

ЧЕЛОВЕК

2021. Том 32, номер 3

Научный журнал

Учредители: Российская академия наук, Институт философии Российской академии наук

Издатель: Российская академия наук

Журнал основан И.Т. Фроловым в 1990 году

Главный редактор Р.Г. Апресян

Редакционная коллегия

С.С. Аванесов (Москва), К.В. Анохин (Москва), Т.В. Артемьева (Санкт-Петербург),
И.Е. Гарбер (США), Ф.И. Гиренок (Москва), В. Глухман (Словакия),
А.С. Десницкий (Москва), В.В. Знаков (Москва),
А.Б. Каменский (Москва), О.А. Кривцун (Москва), Е. Намли (Швеция),
З.В. Островская (отв. секретарь, Москва), Н.Е. Покровский (Москва),
М.М. Рогожа (Украина), Н.С. Розов (Новосибирск), Ю.В. Синеокая (Москва),
М.В. Фаликман (Москва), А.Н. Фатенков (Нижний Новгород), О.В. Федорова (Москва),
П. Чичовачки (США), М.М. Шахнович (Санкт-Петербург)

Редакционный совет

А.А. Гусейнов (Москва), Д.Э. Гаспарян (Москва), В.С. Диев (Новосибирск),
Г.В. Каковкин (Москва), А.П. Козырев (Москва), А.А. Лиханов (Москва),
О.В. Попова (Москва), А.В. Смирнов (Москва),
А.П. Скрипник (Саров), Т.В. Черниговская (Санкт-Петербург), Г.Б. Юдин (Москва)

Периодичность: 6 раз в год

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77-76826 от 01.10.2019

CHELOVEK

The Human Being 2021. Volume 32, Number 3

Scholarly journal

Founders: Russian Academy of Sciences; Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Publisher: Russian Academy of Sciences

Journal founded by I.T. Frolov in 1990

Editor-in-chief — Ruben Апресян

Editorial Board

Anokhin K. (Kurchatov Institute, Moscow), *Artemyeva T.* (Herzen State Pedagogical University of Russia, Saint Petersburg), *Avanesov S.* (Yaroslav-the-Wise State University, Velikiy Novgorod), *Cicovacki P.* (College of the Holy Cross, USA), *Desnitsky A.* (Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Falikman M.* (Higher School of Economics, Moscow), *Fatenkov A.* (Nizhny Novgorod State University, Nizhny Novgorod), *Fedorova O.* (Lomonosov Moscow State University, Moscow), *Garber I.* (Saratov State University; Harvard University, USA), *Girenok F.* (Lomonosov Moscow State University, Moscow), *Gluchman V.* (Institute of Ethics and Bioethics; University of Presov, Slovakia), *Kamensky A.* (Higher School of Economics; Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities, Moscow), *Krivtsun O.* (Research Institute of Theory and History of Fine Arts, Russian Academy of Arts, Moscow), *Namli E.* (Uppsala University, Sweden), *Ostrovskaya G.* (Executive Secretary, The scholarly journal Chelovek (The Human Being), Moscow), *Pokrovsky N.* (Higher School of Economics; Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Rohozha M.* (Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine), *Rozov N.* (Novosibirsk State University, Novosibirsk), *Shakhnovich M.* (St. Petersburg State University, Saint Petersburg), *Sineokaya Yu.* (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Znakov V.* (Institute of Psychology, Russian Academy of Sciences, Moscow)

Editorial Council

Guseynov A. (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Gasparyan D.* (Higher School of Economics, Moscow), *Diev V.* (Novosibirsk State University, Novosibirsk), *Kakovkin G.* (Independent Researcher, Moscow), *Kozyrev A.* (Lomonosov Moscow State University, Moscow), *Likhanov A.* (Russian Children's Fund., Moscow), *Popova O.* (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Smirnov A.* (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Skripnik A.* (National Research Nuclear University MEPhI; Sarov Institute of Physics and Technology, Sarov), *Chernigovskaya T.* (St. Petersburg State University, Saint Petersburg), *Yudin G.* (The Moscow School of Social and Economic Sciences; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow)

Frequency: Bi-monthly

Federal Communications, Information, and Media Oversight Service Registration N ФС 77-76826, 01.10.2019

© Russian Academy of Sciences, 2021

© Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 2021

© Chelovek/The Human Being Editorial Board (compilation), 2021

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

К.Х. Момджян

Адаптация Homo Sapiens и закон естественного отбора 7

НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Е.В. Косилова

Психопатология как арбитр спора между парадигмами субъектности 28

А.Ю. Антоновский, Р.Э. Бараш

Нематериальная консолидация — формы, факторы, ключевые подходы 46

ДЖОН РОЛЗ: ФИЛОСОФИЯ КАК СОЦИАЛЬНАЯ ПРАКТИКА

Джон Ролз: 100 лет со дня рождения 73

Б.Н. Кашников

Специфика теории справедливости и проблема ее применимости в России 76

А.В. Прокофьев

Обстоятельства справедливости: от Дэвида Юма к Джону Ролзу 88

Д.О. Аронсон

Честность с прагматической точки зрения 97

А.Г. Жаворонков

Ролз и границы публичного разума 107

Г.Ю. Канарш

Ролз и спор о меритократии 116

Р.Г. Апресян

Концепция морального развития личности Джона Ролза 125

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ ИДЕАЛЫ

В.Г. Кириленко

Идейно-исторические основания концепции «улучшения человека» 135

В.Т. Фаритов

Семиотика пьянства в контексте постметафизических преобразований современной философии 152

ВРЕМЕНА. ПРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

С.А. Никольский

**Советский человек как познаваемая реальность.
Часть вторая 165**

Информация для авторов 187

CONTENTS

THE PHILOSOPHY OF THE HUMAN BEING

K.Kh. Momdzhyan

Homo Sapiens Adaptation and the Law of Natural Selection 7

SCIENTIFIC RESEARCH

E.V. Kosilova

**Psychopathology as an Arbitrator in Subjectivity Paradigms
Controversy 28**

A.Yu. Antonovskiy, R.E. Barash

**Non-systemic Consolidation — Main Forms, Factors, and
Approaches 46**

JOHN RAWLS: PHILOSOPHY AS A SOCIAL PRACTICE

John Rawls's 100th Birthday 73

B.N. Kashnikov

**The Specificity of the Theory of Justice and the Problem of its
Implementation in Russia 76**

Prokofyev A.V.

