specific versions of the luck arguments. If the contradiction in question does occur, then the existing defensive strategies will not be able to solve the problem of luck.

Thirdly, the variant of explication of the luck problem proposed in the article does not pretend to be unique. Therefore, we assume that the basis of libertarianism may involve a number of contradictions and not just one single contradiction that we will discuss⁴. It is important to add that the proposed version of the explication of the problem of luck is largely related to the intuitions expressed by D. Hume. Hume believed that, excluding the necessary connection between the

² This follows from the structure of the libertarian position: since it supports the thesis of the incompatibility of free will and determinism, there must be an understanding of freedom that is incompatible with determinism but compatible with indeterminism. It is this freedom that should become the basis of the moral responsibility of the agent.

³ This approach is largely due to the fact that our intuitions regarding moral responsibility are usually much clearer than intuitions regarding free will. The reasons for this state of affairs are of particular interest.

⁴ As the most interesting examples of criticism of libertarian theories, it is worth mentioning the book of R. Clark, which details the problems of the most influential libertarian theories of our time [Clarke 2003], the book *Hard Luck* by N. Levy [Levy 2011], V.V. Vasilyev's article "Two Dead Ends of Incompatibilism" [Vasilyev 2016] as well as the works of D. Pereboom [Pereboom 2001; Pereboom 2016].

agent's personality and his act, we make a person's act something random [Hume 1888, 407]. We would like to clarify his thesis: adding ontologically real alternative possibilities, we create a contradiction in our intuitions regarding the responsibility of the person for the act. The point is not that an indeterminate act has no causes and not that it is simply random, but that it might not have happened. Modern libertarians can reject Hume's arguments, pointing out that indeterministic causation is conceivable. For example, actions could be indeterministically caused by the reasons of the agent. However, in our opinion, the spirit of Humean criticism can be preserved. Even if indeterministic causality is conceivable, in the case of free action it threatens moral responsibility and does not help to establish it.

Libertarian Values

The problem of luck arises in indeterministic, that is, libertarian, theories of free will⁵. Therefore, studying this problem, it is necessary to keep in mind the main features of the libertarian approach to free will. In this section, we will not limit ourselves to the standard formula according to which freedom is incompatible with determinism but actually obtains in our world due to the indeterminism. We will rather try to reveal a kind of libertarian dream about freedom of will. Real libertarian theories are deeply problematic, we will talk about their problems in the next section. However, the persistence with which libertarians uphold their problematic theories is difficult to understand without understanding the values behind libertarianism. The values of libertarianism has to be understood in order to provide a correct diagnosis for these theories. Furthermore, compatibilists may try to assimilate these values into their own theories⁶. Hard incompatibilists can make their position even more radical, casting doubt on the very values that motivate libertarians. The idea of autonomy is at the heart of the libertarian approach to freedom. The idea of autonomy, in turn, can be further analyzed by separating two ideas of autonomy: (a) the

⁵ However, it is worth noting that some versions of the luck argument were presented as arguments against compatibilism [Mele 2006; Levy 2011].

⁶ In our opinion, this is happening in the most successful compatibilist theories of our time. Thus, the values of autonomy, which we will discuss later, can be expressed in the language of the theory of H. Frankfurt [Frankfurt 1971] as well as the theory of G. Watson [Watson 1975]. In the case of Frankfurt, autonomy will mean relative independence from the desires of the first order and following one's own desires of the second order. In the case of Watson, autonomy can be thematized through the concept of a value system of the agent.

idea of causal autonomy; (b) the idea of substantial autonomy. Both are crucial to the libertarian view of freedom. The idea of causal autonomy is related to a person's freedom from various "external"⁷ circumstances: from the past, laws of nature, genetics and social environment. It is this idea that leads libertarians to the adoption of indeterminism. At the same time, indeterminism is conceived not as a negation of causal relationships between events but as a denial of deterministic causality in which causes necessitate the actions they cause⁸ [Kane 1999, 223]. An indeterminate event still has causes. However, these causes do not guarantee its occurrence but only make it more probable. In this regard, the meaning of causal *determinism* can be described by a conjunction of two theses: (a) every event has a cause; (b) the cause of any event determines it with probability of 1 [Clarke 2003, 4]. Many libertarians agree with the first position but dispute the second [Kane 1996; O'Connor 2000; Ekstrom 2000]. However, indeterminism itself is not valuable for libertarians. Indeterminism should provide the agent with alternative possibilities, give him the opportunity to act otherwise. If some causes determine their effects with a probability of less than 1, then some effects may not be determined by their causes. If these effects include human actions, then some human actions are *indetermined by their causes*. Finally, if the causes of action are reasons, the motives of the person in favor of the action, then some actions can be caused by the motives of the person but not determined by them. In other words, a person can act because of his beliefs and desires, but desires and beliefs will not determine his actions with necessity, will not make them inevitable. In this case, the agent not only follows the flow of his experience but directs this flow⁹. Finally, the determination of actions by reasons allows a situation in which a person has reason to commit mutually exclusive actions. Each of these actions can be caused by agent's motives, each can happen, but they

⁷ The division into external and internal is deeply problematic in itself; we use it for the sake of illustration. In a discussion of free will, it is more terminologically correct to say "controlled" or "lying beyond the control of an agent." Independence from the "external" means being undetermined by those factors that are beyond the control of the agent.

⁸ Here we ignore non-causal approaches [Goetz 1988; Ginet 1990; McCann 1998] because they are based on a fundamental rejection of causal explanations of the action.

⁹ It is worth noting that in libertarian approaches that exclude a substantial agent, there is a threat that a person will disappear, as if, "dissolve" itself in the stream of his mental states [Pereboom 2013].

are not determined. Therefore, indeterminism supports a real ability to do otherwise, rooted in the structure of the world. The ability to do otherwise, in libertarian sense, means freedom from determination by the past and the laws of nature, the presence of real alternative possibilities, causal autonomy. On the other hand, indeterminism provides *only* the ability to do otherwise. It does not guarantee the existence of someone *who* can do otherwise. Meanwhile, alternatives are important only if there is the agent who chooses from these alternatives. What are the metaphysical properties of the free agent? This question brings us to the second fundamental idea of libertarianism – the substantiality of the “Self.” A person should not only be independent, he should *exist* as a *self-sufficient* (at least to some extent) *being*. There must be something that can be called a personality, “I,” the selfhood. It is this selfhood that is conceived as an independent subject and a source of free action. Different approaches to the concept of selfhood determine the difference between the most influential contemporary libertarian theories. Two groups of libertarian theories can be distinguished: event-causal libertarians and agent-causal libertarians.

The event-causal theories rely on the idea of the selfness as a character [Kane 1996; Ekstrom 2000; Mele 2006]. It is character that determines the agent selfhood. Character is a product of free action. Such a self can change over time. The main thing is that it maintains independence, i.e., it is not determined by something external. Intuition about some persistent core of the selfness is considered in event approaches as something less significant. It is thought to be a source of problems that complicates the defense of the libertarian position in the naturalistic discourse of contemporary analytic philosophy [Kane 1996, 115–116].

Proponents of the agent-causal theories, on the contrary, rely on the substantial core of the human self, albeit in a somewhat weak version of the macro-level emergent properties of the brain [O'Connor 2000]. From their point of view, there should be something unchanging in a person, something that is preserved in a stream of states, moods, beliefs, opinions. It is this persistent core as the substance of the agent that should determine the free action. This requirement reflects the value of substantial autonomy.

Thinking about the values of causal autonomy and substantial autonomy, one can notice that event-causal libertarianism emphasizes causal autonomy and seeks to explain the independence of a free

subject from the causal factors that are beyond the agent's control. On the contrary, in agent-causal accounts, substantial autonomy prevails, and autonomy of the agent is based on the presence of the substantial core of the selfhood. This difference in values also reveals itself in the basic principles of the two approaches.

The basic principles of event-causal approaches can be described in two theses:

1. The theory of free action should include only those types of entities that can be included in the standard causal theory of action [Kane 1996, 116]. Usually we are talking here about the ontology of events in line with the paradigm formulated by D. Davidson [Davidson 1963; Davidson 1969; Davidson 1970].

2. It is necessary to include an element of indeterminism in the causal theory of action: somewhere in the chain of events leading to the action there should be a moment when some events *indeterministically* (with a probability of less than 1) determine others¹⁰.

The first thesis, in fact, blocks the possibility of introducing a substantial understanding of selfhood, while the second, via the concept of indeterminism, grounds causal autonomy.

The basic strategy of the proponents of agent-causal accounts is based on the inclusion of two very special entities in the ontology:

1. The substance of the agent, which remains unchanged, is not caused by the mental states of the agent and is not reducible to the totality of these mental states. This agent is a kind of *causa sui*, with the difference that the condition for its occurrence is the presence of a complex physical structure – the human brain. However, after its emergence, the agent is not determined by events occurring in the brain of the agent but can initiate new chains of causes.

2. A special type of causal relationship that is associated with causation by the agent. Since the agent is not an event, agent causation is different from event causation.

The introduction of both entities is due to the primacy of substantial autonomy in agent-causal theories. Independence here is possible insofar as there is something really independent.

By combining the values of causal autonomy and substantial autonomy, we can formulate the central thesis of libertarianism: free will requires the existence of a genuine “Self,” which can be a cause as

¹⁰ The most important issue for event-causal libertarianism concerns the localization of indeterminism: at what stage in the development of the causal chain leading to action, events must be connected indeterministically.

well as a source of changes in human life, not being itself determined by factors beyond the control of this “Self.”

To substantiate their understanding of free will, libertarians need to solve two problems: normative and positive. The normative task is to justify the value of libertarian freedom, its significance as well as its coherence¹¹. The positive task is to justify the empirical possibility of libertarian freedom and, ideally, its actual presence in our world. The problem of luck is a fundamental difficulty in solving the normative problem since it calls into question the coherence of the libertarian view of freedom, demonstrating the threat posed by indeterminism.

The Luck Arguments

The objective of this part is to demonstrate how the problem of luck questions the coherence of the libertarian understanding of free will. In the third part, we will demonstrate what unites different formulations of the problem of luck, we will also try to explicate the common root of the problem of luck.

The various arguments from luck are intended to illustrate four very similar points: (a) the actions of the libertarian agent are a matter of luck¹²; (b) the libertarian agent has a relatively weak kind of control over his actions; (c) the actions of the libertarian agent are not completely explainable from a rational point of view; (d) the actions of the libertarian agent are relatively weakly connected with his personality. A compatibilist understanding of freedom is taken here as a reference point. Further, we present four versions of the luck argument, each of which emphasizes one of these problems, and also compare the position of the libertarian agent and his causally determined sibling. We begin with the most intuitive version of the argument from luck, namely, the *rollback argument* proposed by P. van Inwagen [van Inwagen 2000, 14–15]. This version invites us to imagine some person, let us call him “Peter,” facing some choice, for example, between options *A* and *B*. Since Peter’s decision is indeterminate, he can really choose *A* or

¹¹ The normativity of coherence follows from the normativity of rationality; one of the characteristics of a rationality is consistency.

¹² It is worth noting that luck does not mean successfulness or success in performing an action. Luck here is equal to randomness, lack of control over the action, and not to a successful result of the action. Success or failure may equally be a matter of chance. Arguments from luck indicate that the agent does not completely control all indeterminate actions, not just successful ones. I thank the anonymous reviewer for pointing out this ambiguity in the word “luck.”

B. For example, Peter chooses *A*. However, let us imagine now, that some evil god “rollbacks” the time and returns Peter to the moment of choice. Peter is indeterminated again, he also has a real choice, let us say he chooses *B*. If one repeats this scenario thousand times, some distribution of choices emerges. For example, 556 events of *A* to 444 events of *B*. If we would watch the “movie” with the history of Peter’s choices, we would feel that his choice between *A* and *B* is completely random. It can be described only through the concept of probability: Peter chooses option *A* with a probability of 0.56, option *B* with a probability of 0.44. Meanwhile, such a probabilistic choice on the material of a thousand repetitions inevitably reveals its *randomness*.

Let us look at the same situation but with a compatibilist agent. Imagine that Peter’s character determines his decision in favor of *A*. In this case, God can endlessly rollback the world, the decision of Peter will remain the same. It will be determined by his personality, character, circumstances of life. In response, libertarians can point out that an indeterminate agent can also choose the same thing a thousand times, and the argument’s error is that it implies the concept of objective probability, which is not suitable in this case [Buchak 2013].

A second version of the argument from luck, the *promise argument*, was also proposed by P. van Inwagen [van Inwagen 2000, 17–18]. Suppose, an indeterministic libertarian agent, Peter, learns from a friend some terrible secret, which a friend asks not to give out. Peter understands that the situation is complicated, and he has some very good reasons in favor of betraying this secret, and, on the other hand, he does not want to do this. In addition, Peter knows for certain (the same omniscient god could inform him of this) that his choice is indeterminate: the probability of revealing a secret is 0.55 and of keeping it is 0.45. Can Peter promise something to a friend with a clear conscience? If Peter’s decision to keep secret was determined, he would not have to worry that he would do otherwise. However, indeterminism always retains some real probability of choosing an alternative, in this case very high, and, therefore, deprives Peter of the moral right to promise something with a clear conscience. After all, if he makes a promise, he will still know that there is a real probability, that is, as modern philosophers would say, “there is a possible world” in which the same Peter fail to keep his word. This world may not only be some possible world but the actual one. This situation shows that agent control in the sense of the ability to *guarantee* a certain decision may decrease due to the presence of indeterminism. *In response*, libertarians can say

that a similar situation exists in the case of a deterministic agent. He also cannot be sure that the past and the laws of nature determine him to follow a promise and not to break it. On the contrary, if a libertarian agent takes risks but still can keep a promise, a determined agent simply does not have the moral right to make promises if he does not know exactly what he is determined for, and he can never know it due to the complexity of the possible justification for this kind of knowledge.

Another version of the argument from luck is related to the alleged absence of a *contrastive explanation* of indeterminate action. Suppose, Peter has the opportunity to choose between alternatives *A* and *B*. His motivational system includes two groups of motives. The group *X* in favor of *A* and the group *Y* in favor of *B*. If agent chooses *A*, we can explain the choice by referring to *X*. Similarly, choice *B* is explained by *Y*. However, how can we explain why a person chose *A* but not *B*? The explanation of this kind is called comparative. It, as some critics of libertarianism suggest, is fundamentally impossible for indetermined actions. On the contrary, a deterministic agent can always say that he did *A*, not *B* because he *was determined* by motives *X* rather than motives *Y*. *In response*, libertarians can say: (a) the absence of an explanation does not mean a lack of control or randomness, it is wrong to conclude that there is no control due to the lack of explanation [Franklin 2011]; (b) there are theories of contrastive explanations of indeterminate events [Hitchcock 1999; Lipton 1990].

The fourth variation of the argument from luck is associated with the name of D. Hume. In *A Treatise on Human Nature*, Hume writes: “According, to my definitions, necessity makes an essential part of causation; and consequently liberty, by removing necessity, removes also causes, and is the very same thing with chance” [Hume 1888, 407]. *In response*, libertarians may object that indeterministic causation is possible, and necessity is not an essential part of causality [Franklin 2011, 209].