Circumstances of Justice: from David Hume to John Rawls 88

D.O. Aronson

Fairness from a Pragmatic Point of View 97

A.G. Zhavoronkov

Rawls and the Boundaries of Public Reason 107

G.Yu. Kanarsh

Rawls and the Meritocracy Controversy 116

R.G. Apressyan

John Rawls's Conception of Personal Moral Development 125

SYMBOLS. VALUES. IDEAL

V.G. Kirilenko

Sources of the Concept of Human Enhancement in the History of Ideas 135

V.T. Faritov

Semiotics of Drinking in the Context of Post-metaphysical Transformations of Modern Philosophy 152

TIMES. MORALS. CHARACTERS

S.A. Nickolsky

Soviet Man as a Knowable Reality. Part Two 165

Information for Authors 187

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

DOI: 10.31857/S023620070015641-2

© 2021 К.Х. МОМДЖЯН

АДАПТАЦИЯ НОМО SAPIENS И ЗАКОН ЕСТЕСТВЕННОГО ОТБОРА



Момджян Карен Хачикович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии и философии истории философского факультета.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова.

Российская Федерация, 119234 Москва, Ленинские горы, учебно-научный корпус «Шуваловский».

ORCID: 0000-0001-5383-5122

E-mail: karm48@mail.ru

Аннотация. В статье обсуждается вопрос о том, действует ли общебиологический закон естественного отбора в сформировавшихся человеческих сообществах. Автор исходит из понимания естественного отбора как механизма самосохранения и саморазвития живых систем, осуществляемого путем адаптации к условиям среды. Автор рассматривает адаптацию как *modus existendi* самоцельных субстанциальных систем биологического и социального типов, способных сохранять факт и качество своей жизни путем изменения ее значимых параметров. В статье рассматриваются способы адаптации биологических систем (индивидуальный и коллективный, соматический и этологический, пассивный и активный), которые определяют критерии внутривидового и межвидового отбора по телесным или поведенческим свойствам. Переходя к анализу социальных систем, автор рассматривает деятельность естественного человека не как альтернативу приспособления, а как особый его вид — активную поведенческую адаптацию к среде, выступающую

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

в форме труда, основанного на синтезе вербально-понятийного мышления с орудийным отношением к среде. В статье критикуется точка зрения об отсутствии качественных границ между образом жизни человека и животного, набравшая силу после «приматологической революции» в биологии. Автор убежден в уникальности человека, деятельность которого создает принципиально новую социокультурную реальность, основанную на производстве и воспроизводстве общественной жизни, институциональном разделении труда и ценностно-нормативной регуляции поведения. В социокультурной среде, конечно же, сохраняются законы биологической наследственности, которые влияют на образ жизни людей, но не определяют его. Точно так же в человеческих сообществах существует внутрипопуляционная и межпопуляционная конкуренция, которая с развитием истории утрачивает форму естественного отбора по соматическим и этологическим признакам. Последний сохраняет свою силу лишь в начале человеческой истории, проявляясь, в частности, в процессе формирования соматических расовых различий между людьми. Действие естественного отбора, по убеждению автора, прекращается в результате Великой неолитической революции, связанной с переходом от хозяйства присваивающего типа к хозяйству производящего типа.

Ключевые слова: естественный отбор, адаптация, индивид, вид, поведение, общество, человек, деятельность, мышление, орудийность, труд, культура, солидарность, конкуренция.

Ссылка для цитирования: Момджян К.Х. Адаптация Homo Sapiens и закон естественного отбора // Человек. 2021. Т. 32, № 3. С. 7–27. DOI: 10.31857/S023620070015641-2

Адаптация и естественный отбор

Настоящая статья посвящена одному из дискуссионных вопросов социальной теории — действует ли общебиологический закон естественного отбора, открытый Чарльзом Дарвином, в сформировавшихся человеческих сообществах?

Естественный отбор, как известно, представляет собой главный механизм самосохранения и эволюции живых систем, существующих в меняющихся условиях среды. Такое самосохранение осуществляется путем *адаптации* к условиям среды, при этом вид адаптации — соматический или этологический, индивидуальный или коллективный — определяет способ естественного отбора и критерии выживаемости.

Соответственно, чтобы решить интересующую нас проблему, следует ответить на три важных вопроса: 1) что такое адаптация и какие виды приспособления создала эволюция; 2) адаптивно ли

поведение общественного человека и, если да, чем человеческий тип адаптации отличается от адаптации биологических систем; 3) в каких формах проявляется (если проявляется) естественный отбор в индивидуальной и коллективной жизни людей?

Автору придется апеллировать к данным естественных наук (прежде всего, биологии), что, по моему убеждению, является профессиональной необходимостью для рефлексивной философии, которая стремится познавать, а не проповедовать.

Начнем с феномена адаптации, присущей субстанциальным системам биологического и социального типов¹. С одной стороны, такие системы существуют по законам, отличным от законов среды, с другой — будучи «разомкнутыми» системами открытого типа, они могут существовать лишь в среде и за счет среды, в которой есть необходимые условия их существования. Как следствие, самоцельные системы вынуждены «гармонизировать» отношения со средой и делают это путем адаптации к ее условиям.

Под адаптацией понимается способ существования, в ходе которого биологические и социальные системы субстанциального типа сохраняют факт и качество своей жизни, изменяя ее значимые параметры.