However, from our point of view, the main idea of Humean criticism is not limited to the thesis of the impossibility of indeterministic causality. In the case of the “doctrine of freedom,” his thesis can be further narrowed: we must consider our own actions and the actions of other people as *deterministically* following from their nature, so that the concept of moral responsibility can be justifiably applied. In other words, even if indeterminism as such is conceivable, those actions for which we tend to attribute moral responsibility must *necessarily* follow from their character. It is this necessary connection between

the character of a person and his action that allows us to blame people, consider them authors and sources of their actions. In other words, determinism is a condition of a person's responsibility for his act. On the contrary, a person whose behavior is not determined by his character would seem quite irrational because of his unpredictability, which could border on insanity. In this regard, Hume writes: "Actions are by their very nature temporary and perishing; and where they proceed not from some cause in the characters and disposition of the person, who perform'd them, they infix not themselves upon him, and can neither redound to his honour, if good, nor infamy, if evil. The action itself may be blameable; it may be contrary to all the rules of morality and religion: But the person is not responsible for it; and as it proceeded from nothing in him, that is durable or constant, and leaves nothing of that nature behind it, 'tis impossible he can, upon its account, become the object of punishment or vengeance" [Hume 1888, 411].

In response, libertarians can say that the motives that indeterministically determine a person's action are part of his character. We do not know which part of the character will indeterminately cause the action, but each of them is not something external, random, but internal stable element of the agent's personality. In addition, actions change the agent who produce these actions, even if they are completely random.

In addition to setting the ground for the explication of the structural problem of libertarian theories, the aim of this section was to give the reader a general idea of the possible reactions to it from the side of libertarians. Of course, the discussion is much more complicated than our discussion presents it to be¹³. However, in our opinion, even with all the details of the dispute, libertarians fail to overcome the problem of luck. This is due to the basic contradiction within libertarianism, which we will try to explicate further.

Contradictory nature of libertarian freedom

The arguments from luck alone do not allow us to determine the "place" where our thinking about indeterminate action encounters an insurmountable contradiction. The key to discover it lies in the theory of action inherent in most contemporary libertarian accounts. We will try to show that certain attitudes regarding the nature of action, coupled with the adoption of causal indeterminism, generate internal

¹³ Among recent literature on the problem of luck see N. Levy [Levy 2011], K. Franklin [Franklin 2011], L. Buchak [Buchak 2013], M. Schlosser [Schlosser 2014], A. Mele [Mele 2006; Mele 2017].

tension, which arises every time when we try to consistently think about responsibility and freedom of an indeterminate agent.

To begin with, it must be said that the freedom of the libertarian agent is directly related to his responsibility. If the agent is really responsible for some act, then he committed this act freely. If the agent cannot be held responsible for his act, then it was not committed freely. It is the question of moral responsibility that will guide us in finding the underlying problem of the libertarian understanding of freedom.

In general outline, the problem reveals itself when considering how action is understood in most contemporary libertarian theories¹⁴. An action is considered to be an event. Actions differ from other events by their causal history, that is, by those factors that determine them. The causes of the events that are actions are the motives, the reasons of an agent (in event-causal libertarianism) or the agent itself (in agent-causal theories). Consequently, considering a certain event as an action, we automatically attribute certain causes to this event: either a substance of the agent or the reasons for the action, or both. An action becomes an action *due to* these causes. If an event is not caused by the agent or his motives it is not an action, even if it looks like an action. However, the reasons for the action must be presented *before* the action. Accordingly, the defining features of the action are presented at the moment before the action itself has occurred. Thus, the action in this scheme is only the result of the presence of something else, the presence of which is revealed by the action for those observing the action. In event-causal approaches, an action indirectly reveals motives, something in the agent that caused his action¹⁵. In agent-causal theories, action reveals that the agent has actualized his agent-causal power, the power to cause actions. Further, there is nothing in the action itself that is not presented in its causes. Here we are talking about a *total* cause, including not only the motives of an agent but also the state of his body as a whole as well as the state of the environment at the time preceding the action. In

¹⁴ The exception is non-causal approaches [Goetz 1988; Ginet 1990; McCann 1998].

¹⁵ Of course, we often cannot accurately determine the motives of a person, however, as D. Davidson [Davidson 1963] has well demonstrated in his famous work, in most cases we need to have a certain idea of the foundations of the agent, in order that the action itself would appear rational. As, in turn, G.E.M. Anscombe showed [Anscombe 1957], very often human intentions can be generally determined by purely external signs. Thus, recognizing something as a rational action, we automatically think of certain grounds for this, which make it rational, and these bases find themselves in the observed human behavior.

this case, the total cause of the action, including both elements of the agent's personality and impersonal conditions of the action, determines the *entire* content of the event of the action. Now it is easy to notice that the reasons to attribute *moral* responsibility to an individual for an action are in place immediately *before* the action. The action itself only reveals to us the existence of these reasons.

This idea can be illustrated by the following thought experiment. Imagine that Julian aimed his gun at Peter, hesitated for a second, and then *began* to pull the trigger. Next, we present two possible scenarios. In the first scenario, Julian shoots at Peter, and Peter immediately dies. In the second scenario, Julian suddenly breaks paralysis, he cannot "squeeze" the trigger and falls without moving. If the basis of Julian's responsibility is events before the action, then all personality grounds in the first and second scenarios are identical. Paralysis, being something independent of Julian, stopped him, but the personality itself in both scenarios contains *equal* reasons for killing. If it is precisely these reasons that ground the attribution of moral responsibility, then we can argue that in both scenarios Julian should bear *equal* responsibility.

Of course, in real life we do not look at the situation from the perspective of an omniscient being. On the contrary, we see real actions and not the possible ones. However, if we *consistently* adhere to a causal interpretation of an action, then it is the causes of the action that will become sufficient grounds for responsibility, and the action itself will only detect the presence of these causes.

If a person's character determines his actions, our tendency to judge a person looking at his actions is completely justified. If Julian, by virtue of his character, could not have acted otherwise, based the judgment about his action, we can infer the judgment about his character. However, in libertarianism, the necessary connection between personality and action is weakened. One and the same person, having the same character, may or may not commit some act. However, in this case, we cannot reasonably proceed from a judgment about an act to a judgment about a person. After all, this person might not have caused this action, there is no necessary connection between them. Moreover, if the same person on whom we assign responsibility could not commit an act for which responsibility is assigned to him, then with equal success we could consider him completely innocent. Here we are confronted with the desired contradiction: the same person cannot simultaneously be and not be morally responsible for the act.

Let us reproduce once again the course of our reasoning. A causal interpretation of the nature of action transfers all significant for moral responsibility features of the action to the moment before the action. Accordingly, everything in the personality, in character, in the human self¹⁶, which serves as the basis for responsibility, is already present immediately before the action. The determined action is connected to the agent in a way that makes it necessary for the agent; it is necessarily connected with the self of the agent. Therefore, the “transition” from the action to the person who produced it is justified. However, libertarian theory gives us an agent who could have done otherwise and could have escaped moral responsibility, being the same person with the same motives. Thus, we have no right to infer the judgment about the person from the judgment about his actions. We could consider the same person to be innocent because his personality is completely compatible with the absence of the action in question. Our minds are forced to rush between “guilty” and “innocent,” and both seem fair. The person is guilty because the action is caused by his personality. A person is innocent because the same person is fully compatible with the absence of this action.

It is this problem that manifests itself in all versions of the luck argument. In the case of the rollback argument, it can be formulated as follows: can we hold a person responsible for a certain act knowing that the same person did not commit it in dozens of other scenarios? In the promise argument it goes as follows: how can you make a promise, knowing that the same you in the same circumstances can keep it or not keep it, being the same? In the argument from the absence of contrastive explanation it could be formulated in the following way: how to explain a person’s responsibility for an act, if everything that could be cited as the basis of responsibility would be with him, even if he had not committed this act? Hume’s argument, perhaps, most accurately reveals the problem that we have indicated: if the character of a person does not determine the action for which he is responsible, then the action turns out to be a matter of chance.

As a result, our judgments begin to “fluctuate,” between, on the one hand, the intuition about guilt for the act, and on the other, the

¹⁶ We use the concepts of personality, selfhood and character here as synonymous, although, of course, a distinction can be made between them. In this context, this difference is not fundamental because we are interested in an agent that determines the action. This agent can be understood as a person, as a selfhood and as a character, the main thing is that he is the cause.

intuition that the same person is innocent. This contradiction, in our opinion, forms the foundation that underlies the whole varieties of the luck argument. It can be summarized as a violation of the principle of non-contradiction: we cannot consider the same person guilty and at the same time not guilty for the act, if we want to reasonably blame her. If inconceivability is always associated with inconsistency, then the inconceivability of libertarian freedom is based precisely on this contradiction.

This reasoning, however, raises a number of objections, which we briefly consider below.

The first objection. Action changes a person; accordingly, we blame the one who has done it and not the one who *could do* it. This objection is quite true. It can be developed by saying that one who did something became one who could not help but do it. However, we can reproduce the same contradiction regarding the concept of “the agent who has already done the action”: one and the same person could become “the agent who has already done the action,” whom we blame, and become “the agent who has not done the action,” whom we do not blame. Why do we blame the person for becoming the one who made *X*, if the same person might not have become the one who made *X*? The line of reasoning presented above can be repeated, recreating the same “split” between attributions and exempting from responsibility.

The second objection. The basis of responsibility for an act is not only motives but also the consequences of the act. This objection also seems fair. However, the reasoning given by us shows that those bases that depend on the character of the agent, on a person’s *individuality*, exist before the action. Accordingly, all other grounds are independent of personality. Responsibility depends on those bases that are related to a person’s character. Therefore, it is unjustified to make the basis of responsibility something independent of the individual’s character. The consequences of the action are either due to the motives of the person, and for them he bears moral responsibility, or independent from these motives, but then they are caused by something else that is not connected with the personality of the agent, therefore it would be a mistake to assign responsibility for these consequences to the person. Note that in the case of determination of an action, even if its “initial” causes are far in the past, it is the character and personality that causes the action, and the chain of causes “flows” through the agent. On the contrary, the consequences of an action can depend on dozens of causal chains in which the agent is not included in any

way, in this sense they can be a random result of the intersection of those events that are dependent from the agent and those that are not dependent from him. Accordingly, it seems implausible to think that moral responsibility depends on these factors, which are not at all dependent on the person.

Third objection. It is impossible to blame a person for what he has not done yet. If there were grounds for liability before the action, we could blame the person who has not yet committed an act, otherwise such an accusation seems morally unjustified. This objection stays in need of clarification. We are not talking about the fact that you can blame a person for what has not yet been done, but that the basis for assigning responsibility for what has been done (with a causal understanding of the action) is the causes of the action in the agent's personality, for example intentions and motives. The act only confirms the existence of this base and its role in the personality of the agent. It is easy to see that one can blame a person even before an act if the "basis" of this act is evident. So a person can be held responsible for a proven intention to perform some action. If we have sufficient reason to believe that *X* intends to commit a terrorist act, we can blame *X* for this intention. Of course, the blame for the reasons that caused the action seems to be greater than for the reasons that did not cause the action. However, this takes place insofar as the action reveals the *sufficiency* of the reasons, i.e., the fact that the agent's personality determines the act with necessity, that his personality is fully compatible with the act. On the contrary, unfulfilled intentions leave hope that the agent will refrain from some act, that he will demonstrate his incompatibility with it.

Conclusion

The libertarian understanding of free will has a deep value dimension. However, attempts to express these values through the metaphysical concept of indeterminism lead to highly undesirable results in the context of these values. In this article, we tried to demonstrate that attributing an agent with responsibility for an indeterminate action is not justified since a judgment of responsibility implies a necessary connection between a person and an action. If there is no such connection, then the transition from a judgment about the action to a judgment about the personality of the agent is arbitrary and cannot be justified. If the same person could have performed and not performed the same action in the same situation and in the same respect, then we

cannot consistently assign moral responsibility to him for this action since his personality is fully compatible with lack of this action.

REFERENCES

- Anscombe G.E.M. (1957) *Intention*. Oxford: Basil Blackwell.
- Buchak L. (2013) Free Acts and Chance: Why the Rollback Argument Fails. *Philosophical Quarterly*. Vol. 63, no. 250, pp. 20–28.
- Clarke R. (2003) *Libertarian Accounts of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson D. (1963) Actions, Reasons and Causes. *The Journal of Philosophy*. Vol. 60, No. 23. pp. 685–700.
- Davidson D. (1969) The Individuation of Events. In: Rescher N. (Ed.) *Essays in Honor of Carl G. Hempel* (pp. 216–234). Dordrecht: D. Reidel
- Davidson D. (1970) Mental Events. In: Foster L. & Swanson J.W. (Eds.) *Experience and Theory* (pp. 79–101). London: Duckworth.
- Ekstrom L. (2000) *Free Will: A Philosophical Study*. Boulder, CO: Westview Press.
- Frankfurt H. (1971) Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*. Vol. 68, no.1, pp. 5–20.
- Franklin C.E. (2011) Farewell to the Luck (and Mind) Argument. *Philosophical Studies*. Vol. 156, no. 2, pp. 199–230.
- Frede M. (2011) *A Free will. Origins of the Notion in Ancient Thought*. Berkeley: University of California Press.
- Ginet C. (1990) *On Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goetz S. (1988) A Non-Causal Theory of Agency. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 49, no. 2, pp. 303–316.
- Hasker W. (2011) Divine Knowledge and Human Freedom. In: Kane R. (Ed.) *The Oxford Handbook of Free Will* (pp. 39–54). Oxford: Oxford University Press.
- Hitchcock C. (1999) Contrastive Explanation and the Demons of Determinism. *The British Journal for the Philosophy of Science*. Vol. 50, no. 4, pp. 585–612.
- Hume D. (1888) *A Treatise on Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Kane R. (1996) *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Kane R. (1999) Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism. *The Journal of Philosophy*. Vol. 96, no. 5, pp. 217–240.
- Kane R. (Ed.) (2011) *The Oxford Handbook of Free Will* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Levy N. (2011) *Hard Luck: How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.

Lipton P. (1990) Contrastive Explanation. *Royal Institute of Philosophy Supplement*. Vol. 27, pp. 247–266.

McCann H. (1998) *The works of agency: On Human Action, Will and Freedom*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Mele A. (2006) *Free Will and Luck*. New York: Oxford University Press.

Mele A. (2017) *Aspects of Agency*. New York: Oxford University Press.

O'Connor T. (2000) *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*. New York: Oxford University Press.

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

Pereboom D. (2013) Optimistic Skepticism about Free Will. In: Russell P. & Deery O. (Eds.) *The Philosophy of Free Will: Essential Readings From the Contemporary Debates* (pp. 421–449). New York: Oxford University Press.

Schlosser M. (2014) The Luck Argument against Event-Causal Libertarianism: It is Here to Stay. *Philosophical Studies*. Vol. 167, no. 2, pp. 375–385.

Stolyarov A.A. (1999) *Free Will as a Problem of European Moral Conscientiousness. Historical Essays: From Home to Luther*. Moscow: Y.A. Shichalin Greek-Latin Cabinet (in Russian).

van Inwagen P. (2000) Free Will Remains a Mystery. In: Tomberlin J.E. (Ed.) *Philosophical Perspectives. Vol. 14: Action and Freedom* (pp. 1–19). Oxford: Wiley-Blackwell, 2000.

Vasilyev V.V. (2016) Two Dead Ends of Incompatibilism. *Logos*. Vol. 25, no. 5, pp. 175–200 (in Russian)

Watson G. (1975) Free Agency. *The Journal of Philosophy*. Vol. 72, no. 8, pp. 205–220.



Посвящается 225-летию П.Я. Чаадаева

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-121-138

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

**Итальянское путешествие Петра Чаадаева
Часть I
Милан – Флоренция (1824–1825)**

А.А. Кара-Мурза

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

Это первая статья из цикла, в котором исследуются обстоятельства пребывания русского философа Петра Яковлевича Чаадаева (1793–1856), 225-летие которого отмечалось в 2019 г., в Италии в декабре 1824 – августе 1825 гг. Выезжая летом 1823 г. за границу, Чаадаев первоначально не планировал посещать итальянские государства, ограничившись Германией, Англией, Францией и, возможно, Швейцарией. Однако в ходе вояжа именно Италия стала центральным и важнейшим по своему значению этапом европейского путешествия Чаадаева. По мнению автора статьи, именно там у Чаадаева сформировались основные положения оригинальной историософской концепции, изложенные затем в «Философических письмах» во второй половине 1820-х гг. В данной статье особое внимание уделяется пребыванию Чаадаева в Милане и Флоренции. Анализируются обстоятельства посещения Чаадаевым монастыря Санта-Мария делла Грацие, где он имел возможность осмотреть шедевр Леонардо да Винчи «Тайная вечеря», подвергнувшийся сначала вандализму захвативших Милан французских солдат, а затем ставшем объектом неудачным попыток реставрации уже в годы австрийского владычества. В анализе «флорентийского этапа» путешествия Чаадаева особое внимание уделено его встречам с русскими дипломатами при дворе Великого герцога Тосканского; с читателями уникального для тогдашней Европы научно-просветительского центра – «литературного кабинета Вьессё»

(впоследствии его посетителями будут Станкевич, Чичерин, Герцен, Бакунин, Достоевский). А главное, с английским миссионером-протестантом Чарльзом Куком (январь 1825 г.) – по словам самого Чаадаева, это была «решающая встреча» всей его жизни.

Ключевые слова: П.Я. Чаадаев, Италия, путешествие, Милан, революция в Пьемонте (1820), Великое герцогство Тосканское, Флоренция, «кабинет Вьессё», философия истории, религия.

Кара-Мурза Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель сектора философии российской истории Института философии РАН.

a-kara-murza@yandex.ru

<http://orcid.org/0000-0002-0302-6500>

Для цитирования: Кара-Мурза А.А. Итальянское путешествие П.Я. Чаадаева. Часть I: Милан – Флоренция (1824–1825) // Философские науки. 2019. Т. 62. № 10. С. 121–138.

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-121-138

Pyotr Chaadaev's Journey to Italy Part One Milan – Florence (1824–1825)

A.A. Kara-Murza

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

Abstract

This is the first article in the series that examines the circumstances of the stay of the Russian philosopher Pyotr Yakovlevich Chaadaev (1793–1856), whose 225th anniversary is celebrated in 2019, in Italy in December 1824 – August 1825. Leaving Russia in the summer of 1823, Chaadaev initially did not plan to visit the Italian states, limiting himself to Germany, England, France and possibly Switzerland. However, during the voyage it was Italy that became the central and most important stage of Chaadaev's European journey. According to the author, it was there that Chaadaev formed the main provisions of the original historiosophical concept, which were then set out in the *Philosophical Letters* in the second half of the 1820s. This article focuses on Chaadaev's stay in Milan and Florence. The author analyzes the circumstances of Chaadaev's visit to the monastery of Santa Maria della Grazie, where he had the opportunity to see Leonardo da Vinci's masterpiece *The Last Supper*, which first was subjected to vandalism by the French soldiers who had seized Milan and then became the object of unsuccessful attempts of restoration already in the years of Austrian rule.

In the analysis of the Florentine stage of Chaadaev's journey, special attention is paid to his meetings with Russian diplomats at the court of the Grand Duke of Tuscany, with readers of the unique for the then Europe scientific and educational center Gabinetto scientifico letterario G.P. Vieusseux (later its visitors will be Stankevitch, Chicherin, Herzen, Bakunin, Dostoevsky), and – most importantly – with the English Protestant missionary Charles Cook (January 1825), which became, according to the Chaadaev, “decisive meeting” of his life.

Keywords: P.Y. Chaadaev, Italy, travel, Milan, revolution in Piedmont (1820), Grand Duchy of Tuscany, Florence, Gabinetto Vieusseux, philosophy of history, religion.

Alexei A. Kara-Murza – D.Sc. in Philosophy, Professor, Senior Research Fellow, Head of the Department of the Philosophy of Russian History of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

a-kara-murza@yandex.ru

<http://orcid.org/0000-0002-0302-6500>

For citation: Kara-Murza A.A. (2019) Pyotr Chaadaev's Journey to Italy. Part One: Milan – Florence (1824–1825). *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 62, no. 10, pp. 121–138.

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-121-138

Вместо введения. Начало путешествия

Жизнь русского философа Петра Яковлевича Чаадаева (1794–1856), 225-летие со дня рождения которого отмечается в 2019 г., полна загадок, тайн и мистификаций. Но даже на этом туманном фоне совсем мало прояснены обстоятельства европейского путешествия Чаадаева 1823–1826 гг. по Англии, Франции, Швейцарии, Италии, Германии, откуда он привез основные идеи прославившей его впоследствии историософской системы. Достаточно сказать, что самый авторитетный из биографов Чаадаева XIX в., М.Н. Лонгинов, существенно ошибался в определении самих сроков чаадаевского вояжа, утверждая: «Вышедши в отставку, Чаадаев предпринял весной 1821 года (на самом деле летом 1823 г. – А. К.) путешествие за границу, продолжавшееся пять лет (в реальности три года. – А. К.)» [Лонгинов 2008, 331].

Начнем с мотивов путешествия Чаадаева в чужие края. Его близкий приятель, Д.Н. Свербеев, встречавшийся с Чаадаевым летом 1824 г. в швейцарском Берне, а потом много общавшийся с ним в Москве, изложил в мемуарах свою версию путешествия Чаадаева: «Судя по его собственным рассказам и по отдельным

его статьям, которые читались потом в коротком его кружке, он преимущественно обращал внимание на произведения искусства древнего мира и средних веков и ими поверял и объяснял любимые свои исторические убеждения»¹ [Свербеев 2014, 522].

Нам почти ничего неизвестно о рассказах Чаадаева-путешественника «в коротком его кружке», но в главном Свербеев, очевидно, тоже ошибается: «интерес к древностям» совсем не был среди изначальных приоритетов чаадаевского отъезда из России в 1823 г.

Чаадаев, как известно, подал в отставку после аудиенции у императора Александра I во время конгресса «Священного союза» в Троппау, будучи посланным туда его военным командиром, князем И.В. Васильчиковым, с докладом об «истории» в Семеновском полку. Чаадаев, сам в 1812–1814 гг. бывший гвардейцем-семеновцем, глубоко переживал за бывших однополчан, воспротивившихся самодурству нового командира, полковника Г.Е. Шварца, и особенно – за любимого двоюродного брата, князя Ивана Щербатова, которого неправомерно записали в число главных зачинщиков «бунта»².

Судя по всему, вызвавшись доложить Александру I о «семеновской истории», Чаадаев рассчитывал смягчить недовольство царя, представив дело в нужном свете. Однако австрийский канцлер Клеменс Меттерних, укрепляя свои позиции в Троппау, был, напротив, заинтересован представить безобидную в сущности историю как «военный заговор». Царь был вынужден оправдываться, уверяя союзников, что «ручается головою, что у него в России никаких не будет восстаний» [Глинка 2007, 121]. На что Меттерних с сарказмом отреагировал: «Государь, не теряйте голову; она слишком драгоценна для России и для Европы» [Глинка 2007, 121].

¹ Д.Н. Свербеев, судя по всему, плохо себе представлял и обстоятельства возвращения Чаадаева из-за границы, будучи почему-то уверенным, что это произошло... «в 1827 году» (sic!) [Свербеев 2014, 522–523].

² На важное дополнительное обстоятельство обратил внимание Б.Н. Тарасов: «Примечательно, что в самый день его (Чаадаева. – А. К.) назначения курьером о поездке в Троппау стало известно Н.И. Тургеневу, который, возможно, обсуждал с посылаемым интересующие их аспекты поручения. Перед адъютантом открывалась возможность войти в доверие к Александру I, уяснить его умонастроение и причины наметившегося отхода от либеральной политики, попытаться убедить его отказаться от опоры на людей типа Аракчеева, Магницкого или Рунича» [Тарасов 2017, 166].

Как бы там ни было, император Александр склонился в итоге к варианту жестких репрессий по отношению к «семеновцам». Миссия Чаадаева потерпела неудачу, и, чтобы спасти репутацию, он вынужден был подать в отставку. Некоторое время он оставался в России, с горечью наблюдая за деградацией так много обещавшего когда-то царствования и – особенно внимательно – за эскалацией репрессий в отношении несчастного брата (князь И.Д. Щербатов в итоге оказался на Кавказе, где и погиб в 1829 г.).

В июле 1823 г. Чаадаев, находившийся в состоянии глубокой депрессии, отправился из Кронштадта морем за границу, следуя рекомендациям врачей и намереваясь подлечиться «морскими купаниями». Обстоятельства привели его вместо германского побережья на курорты южной Англии – в Брайтон, Уортинг, на остров Уайт. После «Туманного Альбиона», где он жил с августа по середину декабря 1823 г., Чаадаев побывал во Франции (конец декабря 1823 – август 1824 г.), а затем в Швейцарии (август – декабрь 1824 г.). Понятно, что ни в одной из этих стран он не мог удовлетворить приписываемого ему Свербеевым «интереса к древностям».

Иное дело – пребывание Чаадаева в Италии, которое поначалу вообще не замысливалось, потом планировалось максимально коротким, но затем растянулось на восемь месяцев – с декабря 1824 г. по август 1825 г.

Из Швейцарии в Италию

О том, чтобы продлить путешествие и после Англии, Франции и Швейцарии посмотреть еще и Италию, Чаадаев всерьез задумался, скорее всего, в Париже. 1 января 1824 г.³ он писал из французской столицы родному брату Михаилу: «Я помню, мой друг, что отпуск мне дан (братом и тетужкой. – А. К.) только на год, но в год не успею всего сделать; пришлите мне отсрочку на шесть месяцев, более не требую; неужто мне не видать Италии!» [Чаадаев 1991б, 30]. И далее – уже как о деле почти решенном: «Самая дорогая часть моего странствия окончена, теперь остаются одни дешевые земли: Швейцария, Италия и Германия» [Чаадаев 1991б, 30].

³ В дальнейшем изложении все события, имевшие место на территории Российской Империи, как и написанные в России письма, датируются по юлианскому календарю («старому стилю»). Равным образом все, что будет иметь отношение к событиям в Европе, будет датировано по принятому там григорианскому календарю («новому стилю»).

Тетка и брат были, разумеется, против новых задержек в и без того затянувшемся вояже, поэтому 1 апреля 1824 г. Чаадаев пишет Михаилу из Парижа уже более настойчиво: «Что же касается вашего запрещения мне ехать в Италию, то я уверен, что вы отмените его, если немного обдумаете это дело» [Чаадаев 1991б, 35]. И далее он напоминает брату, как оба они в детстве грезили об Италии – «стране очарования»: «Я думал, что ты достаточно благоразумен, чтобы не отклонять меня от этого путешествия. Если Италия не представляет ничего соблазнительного для твоего воображения, то это потому, что ты Гурон, но меня-то, который в этом не повинен, за что ты меня хочешь лишить удовольствия ее видеть? А затем, неужели ты желаешь, чтобы, находясь в Швейцарии, у самых врат Италии, и видя с высоты Альп ее прекрасное небо, я удержался от того, чтоб спуститься в эту землю?» [Чаадаев 1991б, 35].

В первых числах августа 1824 г. в приобретенной им дорожной коляске⁴ Чаадаев отправляется из Парижа в Швейцарию, где при русской миссии служил переводчиком младший брат его военного приятеля Ф.Ф. фон Берга (при Александре II дослужившегося до генерал-фельдмаршала) Александр фон Берг. Вся швейцарская корреспонденция Чаадаева пойдет теперь через Берга-младшего.

Вообще говоря, четыре месяца, проведенные в Швейцарии, – это тоже весьма загадочный отрезок чаадаевского вояжа. Беглые заметки Д.Н. Свербеева, свидетельствующие об экстравагантном поведении Чаадаева в тесном кружке дипломатов в Берне [Свербеев 2014, 376–377], лишь в очень малой мере отвечают на вопрос: что мог делать Чаадаев в Швейцарии в течение целых четырех месяцев?!

Особый смысл в этой связи приобретают свидетельства Н.И. Тургенева, встретившего Чаадаева несколько месяцев спустя в Риме: «Что-то мрачное замечаю я в Чаадаеве... Я нахожу, что он переменялся против прежнего. К тому же он не здоров и похудел» (запись из дневника от 29 марта 1825 г.) [Тургенев 2017, 303]; «в первые дни мне грустно было смотреть на него. К тому же он очень похудел» (из письма брату Сергею от 13 апреля 1825 г.) [Тургенев 1936, 458]. Очень вероятно, что путешествие Чаадаева, которое было предпринято, как мы знаем, в целях поправления

⁴ 7 августа 1824 г. Чаадаев писал из Парижа брату Михаилу: «Доктор отпустил меня с тем одним условием, чтоб ехал я как можно прохладнее, т.е. ночевал бы каждую ночь; в противном случае принужден был бы прибегнуть опять к вредным убийственным слабительным. Поэтому должен был купить коляску» [Чаадаев 1991б, 46].

здоровья, имело в какой-то момент обратный результат, и осенью 1824 г., т.е. именно в Швейцарии, Чаадаев серьезно болел⁵.

Мы не имеем документально подтвержденных свидетельств того, как именно Чаадаев из Швейцарии оказался в Италии. Строго говоря, через Альпы в те времена было лишь два пути. Либо из Цюриха, Люцерна, Беллинцона – через перевал Сен-Готард: этим путем, например, осенью 1811 г. впервые попал в Италию Н.И. Тургенев [Тургенев 1913, 130–131]. Либо из Берна или Женевы – через Симплонский перевал; о путешествии в 1839 г. этим путем оставил воспоминания Н.В. Станкевич (см.: [Кара-Мурза 2013, 50–51])⁶. Если учесть, что последнее из известных нам «швейцарских» писем Чаадаева (письмо брату от 30 ноября 1824 г.) написано в Женеве [Чаадаев 1991б, 47–48], то «симплонский вариант» представляется нам более вероятным.

Дальнейший путь от итальянских Альп на юг шел вдоль Лаго Маджоре до Милана. Оттуда желающие продолжить путь вынуждены были двигаться в объезд коварных Апеннин и ехать сначала дилижансом через Алессандрию до Генуи, а потом – либо опять же в карете вдоль тирренского берега, либо морем до Ливорно или Чивитта-Веккья. В любом случае, доказано, что, переправляясь в начале зимы 1824 г. через Альпы, Чаадаев поначалу собирался ограничиться лишь северной Италией (конкретно – Миланом и Венецией), а затем – через Вену – быстро возвратиться в Россию⁷.