Подчеркну, что эта способность возникает вместе с жизнью, которой присуще генетически заданное влечение к самосохранению² и которая способна сохраняться, изменяясь. Объекты неживой природы безразличны к факту своего существования и обладают лишь инерцией качества, которую демонстрирует камень, «сопротивляясь» ударам молотка. Физические и химические

К.Х. Момджян
Адаптация
Homo Sapiens и
закон естествен-
ного отбора

¹ Субстанциальными автор называет самоцельные системы с высшим органическим типом целостности, способные к самопорождению, самоподдержанию и саморазвитию. Генетический аспект субстанциальности подчеркивал Б. Спиноза, трактовавший субстанцию как *causa sui* — «то, что существует в себе и представляется само по себе, то есть то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться» [15, с. 5]. Способность субстанциальных систем порождать свои модусы и атрибуты «из себя и для себя» подчеркивал Гегель, трактовавший субстанцию как «целостность акциденций, в которых она открывается как их абсолютная отрицательность, то есть как *абсолютная мощь* и вместе с тем, как *богатство всякого содержания*» [5, с. 252].

² Влечение к самосохранению автор рассматривает как объективную цель жизни — в широком «кибернетическом» понимании термина «цель», обозначающем информационный сигнал, предпосланный действию и ориентирующий его в предзаданном направлении. Объективные цели присущи не только биологическим объектам, но и людям, самосохранение которых предполагает решение двух задач — сохранение факта жизни и сохранение (улучшение) ее качества. Объективные цели существования фундируют потребности и интересы людей, которые отображаются в субъективных целях, выступающих как проекция желаемого результата. См. подробнее: [11].

объекты либо сохраняются, либо изменяются, они не способны совмещать эти процессы, используя их один ради другого³.

Об адаптации животных

В живой природе существуют два вида адаптации, первым из которых является *соматическое приспособление*, в ходе которого биологическая система приспосабливается к среде путем изменения своих телесных параметров. Такая адаптация бывает *индивидуальной* (когда речь идет о выживании отдельно взятого организма) и *коллективной* (когда объектом самосохранения становятся популяция и целый вид животных).

Индивидуальная соматическая адаптация имеет два способа осуществления, имеющих разное отношение к процедурам естественного отбора. Первый требует от организма собственной генетически запрограммированной активности, ведущей к телесным трансформациям (смене окраски, изменению кожного или волосяного покрова, отбрасыванию хвостов и пр., как это делают хамелеоны, змеи, зайцы, ящерицы и др.). Эта активность, основанная на безусловных рефлексах, имеет видоспецифический характер, то есть одинакова у всех представителей одного вида. Соответственно, она не дает отдельным особям дополнительных шансов на выживание, а потому не имеет прямого отношения к механизмам внутривидового отбора (хотя возникает в результате естественного отбора и значима для сохранения популяции).

Иначе обстоит дело со вторым видом соматической адаптации, который не требует от организма *собственной* активности. Это адаптация «лотерейного» типа, основанная не на собственных реакциях, а на случайно полученном генетическом «наследии».

Как мы знаем, в результате случайных генетических мутаций животное способно обрести телесные свойства, увеличивающие возможность выживания в среде. Став случайным обладателем генов, программирующих, к примеру, появление более густой шерсти, животное получает большие шансы на выживание в условиях похолодания.

Такая индивидуальная соматическая адаптация, дающая конкурентные преимущества в борьбе за жизнь, напрямую связана

³ Соответственно, в неживой природе возможна лишь квазиадаптация, примером которой может быть ситуация с пружиной, которая сжимается в случае внешнего воздействия и возвращается в исходное состояние, когда это воздействие заканчивается. Этот процесс нельзя называть адаптацией, поскольку у пружины нет цели самосохранения, присущей адаптивным системам, смена ее состояний не имеет информационно направленного характера.

с законами естественного отбора, который, как известно, действует на разных уровнях жизни, начиная с клеточного; ему подвержены не только популяции и виды, но и отдельные организмы. Конечно, «только вид является реальной эволюционирующей единицей» [15, с. 9], однако механизм этой видовой эволюции, основанной на естественном отборе, органически связан с соматической адаптацией отдельных особей.

Дарвин показал, что популяции животных и целые биологические виды выживают в условиях среды именно потому, что отдельные их представители, получившие по наследству «удачные» гены, обретают шанс передать важные для выживания соматические новации потомству, сделав их со временем коллективным достоянием, увеличивающим резистентность жизни⁴.

Конечно, это происходит не автоматически. Дарвин специально оговаривал тот факт, что термин «естественный отбор» используется им «в широком и метафорическом смысле, включая сюда зависимость одного существа от другого, а также включая (что еще важнее) не только жизнь особи, но и успех в оставлении потомства» [6, с. 32]. Это значит, что животное, получившее соматические бонусы, сумеет передать их своим потомкам лишь в том случае, если пройдет процедуру *полового отбора*, который Дарвин рассматривал как важный механизм коллективного выживания.

До сих пор мы говорили о процессе естественного отбора, который реализуется посредством соматической адаптации отдельных особей и целых популяций. Вместе с тем существует иной вид естественного отбора, основанный не на соматической, а на *этологической* адаптации к среде.

Как уже было сказано, в этом случае живые системы сохраняют себя в среде существования не с помощью рефлекторно совершаемых или унаследованных трансформаций тела, а путем изменения

К.Х. Момджян
Адаптация
Homo Sapiens и
закон естествен-
ного отбора

⁴ Существуют, как известно, разные виды соматического отбора — *движущий*, при котором сохраняются признаки, способствующие выживанию в меняющихся условиях среды; *стабилизирующий*, при котором отбраковываются крайние отклонения от средних соматических параметров; *дизруптивный*, при котором, наоборот, преимущество получают носители крайних отклонений. Автор не имеет намерения углубляться в конкретные биологические проблемы естественного отбора, равно как и обсуждать критику этой теории в духе Л.С. Берга [1], А.А. Любищев [10] и других ученых, отрицающих теорию Дарвина или возражающих против ее превращения в единственный «метафизический» принцип объяснения эволюции.

своего поведения в среде⁵. Как и соматическая, поведенческая адаптация животных бывает *индивидуальной* и *коллективной*.

В случае с коллективной адаптацией речь идет о *этоклинах* — филогенетических изменениях поведения, основанных на безусловных рефлексах, сложная цепь которых образует поведенческие инстинкты. При всем постоянстве инстинктов, они все-таки подвержены процессу изменения. Этологи, к примеру, утверждают, что «танец» медоносных пчел, указывающий нужное направление полета, есть сравнительно поздняя форма поведения, которая развилась из более примитивных способов передачи информации, ранее присущих пчелам. Подобные изменения, несомненно, связаны с механизмами естественного отбора, который играет большую роль в оптимизации врожденных форм коллективного поведения, способствующих более эффективному взаимодействию особей внутри коллектива, повышению степени их сплоченности и пр. Однако на осуществление таких трансформаций уходят, как правило, сотни тысяч лет, что затрудняет их научное изучение.

В случае с индивидуальной поведенческой адаптацией отдельно взятое животное выживает в среде, меняя в ней характер своих действий, осуществляя то, чего оно не делало раньше. В большинстве случаев такие изменения касаются пищевого поведения, смены того, что принято называть кормовой базой. Постаревший или раненый тигр, уже не способный догнать быструю жертву, становится угрозой для человека, белый медведь, попавший в зоопарк, начинает кланить еду у посетителей и т.д.

Такая индивидуальная поведенческая адаптация подпадает под законы естественного отбора, в ходе которого лучшие шансы в борьбе за выживание обретают уже не самые «телесно одаренные» особи, а те, кто обладают жизненно важными поведенческими навыками, отсутствующими у других членов популяции (большей сообразительностью, решительностью и пр.). Мы можем рассматривать такую адаптацию в контексте естественного

⁵ Несмотря на то что поведенческие реакции фундированы физиологическими процессами, они качественно отличаются от реакций соматических, в чем легко убедиться, сравнивая процесс поиска пищи с процессом пищеварения. Под *поведением* понимается способ существования в среде, который основан на самостоятельной поисковой активности — способности искать и находить «полезное», которого «еще нет», и уклоняться от воздействия «вредного», которое может случиться. Способность к поведению возникает лишь у животных, растениям присуща исключительно соматическая активность — они реагируют на уже случившееся воздействия среды и не способны действовать превентивно. Большая ошибка рассматривать «телодвижения» подсолнуха, поворачивающего голову вслед за солнцем, как поиск света — это реакция на свет, который уже упал на растение (реакция тургора, создающая телесные напряжения, заставляющие растение поворачиваться).

отбора с оговоркой, что в данном случае речь идет, как правило, об *индивидуальном отборе*, не имеющем решающих последствий для сохранения вида.

Дело в том, что индивидуальные различия в поведении возможны лишь для высокоорганизованных животных, обладающих развитой психикой, действия которых основываются на приобретенных условных, а не на унаследованных безусловных рефлексах. Наиболее «умелые» особи получают конкурентные преимущества, но они весьма ограничены в возможностях передавать свои умения сородичам. Увы, в живой природе опыт «умных», как правило, умирает вместе с ними. Это значит, что умения, позволяющие выжить отдельной особи обычно не сказываются на жизнеспособности вида, что связано с отсутствием у животных символических механизмов хранения и передачи информации путем ее опредмечивания в знаковых объектах. Впрочем, в стадах высокоорганизованных приматов возможна «хабитуализация» (опривычивание) индивидуального опыта, передача «изобретенных» навыков от «старожилов» к «новичкам». Однако такая трансляция имеет ограниченный характер — она сказывается на жизнеспособности отдельного стада, но не имеет эволюционного значения для развития вида.

Характеризуя индивидуальную поведенческую адаптацию животных, важно учесть ее деление на *пассивный* и *активный* виды, различие между которыми не связано со степенью энергозатрат. Животное, которое в условиях засухи пробегает десятки километров в поисках стабильного источника воды, физически активно, однако в этологическом аспекте речь идет о пассивной адаптации, не способной корректировать условия среды с помощью ее ирригационных улучшений.

Соответственно, в случае с пассивным приспособлением изменяется только поведение животного, а условия среды остаются неизменными. Формула пассивной адаптации — найти «хорошее» и уйти от «плохого». Превратить «плохое» в «хорошее» подавляющее большинство животных не в состоянии.

В случае активной поведенческой адаптации приспособление к среде осуществляется за счет целесообразного изменения самой среды, создания искусственных условий жизни, отсутствующих или недостающих в ней. Такой тип адаптации присущ некоторым видам животных, способных строить гнезда, создавать муравейники, плотины и пр. И, конечно же, он присущ общественному человеку, активная адаптация которого, однако, качественно отличается от активного приспособления животных.

К.Х. Момджян
Адаптация
Homo Sapiens и
закон естествен-
ного отбора

Об адаптации человека

Прежде всего нужно сказать, что адаптивность является неотъемлемой чертой человеческого образа жизни — вопреки мнению ученых, считающих, что деятельность человека, создающего артефактную среду существования, есть *альтернатива* адаптации, а не ее вид. С этим нельзя согласиться, если учесть, что существуют такие условия среды, к которым люди приспосабливались, приспособляются и будут приспособляться независимо от степени своего технического могущества. Речь идет прежде всего о законах окружающего и охватывающего нас мира — существенных, повторяющихся, объективных и необходимых связях между явлениями и событиями, которые человек может использовать в своих интересах, но не в силах изменить.

Специфика активной адаптации человека состоит в том, что она осуществляется в виде *труда*, эффективность которого несопоставима с активным приспособлением животных. Этот эффект достигается синтезом двух важнейших поведенческих факторов человека. Первым из них является *абстрактно-логическое, вербально-понятийное мышление* — особый информационный механизм, позволяющий людям ориентироваться в среде существования и программировать свои поведенческие реакции, осуществляя свободный выбор между ними. Вторым — особый способ целенаправленного изменения среды, основанный на *орудийном отношении* к ней — способности создавать, хранить и многократно использовать орудия труда, отличные от органов собственного тела.