⁵ Нечто подобное за несколько десятилетий до этого произошло в Швейцарии с другим «русским путешественником», Н.М. Карамзиным. Тайно бежавший из Москвы из-за преследований екатерининского обер-прокурора князя Г.П. Гагарина, он из четырнадцати месяцев скитаний по Европе пять месяцев провел в швейцарской Женеве. Наше исследование карамзинских странствий привело к однозначному выводу: в Женеве беглец пережил тяжелую душевную болезнь. Этим, кстати, объясняется отмеченная многими исследователями крайняя скудость «женевских» фрагментов «Писем русского путешественника» [Кара-Мурза 2016г, 55–68; Кара-Мурза 2016д; Кара-Murza 2017, 410–421].

⁶ В 1821 г. оставил краткие заметки об этих двух разных маршрутах и В.А. Жуковский, который сначала спустился в Италию через Сен-Готард, а вскоре вернулся в Швейцарию через Симплонский перевал [Жуковский 1869, 247–249].

⁷ В указанном письме брату от 30 ноября 1824 г. Чаадаев вообще мотивировал необходимость переправиться через Альпы лишь тем, что кратчайший путь из Швейцарии в Россию был отрезан из-за необычайного разлива Рейна: «Прямым путем ехать нельзя, за дорогами; Рейн разлился; должен ехать через Милан» [Чаадаев 1991б, 48].

Милан в те годы был столицей Ломбардо-Венецианского королевства, созданного решением Венского конгресса 1814–1815 гг. в качестве одной из коронных земель Австрийской империи. В Милане планы Чаадаева в очередной раз поменялись. 30 декабря 1824 г. он писал оттуда брату: «Я приехал сюда с намерением через Венецию пробраться в Вену и оттуда домой. Здесь вижу, что в два месяца могу объехать Италию. То есть, отправившись через Геную и Ливорно в Рим, а оттуда в Неаполь, возвратиться через Флоренцию и быть в Венеции в начале марта. Я здесь на равном расстоянии от Вены и от Рима. Я еще ни на что не решился; собираю сведения; большой охоты пуститься по Италии не имею, но надобно отделаться, чтоб вперед не иметь более никакой похоти» [Чаадаев 1991б, 49].

Об этом же – в письме от 8 января 1825 г. из Милана университетскому другу, а потом боевому сослуживцу И.Д. Якушкину: «Прожив в Швейцарии четыре месяца, совершенно поправился... (еще одно свидетельство того, что обострение все-таки было. – А. К.). Намерение мое было через Милан и Венецию проехать в Вену и оттуда прямым путем домой... Приехав сюда, увидел, что могу объехать всю Италию в два месяца, и решился на это – последнее дурное дело; точно, дурное, непозволительное дело! Дома ни одной души нет веселой, а я разгуливаю и веселюсь; но скажи, как, бывши за две недели езды от Рима, не побывать в нем?» [Чаадаев 1991б, 51].

Как бы там ни было, Чаадаев действительно отправился из Милана не на восток, в Венецию (как ранее планировал), а на юго-запад, в Геную, чтобы затем морем достичь Великого герцогства Тосканского, а потом двинуться еще дальше на юг. Можно предположить, что, проезжая по дороге городок Алессандро, «столицу» Пьемонтской революции 1821 г.⁸, он просто не мог не размышлять о том, как менее четырех лет назад, когда он выходил в отставку, многие знакомые офицеры обсуждали вероятность «похода в Пьемонт» сотысячного русского корпуса во главе с генералом А.П. Ермоловым, который Александр I, увлеченный идеями «Священного союза», был готов бросить на подавление

⁸ В ночь на 10 марта 1821 г. заговорщики овладели главной военной цитаделью Пьемонта – крепостью г. Алессандро, создали там временный совет во главе с полковником Г. Ансальди, провозгласили Конституцию и объявили войну Австрии. Отставка Чаадаева, которую он долго ждал, была официально подписана 19 марта 1821 г.

пьемонтского восстания. К счастью, карательный поход, который, несомненно, отравил бы отношения между русскими и итальянцами на долгие десятилетия, не состоялся: союзники-австрийцы быстро решили вопрос без участия русских⁹.

В середине января 1825 г. Чаадаев оказался в Генуе, которая решением Венского конгресса была присоединена к Сардинскому королевству со столицей в Турине. После революционных событий в Пьемонте, затронувших и Геную, порядок в старинном городе, некогда центре свободной республики, был восстановлен австрийскими войсками. К моменту приезда Чаадаева австрийцы покинули Геную, но город жестко контролировался сардинской администрацией: король Карл Феликс, бывший «герцог генуэзский» (в 1822 г. награжденный русским орденом Андрея Первозванного), предпочитал жить не в Турине, а именно в Генуе, продолжая розыск «карбонариев» и практикуя внесудебные по преимуществу расправы над ними.

Из Генуи Чаадаев поплыл морем в Ливорно – главный порт Великого герцогства Тосканского. После краха Бонапарта Тоскана была возвращена Фердинанду III Габсбургу, полностью находившемуся в орбите австрийской политики. В июне 1824 г., совсем незадолго до описываемых событий, ему наследовал его сын Леопольд II.

В столице Великого герцогства

Во Флоренцию – столицу Тосканы – Чаадаев приехал в конце января 1825 г. и был там радушно принят в доме Алексея Васильевича Сверчкова, российского поверенного в делах Великого герцогства, служившего до этого в русских представительствах

⁹ Вот что писал о той истории сам несостоявшийся командующий карательным корпусом генерал А.П. Ермолов: «Государь император, вспоминая австрийцам, назначил особенную армию из ста тысяч человек, которой и дано повеление приуготовиться к следованию в Италию... Были слухи, что я назначен главнокомандующим идущей в Италию армии, и прежде отъезда моего из Петербурга получены некоторые иностранные газеты, в коих о том упоминаемо было... Успехи австрийских войск в Пьемонте и сдача на капитуляцию Александрийской крепости положили конец возмущению... Таким образом, сверх всякого ожидания моего, был я главнокомандующим армии, которой я не видал и доселе не знаю, почему назначение мое должно было сопровождаться быть тайною. Не было на сей счет указа, хотя во время пребывания в Лайбахе (на конгрессе “Священного союза” 1821 г. – А. К.) Государь и император австрийский не один раз о том мне говорили» [Ермолов 1991, 371–372].

в Американских Штатах и Бразилии. Сверчков был женат на Елене Гурьевой (дочери недавно умершего министра финансов Д.А. Гурьева и сестре Марии Гурьевой – супруги российского министра иностранных дел К.В. Нессельроде). Чаадаев передал хозяевам привет от недавно виденного им в Париже брата Гурьевой, Николая, бывшего однополчанина по Семеновскому полку, а теперь тоже видного дипломата¹⁰. Почти каждый свой вечер в столице Тосканы Чаадаев проводил в гостеприимном доме Сверчковых-Гурьевых.

Неоднократно посещал Чаадаев и резиденцию русского посланника в Тоскане Николая Никитича Демидова, который переехал во Флоренцию из Парижа в 1820 г. после смерти первой жены Елизаветы Александровны (урожденной Строгановой) и вскоре сменил Н.Ф. Хитрово на посту императорского посланника при дворе Великого герцога. Граф М.Д. Бутурлин, много лет проживший во Флоренции, так описал дом Н.Н. Демидова – представителя знаменитой семьи русских горнозаводчиков: «Нанимаемый им палаццо Серрестори у моста delle Grazie представлял пеструю смесь публичного музея с обстановкою русского вельможи прошлого века. Тут были французские секретари, итальянские комиссионеры, сибирские горнозаводские конторщики, приживалки, воспитанницы и в дополнение ко всему этому французская водевильная труппа в полном составе» [Бутурлин 1897, 622]. «Сверх сего штата, – добавляет Бутурлин, – постоянно проживали у него бездомные игроки и паразиты... В доме Н.Н. Демидова находилась также выставка малахитовых и других ценных вещей, а в саду – коллекция попугаев. Оба эти отделения были доступны флорентийским зевакам... Французские спектакли давались два раза в неделю, а затем следовал бал. Самого хозяина, разбитого параличом, перевозили из комнаты в комнату в креслах с колесами» [Бутурлин 1897, 622–623]¹¹.

Есть все основания полагать, что, приехав во Флоренцию, Чаадаев очень быстро стал читателем «литературного кабинета Вьессё» – научно-просветительского учреждения, уникального

¹⁰ Впоследствии граф Н.Д. Гурьев будет русским посланником в Риме и Неаполе.

¹¹ Именно на место тяжело болевшего русского посланника во Флоренции Н.Н. Демидова будет претендовать в 1826 г., в последние месяцы жизни, Н.М. Карамзин, однако безуспешно. Министр Нессельроде предназначал это место для любимого свояка Сверчкова, который и занял его после смерти Демидова в 1828 г.

не только для Италии, но и для всей тогдашней Европы. Основателем «кабинета», открывшегося во Флоренции в январе 1820 г., был литератор и путешественник Джованни Пьетро Вьессе (Viesseux), поставивший свое необычное «детище» на коммерческий лад: каждый посетитель «кабинета» должен был оформить платный абонемент на определенный срок. «Кабинет» размещался во дворце Буондельмонти на площади Santa Trinita, среди его читателей вслед за Чаадаевым позднее будут Станкевич, Чичерин, Герцен, Бакунин, Достоевский (см.: [Кара-Мурза 2016б, 134, 200–202, 229–231]).

В объявлении 1819 г., оповещающем о скором открытии «литературного кабинета», сообщалось, что в распоряжении публики будут три зала для чтения, один для бесед, и особо подчеркивалось, что все они хорошо освещены и протоплены: для страстного читателя и библиофила Чаадаева, приехавшего во Флоренцию стылой зимой, да еще нездоровым, это было существенно. «Кабинет» был открыт ежедневно с 8 до 22 часов; выдача книг начиналась в 9 и продолжалась до 17 часов. Среди услуг, которые предоставлялись читателям, помимо чтения иностранных изданий («кабинет» выписывал, например, с десятков наименований газет и журналов из России) была библиотека, книги которой можно было читать только в читальном зале, и абонемент – здесь можно было взять книги на дом (со временем их число достигло 20 тысяч единиц). Кроме того, у посетителей была возможность играть в шахматы, в шашки, а также пользоваться услугами кафе.

...Между тем главная флорентийская встреча ожидала Чаадаева впереди. В один из зимних дней, осматривая в очередной раз галерею Медичи в Уффици, он случайно встретился с английским священником-методистом Чарльзом Куком, который возвращался из паломничества по Святой земле в свой приход в южной Франции¹².

Спустя несколько лет Чаадаев вспоминал о той встрече: «Лет пять тому назад я встретил во Флоренции человека, который мне очень понравился. Я провел с ним только несколько часов; часов,

¹² Во времена Чаадаева (и до 1888 г.) в галерее Уффици размещалась в том числе коллекция древностей, которая составила позднее основу Национального археологического музея, расположенного ныне в Palazzo della Crocetta. Версия о том, что встреча Чаадаева с пастором Куком могла произойти в Palazzo Bargello, не выдерживает критики: музей здесь будет организован лишь в 1865 г.

не больше, правда, очень приятных и очень хороших» [Чаадаев 1991б, 462]. «В нем, – продолжает свои воспоминания о необычном англичанине Чаадаев, – было странное смешение пыла и благочестия, живого интереса к великому предмету своей заботы – религии, и безразличия, холодности, спокойствия ко всему остальному (в этом образе легко узнается позднейший прототип поведения самого Чаадаева. – А. К.). В галереях Италии великие произведения искусства его почти не трогали, но маленькие саркофаги времен первых веков Церкви особенно его занимали. Он их рассматривал и размышлял о них с воодушевлением; в них он видел что-то святое, трогательное и глубоко поучительное, и он погружался в размышления, которые они у него вызывали» [Чаадаев 1991б, 462].

«Итак, – подытоживает Чаадаев свой рассказ о Чарльзе Куке, – я провел с этим человеком лишь несколько часов – время совсем непродолжительное, почти мгновение; с тех пор я не имею о нем никаких известий. И что же! С этим человеком я в настоящее время общаюсь больше, чем с кем бы то ни было (*voilà l'homme, avec lequel je suis à cette heure le plus en société.* – *франц.*). Не проходит и дня, чтобы я не вспоминал о нем; и всегда с волнением, с мыслью, которая среди моих столь великих печалей меня ободряет, среди столь многочисленных разочарований меня поддерживает. Вот настоящее общество для разумных существ; поистине, вот как две души влияют друг на друга: пространство и время здесь не могут ничего поделаться» [Чаадаев 1991б, 462]¹³.

Встреча во Флоренции с англичанином Куком, которого, как мы знаем со слов Чаадаева, «*великие произведения искусства почти не трогали*», многое объясняет в развитии эстетических взглядов самого Чаадаева. Только в контексте «флорентийской встречи» можно понять затруднительный для многих исследователей фрагмент из седьмого «Философического письма», практически полностью созданный Чаадаевым на основе итальянских впечатлений: «Вы спросите меня, может быть, *всегда ли я сам был чужд этим обольщениям искусства* (курсив мой. – А. К.)? Нет, сударыня, напротив. Прежде даже, чем я их познал, какой-то неведомый инстинкт заставлял меня предчувствовать их, как сладостные очарования, которые должны наполнить мою жизнь.

¹³ Этот написанный по-французски фрагмент, найденный в бумагах Чаадаева и переведенный с французского кн. Д.И. Шаховским, написан, судя по всему, в конце 1829 – начале 1830 гг.

Когда же одно из великих событий нашего века привело меня в столицу, где завоевание собрало в короткое время так много чудес (в Париж. – *А. К.*), – со мной было то же, что с другими, и я даже с большим благоговением бросал мой фимиам на алтари кумиров. Потом, когда я во второй раз увидел их при свете их родного солнца (в Италии. – *А. К.*), я снова наслаждался ими с упоением. Но надо сказать правду, – на дне этого наслаждения всегда оставалось что-то горькое, подобное угрызению совести (*au fond de cette jouissance quelques chose d'amer, semblable à un remords, se cachait toujours.* – *франц.*); поэтому, когда понятие об истине озарило меня, я не противился ни одному из выводов, которые из него вытекали, но принял их все тотчас же без уверток»¹⁴ [Чаадаев 1991а, 421].

Разумеется, «духовный переворот», случившийся с Чаадаевым во Флоренции, был результатом долгой эволюции (см.: [Жукова 2011, 6; Кара-Мурза 2012, 27–44]). В этом контексте несколько по-иному читаются некоторые фрагменты из более ранних и уже нами цитированных писем Чаадаева, например: «Большой охоты пуститься по Италии не имею, но надобно отделаться, чтоб вперед не иметь более никакой похоти» (из письма брату из Милана от 30 декабря 1824 г.) [Чаадаев 1991б, 49]; «Последнее дурное дело (путешествие по Италии. – *А. К.*); точно, дурное, непозволительное дело! Дома ни одной души нет веселой, а я разгуливаю и веселюсь» (из письма И.Д. Якушкину из Милана от 8 января 1825 г.)... [Чаадаев 1991б, 51].

В 1920-х гг. история встречи во Флоренции отставного гусарского ротмистра Чаадаева и протестантского проповедника Кука стала предметом серьезного обсуждения публикатора и переводчика «философических писем» князя Дмитрия Шаховского (внучатого племянника Чаадаева) и его старинного друга Ивана Гревса («русского флорентийца» и автора нескольких книг о Флоренции). В те годы оба, отказавшись покинуть Советскую Россию, по сути, «спасались» ностальгическими разысканиями «ушедшей под воду Атлантиды» – «русской Европы». Шаховской внимательно изучал «европейские следы» Чаадаева; Гревс, в свою

¹⁴ Чаадаев пытался опубликовать шестое и седьмое философические письма в 1832 г. в типографии А. Семена под названием «*Deux lettres sur l'histoire, adressées à une dame*» («Два письма об истории, адресованные даме»), однако публикацию не разрешила духовная цензура (см. об этом: [Чаадаев 1991а, 690–691; Чаадаев 1991б, 526–527, 536–538]).

очередь, писал книгу «Иван Тургенев и Италия» [Гревс 1925]. В 1929 г. Шаховской писал Гревсу из Москвы в Ленинград о том, что именно итальянские встречи Чаадаева были, несомненно, определяющими в формировании историософии Чаадаева [Шаховской, 2004, 184–185].

...А тогда, зимой 1825 г. во Флоренции, наш путешественник также произвел сильное впечатление на англичанина Кука – вероятно, тот впервые в жизни общался с «русским европейцем», к тому же за полтора года объездившим пол-Европы. По-видимому, Кук посоветовал тогда Чаадаеву снова приехать в Англию и углубить свои интуиции относительно возможностей «соединения религиозной и гражданской жизни»¹⁵. Об этом свидетельствует рекомендательное письмо, которое Кук написал тогда к своему лондонскому приятелю, пастору Томасу Мариотту: «Флоренция, Янв. 31, 1825. Милостивый Государь. Позвольте мне рекомендовать вашему знакомству и дружескому вниманию, на время пребывания его в Лондоне, г-на П. Чаадаева, который намерен посетить Англию с целью изучить причины нашего морального благополучия и возможность применить оные к его родине, России (with the intention of examining the causes of our Moral Prosperity, and the possibility of applying them to his native country, Russia. – *англ.*)» [Чаадаев 1991a, 759].

Когда летом 1826 г. Чаадаев возвращался в Россию, следствие по декабристскому делу еще продолжалось. Новый император Николай I старался тогда представить дело так, будто «революционный дух был внесен в Россию горстью людей, заразившихся в чужих краях новыми теориями» [Андреева 2010, 480]; Чаадаев был задержан на пограничном пункте в Брест-Литовске, и найденная в его бумагах записка Кука стала предметом внимательного изучения. Специальная комиссия под руководством некоего «флота капитан-командора Колзакова» (как позже выяснилось, доверенного лица Великого князя Константина, который проявил особое рвение в преследовании «заговорщиков») предложила Чаадаеву «вопросные пункты», в том числе такой: «Кто таков англичанин Кук, и какие именно причины нравственного благоденствия предполагали вы исследовать в Англии?» [Чаадаев 1991a, 576].

¹⁵ М.О. Гершензон удачно формулирует эту идею, ставшую подлинным *credo* Чаадаева: «Всякое общественное дело по существу своему не менее религиозно, нежели жаркая молитва верующего» [Гершензон 2010, 181].

Чаадаев тогда письменно ответил: «Англичанин Кук известный миссионер. Я познакомился с ним во Флоренции при проезде его из Иерусалима во Францию. Так как все его мысли и весь круг действий обращены были к религии, я же, со своей стороны, говорил ему с горестью о недостатке веры в народе русском, особенно в высших классах. По сему случаю он дал мне письмо к приятелю своему в Лондон, с тем чтобы он мог познакомить меня более с нравственным расположением народа в Англии» [Чаадаев 1991а, 576]. «Так как я в Англии после сего не был, – с чистым сердцем прибавил Чаадаев, – то и письмо это осталось у меня, а с Куком и с Мариоттом никакого после того не имел сообщения и даже о них ничего не слыхал» [Чаадаев 1991а, 576] (см. также: [Шаховской 1935, 16–32]).

Вместо заключения

...Короткий разговор Чаадаева с английским пастором Чарльзом Куком в одной из флорентийских галерей 31 января 1825 г. заслуживает того, чтобы попасть в пособия по отечественной культуре. Вспоминаются в этой связи слова Василия Розанова, размышлявшего над известным портретом Чаадаева на фронтисписе первого собрания его сочинений: «“Наконец Россия достигла состояния говорить с европейцами европейским языком: и этот первый говорящий – Я”, – говорят губы Чаадаева, этот маленький, сухой, сжатый рот...» [Розанов 1998, 360].

Продолжение в следующем номере

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Андреева 2010 – *Андреева Т.В.* Тайные общества в России в первой трети XIX в.: Правительственная политика и общественное мнение. – СПб.: Лики России, 2010.

Бутурлин 1897 – Записки графа М.Д. Бутурлина (1817–1824) // Русский Архив. 1897. Т. 1. № 4. С. 577–652.

Гершензон 2010 – *Гершензон М.О.* П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление // *Гершензон М.О.* Избранные труды в 2-х частях. Часть 2 / под ред. Л.Г. Березовой. – М.: РОССПЭН, 2010. С. 180–301.

Глинка 2007 – *Глинка С.Н.* Исторический взгляд на общества европейские и судьбу моего отечества // Николай I. Личность и эпоха: Новые материалы / отв. ред. Цамутали А.Н. – СПб.: Нестор-История, 2007. С. 100–150.

Гревс 1925 – *Гревс И.М.* Тургенев и Италия (культурно-исторический этюд). – Л.: Брокгауз-Ефрон, 1925.

Ермолов 1991 – *Ермолов А.П.* Записки. 1798–1826. – М.: Высшая школа, 1991.

Жукова 2011 – *Жукова О.А.* Духовный опыт и культура разума: религиозно-философская традиция в университетском образовании // Культурологический журнал. 2011. № 1 (3).

Жуковский 1869 – Собрание сочинений В. Жуковского. Т. 6 / 6-е изд. – СПб.: Тип. Императорской АН, 1869.

Кара-Мурза 2012 – *Кара-Мурза А.А.* Как идеи превращаются в идеологии: российский контекст // Философский журнал. 2012 № 2 (9). С. 27–44.

Кара-Мурза 2013 – *Кара-Мурза А.А.* Знаменитые русские в Генуе. – М.: Альтекс, 2013.

Кара-Мурза 2016а – *Кара-Мурза А.А.* Демидовы // *Кара-Мурза А.А.* Знаменитые русские о Флоренции. – М.: Изд.-во О. Морозовой, 2016. С. 81–101.

Кара-Мурза 2016б – *Кара-Мурза А.А.* Знаменитые русские о Флоренции. – М.: Изд.-во О. Морозовой, 2016.

Кара-Мурза 2016в – *Кара-Мурза А.А.* Петр Яковлевич Чаадаев // *Кара-Мурза А.А.* Знаменитые русские о Флоренции. – М.: Изд.-во О. Морозовой, 2016. С. 117–125.

Кара-Мурза 2016г – *Кара-Мурза А.А.* Философские дилеммы «Писем русского путешественника» Н.М. Карамзина // Философские науки. 2016. № 11. С. 55–68.

Кара-Мурза 2016д – *Кара-Мурза А.А.* Швейцарские странствия Николая Карамзина. 1789–1790. – М.: Аквилон, 2016.

Лонгинов 2008 – *Лонгинов М.Н.* Воспоминание о Чаадаеве // Петр Яковлевич Чаадаев. Философское и публицистическое наследие / под ред. Б.Н. Тарасова. – М.: Русский мир, 2008. С. 316–340.

Розанов 1998 – *Розанов В.* Чаадаев и князь Одоевский // П.Я. Чаадаев: Pro et Contra / под ред. А.А. Ермичева, А.А. Златопольской. – СПб.: РХГИ, 1998. С. 360–369.

Свербеев 2014 – *Свербеев Д.Н.* Мои записки / под ред. М.В. Батшева, Б.П. Краевского, Т.В. Медведевой. – М.: Наука, 2014.

Тарасов 2017 – *Тарасов Б.Н.* Чаадаев. Жизнь. Личность. Творчество // *Тарасов Б.Н.* Избранные труды в 4 т. Т. 1. – СПб.: Алетейя, 2017. С. 109–513.

Тургенев 1913 – Дневники Николая Ивановича Тургенева за 1811–1816 гг. / под ред. Е.И. Тарасова. – СПб.: типография Императорской АН, 1913.

Тургенев 1936 – Декабрист Н.И. Тургенев. Письма к брату С.И. Тургеневу. – М.–Л.: Изд.-во АН СССР, 1936.

Тургенев 2017 – Дневники и письма Николая Ивановича Тургенева. Т. IV: Путешествие в Западную Европу. 1824–1825 / под ред. М.Ю. Кореньевой. – СПб.: Нестор-История, 2017.

Чаадаев 1991a – *Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма в 2-х т. / под ред. З.А. Каменского. Т. I. – М.: Наука, 1991.

Чаадаев 1991b – *Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма в 2-х т. / под ред. З.А. Каменского. Т. II. – М.: Наука, 1991.

Шаховской 1935 – *Шаховской Д.И.* П.Я. Чаадаев на пути в Россию в 1826 году // Литературное наследство. 1935. Т. 19–21. С. 16–32.

Шаховской 2004 – *Шаховской Д.И.* Письма к И.М. Гревсу // Философский век. Альманах № 26. История идей в России: исследования и материалы. – СПб.: Санкт-Петербургский центр истории идей, 2004. С. 146–254.

Kara-Murza 2017 – *Kara-Murza A.A.* Traveler or Fugitive? A New Reading of Nikolai Karamzin's Letters of a Russian Traveler // *Russian Studies in Philosophy*. 2017. Vol. 55. No. 6. P. 410–421.

REFERENCES

Andreeva T.V. (2010) *Secret Societies in Russia in the First Third of the 19th Century: Government Policy and Public Opinion*. Saint Petersburg: Liki Rossii (in Russian).

Buturlin (1897) Notes of Count M.D. Buturlin (1817–1824). *Russkiy arkhiv*. Vol. 1, no 4, pp. 577–652 (in Russian).

Chaadaev P.Y. (1991) *Complete Works and Selected Letters in 2 Vols.* (Z.A. Kamensky, Ed.). Moscow: Nauka (in Russian).

Ermolov A.P. (1991) *Notes of A.P. Ermolov. 1798–1826*. Moscow: Vysshaya shkola (in Russian).

Gershenson M.O. (2010) P.Y. Chaadaev. Life and Thinking. In: Gershenson M.O. *Selected Works in 2 Parts* (part 2, pp. 180–301). Moscow: ROSSPEN (in Russian).

Glinka S.N. (2007) Historical Perspective on the European Society and the Fate of My Fatherland. In: Tsamutali A.N. (Ed.) *Nicholas I. The Personality and Era: New Materials* (pp. 100–150). Saint Petersburg: Nestor-Istoriya (in Russian).

Grevs I.M. (1925) *Turgenev and Italy (Cultural and Historical Study)*. Leningrad: Brockhaus-Efron (in Russian).

Kara-Murza A.A. (2012) How Ideas Turn into Ideologies: Russian Context. *The Philosophy Journal*. 2012. No. 2, pp. 27–44 (in Russian).

Kara-Murza A.A. (2013) *Famous Russians in Genoa*. Moscow: Altex (in Russian).

Kara-Murza A.A. (2016a) Demidovs. In: Kara-Murza A.A. *Famous Russians about Florence* (pp. 81–101). Moscow: Olga Morozova Publishing (in Russian).

Kara-Murza A.A. (2016b) *Famous Russians about Florence*. Moscow: Olga Morozova Publishing (in Russian).

Kara-Murza A.A. (2016c) Pyotr Yakovlevich Chaadaev. In: Kara-Murza A.A. *Famous Russians about Florence* (pp. 117–125). Moscow: Olga Morozova Publishing (in Russian).

Kara-Murza A.A. (2016d) The Philosophical Dilemmas of “Letters of a Russian Traveler” of N.M. Karamzin. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2016. No. 11, pp. 55–68 (in Russian).

Kara-Murza A.A. (2016e) *Swiss Travels of Nikolai Karamzin. 1789–1790*. Moscow: Aquilon (in Russian).

Kara-Murza A.A. (2017) Traveler or Fugitive? A New Reading of Nikolai Karamzin’s Letters of a Russian Traveler. *Russian Studies in Philosophy*. 2017. Vol. 55. № 6. P. 410–421.

Longinov M.N. (2008) Recollection of Chaadaev. In: Tarasov B.N. (Ed.) *Pyotr Yakovlevich Chaadaev. Philosophical and Non-Fiction Heritage* (pp. 316–340). Moscow: Russkiy mir (in Russian).

Rozanov V. (1998) Chaadaev and Prince Odoyevsky. In: Ermichev A.A. & Zlatopolskaya A.A. (Eds.) *P.Y. Chaadaev: Pro et Contra* (pp. 360–369). Saint Petersburg: RKhGI (in Russian).

Shakhovskoy D.I. (1935) P.Y. Chaadaev on the Way to Russia in 1826. *Literaturnoye nasledstvo*. Vol. 19–21, pp. 16–32 (in Russian).

Shakhovskoy D.I. (2004) Letters to I.M. Grevs. In: Artemyeva T.V. & Mikesheva M.I. (Eds.) *Philosophical Century. Almanach No. 26. History of Ideas in Russia: Research and Materials* (pp. 146–254). Saint Petersburg: Saint Petersburg Center for the History of Ideas (in Russian).

Sverbeev D.N. (2014) *My Notes* (M.V. Batshev, B.P. Krajewski, & T.V. Medvedev, Eds.). Moscow: Nauka (in Russian).

Tarasov (2017) Tarasov B.N. Chaadaev. Life. Personality. Creativity. In: Tarasov B.N. *Selected Works in 4 Vols.* (Vol. 1, pp. 109–513). Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Turgenev N.I. (1913) *Diaries of Nikolay Ivanovich Turgenev. 1811–1816* (E.I. Tarasov, Ed.). Saint Petersburg: Imperial Academy of Sciences Press (in Russian).

Turgenev N.I. (1936) *Decembrist N.I. Turgenev. Letter to Brother S.I. Turgenev*. Moscow: USSR Academy of Sciences Press (in Russian).

Turgenev N.I. (2017) *Diaries and Letters of Nikolai Ivanovich Turgenev. Vol. 4: Journey to Western Europe. 1824–1825* (M.Y. Korenev, Ed.). Saint Petersburg: Nestor-Istoriya (in Russian).

Zhukova O.A. (2011) Spiritual Experience and Culture of Mind: Religious and Philosophical Tradition in University Education. *Kul’turologicheskiy zhurnal*. 2011. No. 1 (in Russian).

Zhukovsky V.A. (1869) *Collected Works of V. Zhukovsky* (Vol. 6). Saint Petersburg: Imperial Academy of Sciences Press (in Russian).