Ориентационная специфика человеческого мышления, как известно, связана со способностью сопоставлять и комбинировать информационные сигналы с целью типизации объектов и процессов окружающего нас мира. Речь идет прежде всего о выявлении бестелесных *связей и отношений*⁶, не обладающих предметной определенностью, — протяженностью, объемом, цветом, запахом и прочими «первичными» и «вторичными» качествами, которые фиксируются органами чувств.

⁶ Речь идет о *реальных* отношениях, которые порождают связь между соотносящимися объектами и определяют характер этой связи. Альтернативой реальным отношениям являются *номинальные* отношения, в основе которых лежат сходства и различия между объектами, не связанными между собой. Обнаружение и использование подобных отношений не требуют наличия мышления — не обладающие им живые существа вполне способны различать номинальные отношения «ближе — дальше», «больше — меньше» и пр.

Что касается реактивной функции мышления, она связана со способностью к эвристическому поведению, качественно отличным от так называемого «понимающего» поведения животных, связанного со слепым перебором вариантов⁷. Речь идет о способности решать задачи в «уме» путем *моделирования* ситуаций, в ходе которого воздействию на реальный объект предпосылают операции с идеальными моделями этого объекта, осуществляемые в воображаемом пространстве.

Конечно, говоря об абстрактно-логическом мышлении человека, мы отличаем его от мышления *чувственно-конкретного*, присущего наиболее развитым представителям живой природы, способным выходить за рамки рефлекторного поведения (что было доказано знаменитыми экспериментами В. Келера). Мышление человека предполагает способность моделировать мир не в чувственных образах, а в логических понятиях, создаваемых посредством человеческого языка. Долгое время способность к абстрактно-логическому мышлению считалась исключительным достоянием человека. Ученые полагали, что только он мыслит абстрактно благодаря наличию второй сигнальной системы, позволяющей *символизировать* мир, создавая и используя знаковые объекты, представляющие собой опредмеченную информацию.

В настоящий момент многие зоопсихологи не считают способность к абстрактному мышлению и связанному с ним символическому поведению монопольным достоянием человека. Следствием так называемой «приматологической революции» в зоопсихологии стало убеждение в том, что высшие животные способны выходить за рамки не только рефлексов, но и чувственно-конкретного мышления и демонстрировать зачатки мышления абстрактного, связанного с процедурами символизации. В экспериментах была доказана способность человекообразных обезьян использовать жесты азбуки глухонемых, понимать слова звучащей речи, обсуждать внеситуативные темы и пр.⁸ По мнению специалистов, «к числу доказанных когнитивных характеристик и способностей обезьян отнесены наличие автобиографического

К.Х. Момджян
Адаптация
Homo Sapiens и
закон естествен-
ного отбора

⁷ Термин «понимающее поведение» введен в науку Конрадом Лоренцем для обозначения способности животных находить выход из ситуации, которая «в ее специальной наличной форме никогда не встречалась ни виду в его эволюционной истории, ни отдельному организму в его индивидуальной жизни» [9, с. 350]. Используя термин «понимание» для обозначения этой способности, основанной на безусловно-рефлекторной реакции гиперкинеза, Лоренц, по моему убеждению, безмерно расширяет значение этого термина.

⁸ Как полагают исследователи, «можно с полной уверенностью утверждать, что в некоторых аспектах владения языком шимпанзе приближаются к детям двух или даже трех лет» [8, с. 30].

"Я", эпизодическая память, самоопределение, самосознание, самопознание, рабочая память, ментальное перемещение во времени, понимание причинно-следственных связей и многое другое» [16, с. 16].

На этом основании некоторые зоопсихологии пришли к убеждению в том, что различия между мышлением животного и мышлением человека имеют скорее количественный, чем качественный характер. Думаю, что с этим утверждением нельзя согласиться. Конечно, руководствуясь теорией эволюции, мы не должны удивляться тому, что между психикой высших животных и психикой человека отсутствует непреодолимая стена. Неудивительно, что некоторые черты человеческого мышления присущи наиболее близким человеку видам, однако эти сходства не следует преувеличивать.

В самом деле, не будем забывать о том, что субстратной основой человеческого мышления является головной мозг, обладающий значительно большей эффективностью, чем мозг человекообразных обезьян. И дело не только в анатомической сложности, предполагающей, в частности, наличие субстратных центров речи. Дело в том, что эффективность мозга определяется формирующим воздействием внебиологических факторов, каковыми являются специфичные для человека процессы социализации. В результате интенсивной социокультурной «обработки» мозга в нем возникают тончайшие нейрофизиологические связи, отсутствующие в полноценном с анатомической точки зрения мозге «маугли». Возникает важнейший инструмент человеческого мышления — язык, уникальную роль которого не оспаривают даже самые радикальные сторонники «приматологической революции»⁹.

В самом деле, наличие у человека второй сигнальной системы позволяет нам создавать такие вербальные символы, которые обозначают *объекты* нашего мира, их *свойства* и *состояния*, *отношения*, существующие между ними, и *процессы*, в которые они вовлечены. Процесс абстрагирования, превращающий слова в понятия, позволяет человеку не только фиксировать существенные свойства явлений, но и *объяснять* их, обнаруживая онтологические *законы*, которым подчиняются их изменение и взаимодействие. Благодаря этому человек обретает способность

⁹ Так, Франс де Вааль, автор известной книги «Политика у шимпанзе. Власть и секс у приматов», в одном из интервью прямо признает, что «язык — это особая, сложная способность, которую люди имеют, и она затрагивает все вокруг нас, включая наши когнитивные структуры. С самого раннего возраста слова начинают влиять на то, как мы думаем». См.: [16, с. 21].

к интеллектуальному прогнозу динамики внешней и внутренней среды, предвидя развитие сложнейших многофакторных явлений. Способность символизировать мир помогает нам осмысливать явления, которые в принципе недоступны сенсорному восприятию, а также социализировать накопленный опыт, превращая знания и умения наиболее умных представителей нашего вида в коллективное достояние.