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Новые философские проекты



DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-139-159

Энциклопедическая статья

Encyclopedia article

Власть*

А.Ф. Филиппов

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

Аннотация

В статье проводится философско-социологический анализ понятия власти. Точкой отсчета выступает интуитивно достоверное определение, в соответствии с которым власть представляет собой асимметричное стабильное социальное отношение. Характеристика власти как отношения исключает ее субстанциальное определение как качества, способности или силы, которое оказывается неплотворным в теоретической перспективе, поскольку власть предполагает прежде всего не силу, но соотношение сил. Отношение двух агентов не исчерпывает явления, поскольку за одним из участников, как правило, стоят превосходящие ресурсы, что указывает на стабильную асимметрию, присущую власти. Эта асимметрия не абсолютна: для сохранения власти как социального отношения требуется, чтобы у подчиняющейся стороны имелась сравнительная свобода в выборе действий. Тем самым устанавливается временной горизонт власти: асимметрия сил в борьбе за власть переходит в асимметрию на фоне завершившейся борьбы, которая при ее сохранении и закреплении образует третью асимметрию – стабильную власть. Пространственный горизонт власти образуется не телами агентов, но действиями, ожидаемыми в рамках отношения, которые предполагают мотивы. По мере роста социальной дифференциации и усложнения коммуникативной цепочки осознание мотивов сторон становится затруднительным. Власть может рассматриваться в нескольких перспективах: как необходимая

* Статья подготовлена в рамках проекта Электронной философской энциклопедии (ЭФЭ). Подробнее об ЭФЭ читайте на обложке журнала.

составляющая социальной жизни или как замаскированное принуждение; как универсальное или как специфическое отношение; как глубоко индивидуальное отношение или как характеристика отношений различных общностей; как эффект, достигаемый вопреки сопротивлению, или как возможность достижения эффекта, усиливаемая солидарностью. В завершении статьи приводится краткий обзор ряда современных определений власти из социологической мысли (от классического определения Макса Вебера до постпарсонских понятий власти Р. Даля, М. Манна, Н. Лумана и С. Льюкса) и политической философии (Х. Арендт).

Ключевые слова: власть, асимметрия сил, повиновение, насилие, приказ, мотивация власти, социальное отношение, символическое опосредование, Вебер, Парсонс, Даль, Манн, Луман, Льюкс, Арендт.

Филиппов Александр Фридрихович – доктор социологических наук, профессор, руководитель Центра фундаментальной социологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

afilippov@hse.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6544-9608>

Для цитирования: Филиппов А.Ф. Власть // Философские науки. 2019. Т. 62. № 10. С. 139–159. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-139-159

Power

A.F. Filippov

*National Research University Higher School of Economics,
Moscow, Russia*

Abstract

The article offers a philosophical and sociological analysis of the concept of power. The author starts from an intuitively reliable definition, according to which power is an asymmetric and stable social relation. Characterization of power as a relation dismisses its substantial definition as a quality, ability or force. The substantial definition turns out to be ineffective in the theoretical perspective because power implies correlation of forces and not simply force. The relation between two agents does not fully describes the power relation since one of the parties is usually backed by superior resources. This fact indicates a stable asymmetry inherent in power. However, this asymmetry is not absolute in its nature: power as a social relation persists only if subordinate party has a relative freedom of action. Thus, the time horizon of power is established: the asymmetry of forces during a power

struggle turns into asymmetry during the end of this struggle, which forms, in case of preservation and consolidation of second asymmetry, a third asymmetry that is stable power. The spatial horizon of power is formed not by the bodies of agents but by actions, which are expected within the framework of the relationship. These actions in their turn presuppose motivations. As the social differentiation grows and the communication network becomes more complicated, it would be difficult to understand the motivations of the parties. We might treat the concept of power in many alternative ways: either as a necessary component of social life or as disguised coercion; either as a universal or a specific relation; either as a purely individual relation or as a feature of the relations of different communities; either as an effect achieved in spite of resistance or as an opportunity to achieve an effect enhanced by solidarity. The article concludes with a brief overview of contemporary definitions of power, provided by social theory (M. Weber's classical definition, post-Parsonian concepts of power by R. Dahl, M. Mann, N. Luhmann and S. Lukes) and political philosophy (H. Arendt).

Key words: power, asymmetry of forces, obedience, violence, command, motivation of power, social relation, symbolic mediation, Weber, Parsons, Dahl, Mann, Luhmann, Lukes, Arendt.

Alexander F. Filippov – D.Sc. in Sociology, Full Professor, Head of the Center of Fundamental Social Science, National Research University Higher School of Economics.

afilippov@hse.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6544-9608>

For citation: Filippov A.F. (2019) Power. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 10, pp. 139–159.
DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-10-139-159

Интуитивно достоверное определение власти

Власть – асимметричное стабильное социальное отношение, наблюдаемое как перепад возможностей и шансов эффективных преднамеренных действий его участников.

В социологически точном смысле слова отношение власти всегда устанавливается только между людьми, одни из которых властвуют, другие повинуются. Без повиновения нет власти. Божественная власть, власть природы над людьми и людей над природой, в том числе над живыми существами, не обладающими человеческими разумом и волей, магическая власть над духами и силами – все это в перспективе социальной науки суть метафоры социальной, политической и вообще любой межчеловеческой власти, перенос социальной власти на отношения человеческого

с нечеловеческим. Понятие о божественной природе власти с этой точки зрения – исключительно человеческое понятие. И наоборот: в перспективе теологической и/или метафизической человеческая власть есть лишь продолжение, частный случай, модификация или вырождение изначальной причиняющей способности, могущества, силы. Во многих европейских языках «власть» и «мощь» примерно одно и то же. Таковы латинский термин «potestas» и производные от него во французском, английском, испанском, итальянском языках. Таково же и немецкое «Macht», происходящее от «mögen». В некоторых случаях понимание власти как мощи и могущества, как возможности добиться чего-либо до сих пор играет важную роль.

Однако этимология не лучший способ обоснования теории, ей тем более нельзя придавать решающего значения в деле демаркации социологически пригодных и философских понятий. В лучшем случае она может свидетельствовать об эволюции термина и о связях между словами, которые с течением времени перестали быть очевидными. Этимологию приходится иметь в виду при переводах и вообще при пользовании источниками. То, что на русском может быть в наши дни названо «силой» и «державой», будет на других языках называться тем же словом, что и более узко понимаемая нами власть. Ниже мы ограничиваемся социологическим и социологически релевантным пониманием власти. Моменты перехода социологического в метафизическое и теологическое должны быть обозначены, но здесь уже для дальнейшего развития потребуются рассуждения совсем иного рода.

Исследователи власти часто начинают с интуитивно достоверного. В каждую эпоху имеют хождение специфические для нее основные понятия. Однако их изменения не эволюция, здесь нет внутренней логики развития. Позднейшие модификации понятия не являются ни более адекватными, чем более ранние, ни искажениями некоторого первичного понятия, лучшего, чем позднейшие, и нет такой позиции привилегированного наблюдателя, находясь на которой можно быть безоговорочно уверенным в большей или меньшей адекватности своих понятий. Это разнообразие представляет сложность для исследователя. Поскольку история понятий не содержит указаний на тот путь, каким должен идти теоретик, нам остается в начале рассуждений попытаться «ухватить центральный интуитивно понимаемый смысл слова» [Dahl 1957, 202]. При этом сама интуиция всякий раз социально-исторически обусловлена: очевидное для одной эпохи не очевидно для других.

Мы начинаем с того, что должно быть достоверно для носителей одного с нами языка, но не можем рассчитывать на то, что эти интуиции разделяются всеми, а тем более – разделялись прежде или будут разделяться впредь и повсюду. Как любое фундаментальное понятие «власть» определяется, исходя из совместно разделяемого опыта. Но понимание власти является также полемическим, объединяя одних и разделяя других людей. Оно создает напряжение в области теории, находясь на границе между размышлением и повседневным опытом. Теоретически очищенное понятие власти операционально пригодно, с ним можно работать, однако его полемическая природа не исчезает даже в самых абстрактных построениях.

Рассмотрим составляющие представленного выше интуитивно достоверного определения власти, обратившись к каждому из входящих в него терминов по отдельности.

Отношение. Власть предполагает несколько участников, по меньшей мере двух: властвующего и подвластного. Она есть отношение между ними, а не свойство, не качество одного из них. Власть не есть *способность*. Отождествление власти и силы (готовности к эффективному насилию) ничего не дает в теоретической перспективе. Важно соотношение сил участников.

Власть не субстанциальна, она не существует как вещь и не передается как вещь. Проще всего наблюдать власть в отношениях двоих людей, но власть одного человека над другим может предполагать, что за одним из них стоят превосходящие ресурсы, прямо не задействованные в отношении, но имплицитированные в нем. Мы не видим этих ресурсов, но знаем, что без них власти бы не было. Диадическое отношение – простейший способ представления, наблюдения и описания власти, но не ее существования. Сама возможность того, что один, не пользующийся ничьей поддержкой и не имеющий невидимых ресурсов участник постоянно властвует над другим, – сравнительно менее вероятная, менее стабильная конструкция, чем более сложные отношения, в которые вовлечены разнообразные ресурсы. Любая власть означает стабильную асимметрию.

Асимметрия – перепад возможностей действия и шансов добиться своего. На стороне властвующих возможности и шансы в рамках *данного* отношения превышают возможности и шансы подвластных. У подвластных всегда есть возможности и шансы, но их сравнительно меньше, в особенности если они пытаются действовать вопреки властвующим. Власть властвующих тем больше, чем больше у них перевес возможностей и шансов. Од-

нако этот перевес не бывает абсолютным. Если подчиняющийся вообще лишен возможности действовать, власть властвующего сводится к страданию подвластного, становящегося объектом властного действия; в остальном власть оборачивается безвластием, поскольку пассивный объект бездеятелен. Поэтому даже власть, предполагающая беспрекословное повиновение, в принципе не исключает не только минимальные шансы на сопротивление подвластных, но и допустимую в рамках данного отношения относительную свободу выбора действий со стороны подвластных, необходимую для выполнения приказа. Распоряжение человеком как инструментом достижимо, но является не высшим выражением власти, а ее уничтожением как социального отношения. Дальнейшее уточнение понятия власти в этом аспекте потребует также и уточнения понятия действия.

Стабильный характер отношения означает, что асимметрия сохраняется в предвидимом будущем. Временной горизонт стабильности власти важен для повиновения приказам. Приказ отдается в расчете на то, что повиновение сохраняется. Подвластный повинует, исходя из того, что асимметрия в распоряжении ресурсами сохранится, т.е. на его стороне будет и впредь меньше возможностей действовать по своему усмотрению, а на стороне повелевающего – больше возможностей его принудить.

Стабильность относительна, она может быть поколеблена, может прекратиться. Власть может передаваться, переходить из рук в руки: это не передача вещи, но замещение *другими людьми* сохраняющихся позиций в той же конфигурации и при том же перепаде возможностей. Лишь для участников это выглядит как изменение самого отношения, изменение самого характера власти. Генезис власти, т.е. установление данной асимметрии ресурсов и шансов между участниками, является результатом борьбы; именно поэтому властное отношение может снова перейти в открытый конфликт, перепад возможностей и шансов может уменьшиться, но прямое сопротивление властвующему по умолчанию не находится в горизонте актуальных ожиданий участников отношения с обеих сторон.

Представим себе ситуацию до установления власти как ситуацию борьбы. Перевес сил, приводящий к победе властвующего, – это первоначальная асимметрия; достигнутая стабильность – ее предварительная фиксация, представляющая собой победу и поражение, неоспариваемые в горизонте актуальных ожиданий. Асимметрия сил в борьбе переходит в асимметрию сил на фоне прекратившейся войны, но такая

стабильность означает констелляцию, которая может оказаться недолгой. Сохранение констелляции, установление прочного порядка и есть асимметрия, достигнутая третий раз, стабильная власть.

Стабильная власть делает излишним издание значительной части приказов. Перепад шансов образует словно бы русло для потока действий, которые имеют сами по себе цельность и завершенность, как правило, не зависящую от распоряжения, нарушающего каузальные связи, т.е. от создающего новую каузальность приказа. Но само устройство привычной связи действий, само русло для их потока сформировано властью. Свободные (в отсутствие приказа) действия означают исполнение основного приказа, введшего их в это русло. Именно как свободные они суть действия подвластных, как тех, кто не отдает себе отчета в своем подчиненном положении, так и тех, кто видит существо дела. В устойчивых организациях, системах, больших сетях не видна изначальная характеристика всего устройства, не очевидно, что оно создано приказами ради поддержания и сохранения перепада шансов (см. также ниже).

Подвластные находятся в пределах досягаемости для властвующего. Это *пространственный* аспект власти. В буквальном смысле власть означает возможность добраться до тела подвластного, ограничить свободу движений, причинить боль, умертвить. Тело занимает место в пространстве, и эта физическая достижимость тела всегда имеется в виду в делах власти, даже если речь идет о власти символической. Угрожающий телу внушает ужас как источник боли и причина смерти. В простой форме власти согласие подвластного подчиняться – оборотная сторона нежелания вреда для своего тела и страха смерти. Пренебрежение к телу делает более важными символические аспекты власти: обещание спасения (гибели) в смысле религиозном и обещание славы или бесславия как мирских эквивалентов спасения или гибели могут пересилить страх боли и смерти. Власть означает также способность изменить возможности действия для подвластного, не прикасаясь к нему и не прибегая к угрозам. Вопрос о шансах эффективного действия сложнее, чем вопрос о достижимости тела. Пространство власти – это не пространство одних только тел, но и пространство ожидаемых действий.

Возможности и шансы действия не определяются только отношениями власти, хотя власть сама означает бóльшие возможности властвующих сравнительно с возможностями

подвластных. Например, контроль над источниками воды и пищи, контроль над местностями, имеющими стратегическое значение, владение оружием и т.п., наконец, контроль над институтами славы или доступом к спасению сами по себе не являются властью. Мало иметь важные ресурсы, надо, чтобы другие нуждались в тех же ресурсах, но не имели к ним доступа и вынуждены были повиноваться приказам в обмен на доступ к ресурсам. Богатые ресурсами позиции позволяют обеспечить асимметрию в отношениях, перепад возможностей и шансов. В любой иерархической структуре занятие высшей позиции означает возможность отдавать приказы нижестоящим, однако поведение нижестоящих обусловлено приказами начальников лишь настолько, насколько универсальной и объемлющей социальные отношения является данная структура. При низкой социальной дифференциации исключительность статуса ведет к исключительности асимметричного отношения. Например, статус господина и раба исключает переопределение их ролей в зависимости от ситуации: господин всегда приказывает, раб только подчиняется; господин обладает всей полнотой добродетелей, соединяя в себе храбрость, мощь и мудрость, а раб – в предельном случае он вообще не подводится под понятие человека – годится лишь для простой и тяжелой работы.

С ростом дифференциации, с усложнением продолжительно стабильных ситуаций обнаруживается ограниченность ресурсов власти, прежде всего в вопросах компетентности и умений. Властвующий не может приказать что угодно, скажем, то, что явным образом противоречит известной ему природе вещей (он не только не может приказать камню подпрыгнуть, но и потребовать от раба заставить камень прыгать). Однако при этом куда важнее, что властвующий перестает знать в точности, что именно *во всех случаях* согласно с природой вещей и способностями подвластных, а что – нет. Он не располагает тотальной и универсальной компетентностью. Ему нужна компетентная поддержка и совет. Политическая власть, которая предполагает исполнение действий по приказу, основана не только на превосходстве в силе, но и на том, что вышестоящие – это носители особых умений и компетентности, необходимой для блага всех участников. Кормчий заботится о безопасном движении корабля к цели, врач – о здоровье больного, пастух – о благополучии стада. В этот же ряд попадает и политик, говорит Платон, но только по-

литическое стоит выше всех, организуя прочие искусства на благо политического единства¹.