С учетом сказанного странно звучат утверждения некоторых натуралистов, считающих, что накопленные приматологией факты «существенно подрывают традиционные представления о качественной уникальности человека и делают поиски пресловутой грани между ним и человекообразными обезьянами малоперспективными» [3, с. 93].

В основе такого рода суждений, помимо прочего, лежит непонимание методологических правил научной таксономии. Дело в том, что различение таксономических классов (в нашем случае — людей и животных) далеко не всегда основывается на фиксации признаков, присутствующих в одном классе и отсутствующих в другом. Важнейшим основанием таксономии является *разный удельный вес признаков, присутствующих в обоих классах*¹⁰.

Это значит, что наличие в животном мире зачатков абстрактного мышления, производства орудий или даже нормативной регуляции поведения не означает, что образ жизни животных совпадает с образом жизни человека или отличается от него в незначительной степени. Дело, повторю, не в наличии схожих свойств, а в их *значимости*: те, что являются системообразующими для человеческого образа жизни, не являются таковыми для способа существования животных. Невозможно спорить с тем, что роль мышления в жизни нашего вида несопоставима с ролью мыслительных операций в жизни животных, которые проявляются в условиях «развивающего эксперимента», выжимающего из мозга животных потенциальные возможности, не используемые, как правило, в естественных условиях жизни. Абстрактное мышление не является для животных *абсолютно необходимым условием выживания*, определяющим их *modus vivendi*, как это

К.Х. Момджян
Адаптация
Homo Sapiens и
закон естествен-
ного отбора

¹⁰ Именно это обстоятельство позволяет обществоведам, к примеру, различать в структуре общества сферу производства вещей и сферу производства информации, несмотря на то что элементный состав этих сфер одинаков. Говоря простым языком, и в той, и в другой сферах люди работают и «руками», и «головой», однако удельный вес операций, одни из которых изменяют мир, а другие — представления о мире, неодинаков. То, что является целью сферы хозяйства, становится средством в духовной сфере, и наоборот.

имеет место в случае с человеком. Именно этот факт позволяет нам считать границу между людьми и животными качественной, а не количественной.

Очевидным доказательством качественного различия между информационными механизмами поведения человека и животного является *свобода воли*, присущая людям и отсутствующая у представителей животного царства. Способность к вариативному поведению, которое возникает у высших животных, испытывающих одновременно несколько влечений, далеко не тождественна осознанному выбору поведенческих вариантов, присущему людям. Животное всегда следует сильнейшему из этих влечений — в отличие от человека, который благодаря силе своего мышления обретает уникальную способность *ценностной мотивации поведения*. Речь идет о возможности выбора конечных целей жизни на основе рационального расчета и мотивов долженствования, которые отсутствуют у самых «продвинутых» животных [см. 12].

Все, сказанное выше о специфике человеческого мышления, в полной мере касается и орудийного отношения к среде. Хорошо известно, что способность к орудийным операциям присуща не только человеку. Некоторые животные способны использовать предметы, опосредующие их связь с внешним миром (как это делает обезьяна, достающая с помощью палки далеко лежащий банан). Некоторые животные способны не только использовать «готовые» предметы, но и «создавать» их (к примеру, грызть палку, придавая ей форму «ложки», необходимой для того, чтобы достать еду из узкой консервной банки).

Вместе с тем орудийные операции животных качественно отличны от орудийности человека. Ранее антропологи считали эти различия абсолютными, полагая, что животные не способны хранить созданные орудия труда и использовать их многократно (что связывали с особенностями психики, не способной к полноценной типизации поведенческих ситуаций). Кроме того, считалось, что современные животные (в отличие от ископаемых *Habilis*) не способны «производить средства производства», то есть создавать специализированные орудия, необходимые для создания других орудий.

Уже упоминавшаяся «приматологическая революция» поставила под сомнение идею абсолютного различия между орудийными умениями людей и высших животных. Однако, как и в случае с мышлением, это не дает повода для необоснованных отождествлений. Важно понимать, что при всей сложности орудийных операций, осуществляемых животными, эти операции не становятся

для них устойчивой и необходимой чертой *образа жизни*, имеющей эволюционное значение для развития вида¹¹.

Именно это обстоятельство отличает орудийность человека, значимость которой для становления и существования нашего вида беспрецедентна. Она настолько велика, что многие ученые считают, что орудийное отношение к среде представляет собой не только необходимый, но и *достаточный* признак принадлежности к виду *Homo Sapiens*, с чем автор категорически не согласен¹².

Синтез абстрактного мышления и орудийности придает человеческому труду беспрецедентную эффективность, которая выводит деятельность людей за рамки биологических законов, в частности, радикально ограничивает действие естественного отбора в сформировавшихся человеческих сообществах¹³.

О естественном отборе в человеческих сообществах

Какие же изменения привносит в образ жизни людей присущий им тип трудовой адаптации и совместимы ли эти изменения с законами естественного отбора в его индивидуальной и коллективной, соматической и этологической формах? Есть множество обстоятельств, которые склоняют к отрицательному ответу на этот вопрос. Начать нужно с качественно иной роли соматических свойств в жизнедеятельности людей. На протяжении многих тысячелетий человечество не использует соматическую адаптацию к среде как средство выживания в ней. Эффективность человеческого труда достаточна для того, чтобы заменить морфологическое

К.Х. Момджян
Адаптация
Homo Sapiens и
закон естествен-
ного отбора

¹¹ Об этом хорошо писал Л.С. Выготский: «Слон ломает ветви и обмахивается ими от мух. Это интересно и поучительно. Но в истории развития вида "слон" употребление веток в борьбе с мухами, наверное, не играло никакой существенной роли: слоны не потому стали слонами, что их более или менее слоноподобные предки обмахивались ветками» [4, с. 21].