Однако понимание знаний и умений как в целом единого комплекса, нуждающегося лишь в организующей властной воле, становится с течением времени все менее пригодным для объяснения многообразных отношений власти. Компетентность приказывающего предполагает принадлежность человеческих действий и целей такому порядку мира, которому не может противостоять своеволие. Власть над людьми и власть над вещами переходят одна в другую: так, опытный мореход умеет направить судно, *поэтому* он отдает приказы команде, но одно только подчинение людей, равно как одни только знания и опыт, не позволят привести корабль к берегу. Это подчинение на основе признания компетентности, осведомленности властвующего в объективных порядках мира затрудняет опознание власти, которая становится лишь одним из звеньев большой каузальной цепочки. По сути дела, собственно власть появляется здесь лишь вместе с возможностью волевого выбора по обеим сторонам отношения: и властвующего, и подвластных. Напротив, власть, которая понимается как победа одной воли над другой или другими, в принципе готова развернуться в борьбу над самой природой, объявить ничтожной любую объективность и естественную каузальность².

Мотивация повеления и повиновения

Исполнение власти и повиновение власти предполагают *мотив*, более или менее осознанный. Мотив властвования в категориях

¹ «То искусство, которое действительно является царским, не должно само действовать, но должно управлять теми искусствами, которые предназначены для действия; ему ведомо начало и развитие важнейших дел в государстве, благоприятное и неблагоприятное для них время, и все прочие искусства должны исполнять его повеления» [Платон 1994, 62].

² Фридрих Ницше отвергает понятие причинности как совершенно непригодное, поскольку за ним скрывается понятие намерения, т.е. вера в то, что есть отдельно вещь и отдельно – ее действие на другие вещи, подобно тому как есть неизменное «Я» и отдельно – его намерения и действия. «Вера в причинность восходит к вере в то, что тот, кто действует, – это я, восходит к отделению „души“ от ее деятельности. Вот оно, древнейшее суеверие!» [Ницше 2005, 18]. Воля к власти есть главная характеристика жизни или сущего как такового. В этой трактовке его понятие власти невозможно прямо переносить в политическую философию и социальные науки, тогда как понимание жизни в виде противоборства воль нашло широкий отклик в том числе и в социологии.

действия может быть описан как желание совершить действие, в цели и условия которого входит (широко понимаемое) действие другого человека. Таким образом, власть как отношение предполагает желание (вожделение) власти, а не просто эффективное целедостижение, в рамках которого использование другого, насилие над другим мыслится как возможное, но не обязательное. В предельном выражении желание власти не простирается дальше принуждения как такового, без учета того, ради чего совершается это принуждение. Тем благом, ради которого приобретается, удерживается, приумножается власть, является она сама, а не то, что достижимо при ее посредстве. Мотив подчинения, в свою очередь, лишь в предельном случае равен желанию избежать худшего: страдания или смерти. В большинстве случаев это желание сопутствует другим желаниям. Подчиняющийся имеет свои цели и достигает их, учитывая исполняемую над ним власть как одно из ограничений для своих действий. Сам характер целей и средств для их достижения определяются перепадом его ресурсов по отношению к властвующему. Желание производится в зависимости от возможностей действия и перспектив достижения. Память о шансах, которые были в прошлом и расчеты на успех в будущем конфликте, – источник перебоев в повиновении, нестабильности власти.

Персональное вменение повеления и повиновения – самый чистый тип отношений власти. Лишь тогда, когда властвующий может быть идентифицирован как индивид или группа индивидов, а отношение в той или иной форме может быть выражено в форме приказа, мы можем говорить о мотивах властвующих и подвластных. Фактически каузальная цепочка продолжается в обе стороны: властвующий может быть проводником высшей воли, отдавать приказ на основании приказа. Подчиняющийся может быть властвующим низшего ранга. Продолжение цепочки приказаний «наверх», к властвующим все более высокого ранга, позволяет ставить вопрос о высшей власти и о том, является ли она человеческой или надчеловеческой. Продолжение цепочки власти вниз, к подчиняющимся, позволяет обнаружить пределы волевого исполнения, различить обладающего собственной волей и не обладающего ею инструмента. Как в отношении высшей власти, так и в отношении низшего исполнения границы человеческого и нечеловеческого подвижны и зависят от исторической эпохи. Властитель как носитель особых качеств, связанный с высшими силами, подчиняющийся им и в зависимости от обстоятельств

способный поставить их себе на службу, уже не представляется своевольным. Природа его приказа лежит вне его самого и даже вне воли как таковой. Он может считаться проводником не просто божественных велений, но высшего, даже богам неподвластного закона. Он – звено в цепи неумолимо свершающихся событий, пусть даже одно из высших звеньев. Низший исполнитель, безвластный и безвольный, перестает считаться человеком, поскольку становится последним звеном в этой цепи. Высшее и низшее смыкаются, как начало и завершение, в совершенной объективности, не нуждающейся, строго говоря, ни в чем собственно человеческом. Вопрос о власти может быть здесь поставлен на языке социальной науки и политической философии лишь при выборе стратегии внешнего, не перенимающего точку зрения участников, наблюдателя, т.е. лишь при радикальном переописании в качестве вполне человеческого того, что самим участниками не считается человеческим. Надо найти место решения и точку вменения. Это известные сложности при исследовании архаических культур и пограничных по отношению к социальной науке философских и религиозных вопросов.

Успешное повеление в виде личного приказа свидетельствует о власти, но не о том, что ее обретение непременно связано с личным усилием. Власть как отношение может быть обеспечена социальным статусом, но для превращения статусной позиции в актуальную, исполняемую личную власть требуются дополнительные условия. «Господствующая группа», «господствующий класс», «властвующая элита» – что бы ни означали эти термины в разных теориях, речь никогда не идет о возможности каждого вышестоящего повелевать любым нижестоящим во всех ситуациях. Между позицией, которую требуется занять для успешной отдачи приказа, содержанием и формой возможных приказов, набором лиц, которым приказы могут быть отданы, и ситуаций, в которых приказы возможны, существуют сложные, меняющиеся от эпохи к эпохе связи – функциональные, организационные и социальные. Король может потребовать денег у министра финансов, но не берет на себя его функции в повседневном управлении. Врач, исполняя свою функцию, обычно не отдает приказы военному, если только не наделен специальными полномочиями. В организации есть иерархия контроля и подчинения, однако ее начальник не только не имеет власти в других организациях, но и не вмешивается во множество обстоятельств выполнения приказа в своей собственной. Можно приказать рабочему изготовить деталь, но отдельные трудовые операции лежат в области мастерства, а не

повиновения. Можно приказать шоферу ехать вопреки правилам движения, но это может обернуться катастрофой. Машины образуют особый мир орудий со своей собственной объективностью, лишенной воли к сопротивлению и солидарности с приказывающим. Приказ, вопреки своему изначальному смыслу, теперь уже преодолевает сопротивление не столько определенной чужой воли, сколько объективного, сложного и непостижимого положения дел. В свою очередь, в положении дел объективируются многочисленные результаты отдельных действий, целенаправленных, но не ориентированных непосредственно на действия приказывающего. Объективная реальность социального наряду с объективной реальностью техники, отчасти пересекаясь с ней, обладает собственной природой. Ее непрозрачность и неподатливость, необходимость познавать ее и управлять ею, а не править лишь с течением времени обнаруживаются в социальной жизни.

Чем более обозримы последствия каждого решения, каждого приказа, тем более недвусмысленным является понятие власти. По мере роста социальной дифференциации оно сохраняется либо в узких сегментах общества, где имеется иерархия, предполагающая приказ и дисциплину, либо там, где семейные и дружеские связи, принадлежность к клубам, землячества, товариществам позволяет в функционально и организационно плохо определенных ситуациях навязывать свою волю тем, кто не имеет таких ресурсов. Функциональные и организационные связи, внятные и консистентные социальные статусы создают каналы распределения приказов, которые не должны (хотя часто этого не удается избежать) интерферировать, создавать неопределенность для подчиняющихся. Области размытых правил коммуникации открывают возможности более архаической организации социальных событий, прямого столкновения и борьбы за ресурсы.

В более современных феноменах власти (не столько «еще не», сколько «уже не» персональной) не просто обнаруживается продолжение старого превосходства компетентных над некомпетентными. Здесь радикально минимизируется момент целеполагания и решения. Власть, циркулирующая внутри сложных современных структур, в организациях и сетях, может быть описана как функциональная связь событий, наступление которых значительно меньше чем прежде зависит от персональных мотивов и ресурсов. Само устройство тех областей социальной жизни, в которых сосредоточены специализированные, ориентированные на выполнение социальных функций действия и коммуникации (эти области часто и неточно называют социальными системами),

предполагает заменимость каждого из участников отношения и удлинение цепочек релевантных событий (например, событий приказа и подчинения) за горизонт индивидуальной перцепции и осмысления, а значит, – ответственности, планирования и целеполагания.

Совершая положенные действия, зная, что за правилами стоит власть издавать инструкции и приказы, а за ней – власть еще более высокая, участник социальных коммуникаций не испытывает потребности проследить всю цепочку до самого истока, в том числе и потому, что единого истока регуляций не существует. На своем месте он лично чаще всего заменим, его функции может выполнить другой; приказы не требуются, если течение дел не выходит за пределы инструкции или приказ является лишь рутинной, включенной в порядок выполнения инструкций процедурой; инструкции в малой мере зависят от личного мотива тех, кто их издает и/или следит за их выполнением. Социальные силы и политические интересы, стоящие за ними, не видны в повседневной жизни. Самоочевидность, «естественность» происходящего глубоко встроена в мотивацию, так что даже опознание своего положения как подчиненного, а своих действий – как повиновения власти оказывается затруднено и часто почти невозможно.

Современные концепции власти

Вопрос о власти, таким образом, может рассматриваться в нескольких альтернативных перспективах.

Первая альтернатива: позитивное или критическое рассмотрение. В *позитивном* смысле власть рассматривается как необходимая составляющая социальной жизни, а ее эволюция – как обезличивание социального, выведение формул приказа в область остаточного, экстраординарного. С ростом социальной дифференциации все больше становится таких областей социальной жизни, где власть приказа либо предполагается возможной лишь как граничное условие того, что само по себе функционирует без приказов, но иногда нуждается во властном вмешательстве (будь то поиск истины в науке или правовое урегулирование споров, экономические трансакции или спортивные состязания).

В *критической* перспективе власть рассматривается как замаскированное принуждение, которое с обеих сторон отношения представляется естественным течением дел, предполагающим разделение функций и компетенций, добровольное согласие, сотрудничество и т.п. Если подлинно человеческим считается лишь действие вне принуждения, то добровольность повинове-

ния, отсутствие сопротивления считаются симптомами худшего подавления свободной воли. Самое сложное для критического подхода состоит не в том, чтобы усмотреть отношения власти там, где их раньше не видели. Напротив, поиск порабощения в прежде представлявшихся естественными связях открывает все новые и новые области действия власти. Сложность же состоит в том, чтобы установить, «что люди делали бы в противном случае» [Льюкс 2010, 78], т.е. если бы не были подвластными. Иными словами, здесь эмпирически наблюдаемому положению дел должно противопоставляться некоторое выдуманное, сконструированное, причем это последнее считается более подлинным и как таковое берется в качестве масштаба для оценки реальных отношений.

Вторая альтернатива такова: либо власть рассматривается как универсальное социальное отношение, присутствующее в разных формах во всех областях социальной жизни, либо она считается специфическим средством, производимым и применимым в современном обществе специализированными институтами или системами, прежде всего, государственными. В первом случае власть лишается своей *differentia specifica*, но отдельная теория власти уже не требуется, поскольку самое социальное оказывается всецело пронизано властью. При этом специальная фокусировка исследовательской оптики все же нужна. Во втором случае проблемой становится соотношение политической и неполитической, государственной и негосударственной власти. Если власть государства имеет безусловный приоритет, это не значит, что она всегда была такой и что нет других видов власти, конкурирующей с государственной. Вмешательство политической власти в области неполитического, а также превращение неполитической власти в политическую становятся особой темой.

Третья альтернатива: власть понимается как сугубо индивидуальное отношение или, напротив, как характеристика отношений групп, классов или иных общностей. В первом случае, поскольку приказ и подчинение всегда являются *чьими-либо*, индивидуальное вменение власти означает также приписывание намерения, нашедшего выражение в приказе, и ответственности за последствия выполнения приказа другими людьми. На этом держится криминализация политических отношений: при смене политического режима мало признать преступным предшествующий строй, можно еще рассмотреть персонально, кто какие приказы отдавал и каким подчинялся. Во втором случае власть рассматривается как совокупный ресурс больших социальных групп. Они являются властными, потому что принадлежность

к ним создает наиболее благоприятные шансы для издания эффективного приказа, а также потому, что целеполагание приказывающего так или иначе увязано с сохранением шансов группы доминировать в отношениях власти. Отдельным вопросом становится здесь властное бездействие, отсутствие необходимых решений³, поскольку ни на стороне властвующих, ни на стороне подвластных нет мотива для видимых властных действий, лишь специфическая оптика наблюдений позволяет увидеть здесь то же отношение, что и при отдавании приказа.

Четвертая альтернатива: либо власть рассматривается как эффект, достигнутый *прежде всего* вопреки сопротивлению, либо же выступает в первую очередь как возможность достижения эффекта, усиленная солидарным действием многих. В этом последнем случае власть считается способностью соединиться, действовать совместно⁴, что в свою очередь ведет к отказу от понятия власти по модели команды, приказа. Вместе с тем при коллективном действии многих приходится отказываться от понятия целеполагания, потому что применительно к «концерту воль» вряд ли можно говорить о цели в точном смысле слова.

Таким образом, всякий спор о понятии власти всегда является также и спором о словах: достаточно ли одного слова, чтобы описать все важные и родственные феномены? Не приведет ли точное определение к чрезмерному сужению понятия власти? Не окажется ли чрезмерная дифференциация понятий лишением признаков власти родственных с ней феноменов? Не является ли именно команда, приказ граничным случаем, тогда как власть имеет характер более фундаментальный, всеобъемлющий и размытый? На эти вопросы нет однозначного и общепринятого ответа. Некоторые примеры концепций власти, приводимые ниже, лишь позволят немного лучше сориентироваться в распространенных способах рассуждения.

Классическим для социологии является определение Макса Вебера: «Власть означает любой шанс осуществить свою волю в рамках некоторого социального отношения, даже вопреки сопро-

³ Проблема состоит в том, что есть бездействие, не отвечающее на явные потребности в действии со стороны подвластных, а есть бездействие, которому не соответствуют никакие обиды и требования на их стороне. В этом последнем случае наблюдатель, как предполагается, занимает привилегированную позицию, он заранее знает, что за обиды мог бы высказать подвластный, если бы отдавал себе в них отчет [Льюкс 2010, 45–46].

⁴ Это можно также считать не «одним из», а центральным пунктом расхождения в понимании не только власти, но и всей социальной жизни.

тивлению, на чем бы такой шанс ни был основан» [Вебер 2017, 404]. Однако Вебер не считает понятие власти операционально пригодным. Он предпочитает другой термин: «господство»⁵. Именно в определении господства Вебер включает приказ. Господство, по Веберу, – это шанс в рамках определенного социального отношения рассчитывать на повиновение приказу. Не всякая способность добиться своего в рамках отношения может быть обеспечена посредством приказа. Не всякий властвующий господствует. Важнейшую роль в обеспечении господства играют политические союзы, располагающие правом на физическое насилие. *Право* означает, что господство может быть *легитимным*, т.е. оправданным чем-то большим и высшим, нежели превосходство в ресурсах. Именно господству на стороне властвующего соответствует *дисциплина* на стороне подчиняющегося. С понятием легитимного господства у Вебера связана типология политических союзов и концепция государства. Вместе с тем у Вебера есть и понятие иерократических союзов, власть в которых основана на *психическом принуждении* и обещании спасения. Различие и комбинация физического и психического насилия, видов легитимности, дисциплины и самостоятельности подвластных остаются у Вебера концептуально во многом не проясненными. Важным недостатком этой, как и многих других, концепций власти является то, что для целей социологического анализа Вебер вводит категорию господства, но на более высоком уровне, где речь идет об отношении политических союзов, прежде всего, государств, между собой, говорит именно о власти (или силе, в широком смысле слова «*Macht*»). Это мешает точному размещению приказа в ряду необходимых признаков власти *на определенном этапе* эволюции общества, а также не дает увидеть эволюцию приказа от издаваемого от имени высших сил повеления к обезличенным приказам в больших организациях.

Более простым оказывается понятие власти у Роберта Дала, для которого она фактически равна способности причинения. Даль специально конструировал понятие более фундаментальное, чем понятия контроля, влияния и господства: «У А есть власть над В в той мере, в какой А может заставить В сделать то, что в ином случае В делать не стал бы» [Dahl 1957, 202–203]. Трудность здесь, как мы уже могли видеть, в том, что Даль касается лишь акту-

⁵ «Господством называется шанс встретить повиновение у определенных лиц приказу известного содержания...» [Вебер 2017, 404].

ального состояния дел: А и В уже желают чего-либо, и А удается заставить В действовать в соответствии со своим актуальным желанием и вопреки его актуальному желанию. Это определение, несмотря на все его недостатки, покрывает множество случаев, которые явственным образом показывают отношение власти. Огромное исследование Майкла Манна об истоках социальной власти отчасти построено на таком же понятии: власть для него – это «способность заставить других делать вещи, которых они в противном случае не делали бы. Чтобы достичь наших целей (какими бы они ни были), мы вступаем в отношения власти, включающие кооперацию и конфликт с другими людьми и порождающие общества» [Манн 2018б, 7].

Важное дополнение здесь – «кооперация». Манн дает свое определение, опираясь на Толкотта Парсонса, в полемике с Ч.Р. Миллзом предложившего различать «дистрибутивную» и «коллективную власть» [Parsons 1960]. Парсонс сравнил власть и богатство. Когда мы говорим, что богатство распределено, это значит, что, по определению, то богатство, которым владеет одно лицо или одна группа, не может быть во владении другого лица или группы. В этом смысле богатство есть предмет конкуренции и конфликта. Но богатство должно быть также произведено совместными усилиями. Сходным образом рассматривается «власть как обобщенная способность или ресурс в обществе. Она должна быть разделена или распределена, но у нее есть и коллективные, а не только дистрибутивные функции» [Parsons 1960, 220–221]. «*Дистрибутивная власть* – это власть актора А над актором Б. Чтобы Б получил чуть больше дистрибутивной власти, А должен потерять часть ее. Но коллективная власть – это объединенная власть акторов А и Б, сотрудничающих, чтобы эксплуатировать природу или другого актора – В» [Манн 2018а, 19].

Манн называет четыре истока власти, которые он считает относительно автономными, – идеологический, экономический, военный и политический, но «власть» при этом оказывается вновь чрезмерно общим, теоретически сравнительно слабо проработанным понятием. В то же время Парсонс не ограничивался различением дистрибутивной и коллективной власти. Теоретически более продуктивной является его теория символически обобщенных посредников (средств) коммуникации. Парсонс уподобляет власть деньгам, а также ставит ее в один ряд с влиянием и приверженностью ценностям [Parsons 1965]. Власть производится в политической системе общества и обращается внутри нее, подобно тому, как деньги обращаются в экономике. Но кроме того,

также подобно деньгам, которые покидают систему экономики, власть выходит за границы политической системы. Власть обеспечивает выполнение обязательных решений в других, неполитических подсистемах общества: в экономике, интегративной (социальной) системе и системе поддержания паттернов социального взаимодействия. Властью Парсонс считает лишь *обобщенную* способность (а не любой единичный акт успешного принуждения, как у Даля) и только *легитимную* власть, которая не просто отсылает к *коллективным целям*, но и носит символический характер. Если требовать выполнения обязательных решений, угрожая негативными санкциями, принуждением, то можно добиться подчинения, ничего не давая взамен подчиняющемуся. Однако тот, кто подчиняется легитимной власти, рассчитывает, что эта власть пригодится и ему в других обстоятельствах.

Концепцию власти как обобщенного символического посредника развивает дальше Никлас Луман, однако Луман во многом расходится с Парсонсом. Простейшую ситуацию коммуникации, в которой задействованы лишь два участника («Я» и «Другой») Луман рассматривает не в терминах каузальности, а в терминах отбора шансов, так что «власть представляет собой шанс повысить вероятность возникновения прежде невероятных селективных связей» [Луман 2001, 24]. Несмотря на селективность, власть является *символически обобщенным* средством. Обобщенность означает независимость от конкретной ситуации (власть сохраняется, хотя ситуации постоянно меняются), а символизация позволяет обозначить единство актуального и потенциального (т.е. того, чего стремятся избежать как подвластный, так и властвующий). В позднейших работах Луман трактует «медиум» власти не как «средство», но как «среду» – тот социальный субстрат, в котором только и могут образоваться прочные, организационные формы власти. Изначально речь должна идти о влиянии, о том более общем положении дел, при котором участники коммуникации не могут обойтись друг без друга, не хотят взаимного недовольства. Без такой обобщенной способности влиять своими действиями на поведение других не бывает власти. «Власть была и остается социальным влиянием» [Luhmann 2000, 40]. По мере усложнения общества влияние усиливается настолько, что одной из его форм оказывается собственно власть. Ее специфика – особого рода санкции, в предельном случае – грубое физическое принуждение, которое постепенно оказывается прерогативой политической системы [Luhmann 2000, 49].

Концепции такого рода, в которых внимание сосредоточено на наблюдаемом поведении и решениях участников, Стивен Льюкс называет «одномерными». Они его не устраивают, как и «двухмерные» концепции, отличающиеся от «одномерных» тем, что здесь подвластные даже не принимают решения отказаться от борьбы, потому что дело не доходит до вызова интересам и ценностям господствующих. Но и в них не учитывается третье измерение: готовность действовать совместно с властвующими, активное согласие с властью со стороны подвластных [Льюкс 2010]. Но почему вообще можно говорить о власти, если сопротивления нет, а есть желание сотрудничать и подчиняться? Наблюдатель мог бы сказать (и это повторяется разными авторами), что подвластные сами не видят своих подлинных интересов и власть над ними состоит не только в уменьшении свободы действия, но и в лишении свободы рассуждения. Разумеется, в таком случае наблюдателю приписывается привилегированная позиция, способность отличать подлинные интересы подвластных от их «ложного сознания». Вопрос о том, как рассматривать готовность к подчинению, обеспеченную идеологическим аппаратом, структурным распределением ресурсов, доступом к информации, исторически сложившимся неравенством и т.п., является предметом споров.

Ханна Арендт, рассматривая понятие власти в связи с насилием, противопоставляет их самым радикальным образом. Насилие для нее в предельной форме означает «один против всех», тогда как власть – «все против одного». «Власть соответствует человеческой способности не просто действовать, но действовать согласованно. Власть никогда не бывает принадлежностью индивида; она принадлежит группе и существует лишь до тех пор, пока эта группа держится вместе» [Арендт 2014, 52]. За этим утверждением стоит сохраняющая веками идея власти как способности добиваться, соединенной мощи. Исторически эта соединенная мощь приписывалась *народу* (именно так можно трактовать знаменитую формулу Цицерона «*cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit*»), и по мере расширения понятия народа менялось и понятие соединенной мощи. В конечном счете именно к нему восходит и понятие учреждающей (создающей конституцию как политическую форму народа) власти, дающей о себе знать лишь чрезвычайным образом, но потенциально способной пересоздать все политическое.

Особняком в современной философии стоит понятие власти Мишеля Фуко. Фуко словно бы рассыпает все соединенное, прочное. Он обращает власть в процесс бесконечного взаимодействия и противо-

борства и даже наиболее прочный из существующих институтов власти – государство – оказывается у него «ансамблем практик». Реконструкция его подхода потребовала бы отдельной статьи.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Арендт 2014 – *Арендт Х.* О насилии / пер. с англ. Г. Дашевского. – М.: Новое издательство, 2014.

Вебер 2017 – *Вебер М.* Основные социологические понятия / пер. с нем. Б.М. Скуратова, А.Ф. Филиппова // *Вебер М.* Власть и политика. – М.: РИПОЛ классик, 2017. С. 327–410.

Луман 2001 – *Луман Н.* Власть / пер. с нем. А.Ю. Антоновского. – М.: Праксис, 2001.

Льюкс 2010 – *Льюкс С.* Власть: радикальный взгляд / пер. с англ. А.И. Кырлежева. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010.

Манн 2018а – *Манн М.* Источники социальной власти: в 4 т. Т. 2. Становление классов и наций-государств, 1760–1914 годы (книга первая) / пер. с англ. А.В. Лазарева. – М.: Издательский дом «Дело» РАН-ХиГС, 2018.

Манн 2018б – *Манн М.* Источники социальной власти: в 4 т. Т. 3. Глобальные империи и революция, 1890–1945 годы / пер. с англ. Д.Ю. Карасева. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018.

Ницше 2005 – *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 12: Черновики и наброски 1885–1887 гг. / пер. с нем. В.М. Бакусева. – М.: Культурная революция, 2005.

Платон 1994 – *Платон.* Политик / пер. с др.-греч. С.Я. Шейнман-Топштейн // *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1994. С. 3–70.

Dahl 1957 – *Dahl R.A.* The Concept of Power // *Behavioral Science.* 1957. Vol. 2. No. 3. P. 201–215.

Luhmann 2000 – *Luhmann N.* Politik der Gesellschaft. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

Parsons 1960 – *Parsons T.* The Distribution of Power in American Society // *Parsons T.* Structure and Process in Modern Societies. – New York: The Free Press, 1960. P. 199–225.

Parsons 1965 – *Parsons T.* On the Concept of Political Power // *Parsons T.* Politics and Social Structure. – New York: The Free Press, 1965. P. 312–404.

REFERENCES

Arendt H. (1972) *On Violence.* In: Arendt H. *Crises of the Republic.* New York: Harcourt Brace Jovanovich (Russian translation: Moscow: Novoe izdatel'stvo, 2014).

Dahl R.A. (1957) The Concept of Power. *Behavioral Science.* Vol. 2, no. 3, pp. 201–215.

Luhmann N. (1975) *Macht.* Stuttgart: Enke (Russian translation: Moscow, Praksis, 2001).

Luhmann N. (2000) *Politik der Gesellschaft*. Frankfurt am Mein, Suhrkamp.

Lukes S. (1974) *Power: A Radical View*. London: Macmillan (Russian translation: Moscow: HSE Publishing House, 2010).

Mann M. (1993) *The Sources of Social Power: Volume 2, The Rise of Classes and Nation-States, 1760–1914*. Cambridge: Cambridge University Press (Russian translation: Moscow: Delo Publishing RANEPА, 2018).

Mann M. (2012) *The Sources of Social Power: Volume 3, Global Empires and Revolution, 1890–1945*. Cambridge: Cambridge University Press (Russian translation: Moscow: Delo Publishing RANEPА, 2018).

Nietzsche F. (2005) *Complete Works in 13 Vols. Volume 12: Outlines and Drafts*. Moscow: Kul'turnaya revolutsiya (in Russian).

Parsons T. (1960) The Distribution of Power in American Society. In: Parsons T. *Structure and Process in Modern Societies* (pp. 199–225). New York: The Free Press.

Parsons T. (1965) On the Concept of Political Power. In: Parsons T. *Politics and Social Structure* (pp. 312–404). New York: The Free Press.

Plato (1994) Statesman. In: Plato. *Collected Works in 4 Vols.* (Vol. 4, pp. 3–70). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Weber M. (2017) Basic Concepts in Sociology. In: Weber M. *Power and Politics*. (pp. P. 327–410). Moscow: RIPOL classic (Russian translation).



Журнал издается с 1992 года.
Периодичность – 11 номеров в год.
Распространяется в регионах России,
в СНГ и за рубежом.

Главный редактор:
Сапунов Михаил Борисович

Редакция:
Тел.: (499) 976 07 46
E-mail: vovrus@inbox.ru, vovr@bk.ru
<http://vovr.elpub.ru>
127550, г. Москва,
ул. Прянишникова, д. 2а

Подписные индексы:
«Роспечать» – 73060, 82521
«Пресса России» – 16392, 83142

ВЫСШЕЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ

научно-педагогический журнал

«Высшее образование в России» – ежемесячный межрегиональный научно-педагогический журнал, публикующий результаты фундаментальных, поисковых и прикладных трансдисциплинарных исследований наличного состояния высшей школы и тенденций её развития с позиций педагогики, социологии и философии образования.

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий (2018), в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук по следующим научным специальностям:

- 09.00.08 – Философия науки и техники (философские науки),
- 09.00.11 – Социальная философия (философские науки),
- 13.00.01 – Общая педагогика, история педагогики и образования (педагогические науки),
- 13.00.02 – Теория и методика обучения и воспитания (по областям и уровням образования) (педагогические науки),
- 13.00.08 – Теория и методика профессионального образования (педагогические науки),
- 22.00.04 – Социальная структура, социальные институты и процессы (социологические науки),
- 22.00.06 – Социология культуры (социологические науки)

Пятилетний импакт-фактор журнала (без самоцитирования) в РИНЦ составляет 1,124; показатель Science Index – 1,252.

Дорогие читатели и авторы! Призываем оформить подписку на журнал «Высшее образование в России».
Светлое будущее нашего издания зависит от вас!



Цели и задачи

«Философские науки» – ежемесячный рецензируемый научный журнал, публикующий статьи на русском и английском языках. Журнал был учрежден в 1958 г. как научное образовательное просветительское издание для системы отечественного образования. Статьи журнала посвящены как традиционным, классическим философским темам, так и актуальным проблемам современности и перспективам социокультурного и цивилизационного развития человечества.

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:
<https://www.phissci.info/jour/about/submissions#authorGuidelines>

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 15.09.2019 г. Формат 60x90/16. Печать цифровая.

Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ
Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».

E-mail: humanist@academyrh.info