¹² Автор разделяет точку зрения, согласно которой достаточным признаком человека является абстрактно-логическое мышление. Несмотря на то что его генезис связан с орудийными операциями, последние становятся собственно человеческими лишь с появлением трансформирующего их мышления. Это доказывает образ жизни *Homo Habilis* (у которых отсутствовали даже зачатки абстрактного мышления и которых многие антропологи именуют *Australopithecus Habilis*, отказывая им в принадлежности к человеческому роду). Орудийность *Habilis*, основанная на комбинации рефлексов, отсутствующих у современных животных, сама по себе не делает «орудодетельное» животное человеком, вполне сочетаюсь с биологическим способом существования.

¹³ К разряду сформировавшихся людей антропологи относят кроманьонцев, отличая их от формирующихся архантропов и палеоантропов, а также животных предков человека, представленных разновидностями семейства австралопитеков.

приспособление к среде обратным приспособлением среды к потребностям человека. Людям, способным строить отапливаемые дома и шить теплую одежду, нет ни малейшей надобности реагировать на похолодание изменением своего волосяного покрова.

Очевидным свидетельством сказанного является разительный контраст между грандиозными различиями в образе жизни людей и постоянством человеческой соматики, испытывающей лишь незначительные трансформации (которые порождаются, как правило, не биологическими, а социальными факторами — как это происходит с процессом акселерации, зависящим от изменений в структуре питания)¹⁴.

Сказанное не означает, конечно, что соматические свойства никак не влияют на человеческий образ жизни. Человек — многомерное существо, принадлежащее разным мирам, он обладает организмом, который существует по законам биологии. Оставим в стороне адаптивные реакции нашего тела типа моргания, расширения или сужения зрачков, которые не играют важной роли в жизни людей. Мы сталкиваемся с более существенными воздействиями соматики, связанными в том числе с законами репродукции и наследственности, сохраняющими свою силу в человеческом обществе.

В самом деле, нет сомнений в том, что в силу телесных особенностей разные люди обладают разным уровнем репродуктивной успешности, способностью передавать свои гены большему или меньшему количеству потомков. При этом телесные свойства родителей способны оказывать влияние на жизнь их детей (к примеру, ученые утверждают, что пожилые отцы передают своим детям большее количество мутаций, которые — в случае их вредоносности — делают рожденных детей «чуть менее здоровыми, чем сверстники»).

Но следует ли из сказанного, что в человеческом обществе продолжает действовать отбор по соматическим признакам? Это было бы так, если бы носители «дефектных» генов были обречены на вымирание, как это происходит в живой природе в случае с «летальной» формой естественного отбора, или утрачивали всякую возможность участия в процессе репродукции (проигрывая в естественном отборе «турнирного» типа).

¹⁴ Как справедливо отмечают П. Бергер и Т. Лукман, биологическая конституция обуславливает возможность человека «заниматься разными видами деятельности. Однако тот факт, что он продолжал вести кочевой образ жизни в одном месте и земледельческий — в другом, не может быть объяснен в терминах биологических процессов» [2, с. 24].

В сообществе людей мы имеем иную ситуацию, в которой «дефектные гены» в большинстве случаев влияют лишь на качество жизни, не ставя под угрозу ее факт. «Чуть менее здоровые люди» способны длить свою жизнь и давать начало новой жизни, вступая в брачные отношения, которые регулируются не биологическими факторами, а социокультурными нормами (включая сюда институт моногамного брака)¹⁵. Более того, «чуть менее здоровые люди» могут использовать преимущества человеческого образа жизни, чтобы вести все более успешную борьбу с «диктатурой собственного тела» (как это делал Стивен Хокинг, страдавший от тяжелейшей болезни моторных нейронов, которая не помешала ему стать великим ученым, или Оскар Писториус, добившийся членства в олимпийской команде ЮАР по бегу, несмотря на отсутствие обеих ног)¹⁶.

Конечно, существуют телесные дисфункции, которые делают жизнь человека невозможной. При очень большом желании эту ситуацию можно рассматривать как отбор по соматическим свойствам, если забыть о том, что этот процесс качественно отличен от процедур соматической селекции, описанных Дарвином. Не будем забывать, что летальный отбор в живой природе предполагает смертность, которая идет на благо популяции, делая ее более «здоровой», имеющей большие шансы на выживание. В социальной реальности мы имеем обратную ситуацию — эффективность общества определяется не гибелью «слабых», а способностью предотвратить эту гибель, сохранив любую и каждую человеческую жизнь (что стало наглядным в условиях мировой пандемии). Иными словами, смерть «слабых» в сообществе людей есть «отбор без отбора», утрачивающий тот изначальный смысл, который Дарвин приписывал соматической селекции¹⁷.

Это объясняется тем очевидным фактом, что процесс антропогенеза — становления человека как существа с колоссальными

К.Х. Момджян
Адаптация
Homo Sapiens и
закон естествен-
ного отбора

¹⁵ В этом плане половой отбор в человеческой истории нередко имеет не только неестественный, но и противоестественный характер, учитывая, что во многих обществах конкурентным преимуществом в борьбе за брачного партнера оказываются не молодость, сила и красота, а обладание значимыми жизненными благами (такими как богатство, влияние, престиж).

¹⁶ Необходимым условием жизненного успеха соматические свойства являются лишь в самых узких нишах человеческой жизни, таких как профессиональный спорт или модельный бизнес.

¹⁷ Конечно, в человеческой истории были недоброй памяти персонажи, которые полагали, что, уничтожая телесно и душевно больных людей, они приносят пользу своему обществу и своей расе. Реальные последствия их действий, как известно, весьма отличались от их намерений, приведя режимы с людоедской психологией к бесславной гибели.

ментальными и орудийными возможностями — органически связан с процессом социогенеза, который предполагает становление особых форм институционального взаимодействия, создающего общество — «не естественную» среду обитания, обладающую законами, которые не редуцируются к законам природы и влияют на жизнь людей в неизмеримо большей степени, чем биологические факторы¹⁸.

Коллективное существование людей, основанное на производстве и воспроизводстве необходимых условий их жизни, институциональном разделении труда и распределении его условий и продуктов, качественно отлично от коллективности животных¹⁹. Оно характеризуется ценностно-нормативной регуляцией, изначальной целью которой было создание и поддержание беспрецедентно высокого уровня солидарности (уже в сообществе неандертальцев, как полагают антропологи, были созданы условия, при которых выживали не только больные, но и инвалиды, что невозможно в сообществах животных).

Конечно, уровень социальной солидарности снижался с ходом человеческой истории по мере возникновения социального неравенства и эксплуатации. В человеческом обществе возник и набрал силу внутри- и межпопуляционный «отбор», при котором «выигрывают» социально приспособленные индивиды и оптимально организованные общества. Ясно, однако, что приспособленность человека в обществе, а общества в истории качественно отличаются от приспособленности животных, в результате чего социальный «отбор» осуществляется по критериям, отсутствующим в живой природе, и потому не может считаться «естественным».

Это очевидно в случае с человеческими обществами, успех или неуспех которых определяется развитостью общественного производства, ролью науки и культуры в целом, эффективностью социального управления и т.д. Рассматривать эту историческую конкуренцию в дискурсе теории естественного отбора можно лишь при произвольном толковании термина «естественный»,

¹⁸ Некоторые ученые считают возможным рассматривать общество в качестве коллективного интегративного субъекта, у которого нет «органического тела», подвластного законам биологии. Не разделяя такой подход, я исхожу из посылок умеренного «методологического индивидуализма» [13], считающего что общество представляет собой институциональную, а не субъектную реальность, что не мешает ему существовать по социальным, а не природным законам.

¹⁹ Процессы коллективной жизни животных нередко именуют «социальными», что ведет к немалой путанице, учитывая, что названный термин используется обществоведами для обозначения субстанциональной специфики общественной жизни в ее отличии от процессов неживой и живой природы.

в котором оно утрачивает значение субстанциональной альтернативы «общественного».

То же касается индивидуальной внутривнутрипопуляционной конкуренции людей. Факторы социальной организации — такие как социальная роль, социальный статус, культурный бэкграунд — влияют на образ жизни человека в неизмеримо большей степени, чем свойства, фундированные биологией.

Конечно, с формальной точки зрения мы можем утверждать, что выживание и жизненный успех людей подпадают под критерии этологической адаптации, зависят от их поведенческих свойств. Не будем, однако, забывать, что этология человека качественно отличается от этологии животного. Поведенческая приспособленность человека включает в себя такие «умения», которые возникают только в обществе и благодаря обществу.

Конечно, эти умения имеют биологический фундамент и способность к их овладению может передаваться по наследству. Но это не значит, что человек, получивший от родителей ментальную или физическую одаренность, непременно станет великим мыслителем или спортсменом. Генетические задатки человека дают ему лишь шанс на жизненный успех, реализация которого зависит от социокультурных обстоятельств, не имеющих отношения к законам биологии.

Добавлю к сказанному, что жизненная судьба человека, к сожалению, далеко не всегда зависит от его поведенческих свойств, поскольку далеко не каждое общество дает простор для самореализации человека. Очевидно, что давняя мечта об общественной жизни, основанной на меритократии, до сих пор остается мечтой, поскольку факторы социального происхождения и положения по-прежнему во многом довлеют над индивидуальными способностями людей и их жизненной судьбой.

Означает ли все сказанное, что естественный отбор в его дарвиновском понимании вовсе не действует в сформировавшихся человеческих сообществах? Увы, некоторые особенности человеческой истории мешают дать однозначно утвердительный ответ на этот вопрос. Дело в том, что все сказанное о специфике человеческой адаптации, ее неподвластности законам естественного отбора касается лишь относительно развитых обществ. Приходится признать, что на заре развития человечества, когда уже появились сформировавшиеся, а не формирующиеся люди, когда уже существовало общество, отличное от стада предлюдей, в нем происходил естественный отбор по значимым для жизни соматическим свойствам.

К этому выводу приводит процесс образования человеческих рас, который, по утверждениям антропологов, начался в период

К.Х. Момджян
Адаптация
Homo Sapiens и
закон естествен-
ного отбора

верхнего палеолита (примерно 40 тыс. лет тому назад) и закончился всего 10 тыс. лет тому назад. Речь идет о формировании соматических различий между ставшими людьми, имеющих явно адаптивный характер, возникших как результат телесного приспособления к условиям среды (имеются в виду такие расовые признаки, как цвет кожи, разрез глаз и др.). Конечно, с ходом истории соматические свойства, присущие расам, утрачивают самостоятельное значение для индивидуального и коллективного выживания. Биогенная детерминация уступает место социогенной прескрипции, когда белый плантатор и чернокожий раб имеют разные жизненные шансы, что объясняется исключительно социальными причинами.

Таким образом, можно утверждать, что механизмы естественного отбора перестают действовать лишь в таких обществах, которые прошли через Великую неолитическую революцию, в ходе которой люди изменили способ адаптации к природной среде, перейдя от хозяйства присваивающего типа к хозяйству производящего типа. В предшествующий период истории естественный отбор сохранялся, хотя и не оказывал определяющего воздействия на историческую эволюцию.

Литература

1. Берг Л.С. Номогенез или эволюция на основе закономерностей. Петроград: Гос. изд-во, 1922.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / пер. с англ. М.: Медиум, 1995.
3. Бутовская М.Л. Эволюция человека и его социальной структуры // Природа. 1998. № 9.
4. Выготский Л.С. Предисловие к русскому изданию книги В. Келера «Исследование интеллекта человекоподобных обезьян» // Основные направления психологии в классических трудах. Гештальт-психология. М.: АСТ-ЛТД, 1998.
5. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Часть 1. Логика / пер. с нем. М.-Л.: Гос. изд-во политической лит., 1929.
6. Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора // Дарвин Ч. Соч.: в 9 т. Т. 3. М.: Изд-во АН СССР, 1939. С. 32.
7. де Вааль Ф. Политика у шимпанзе. Власть и секс у приматов. М.: ИД Высшая школа экономики, 2021.
8. Зорина З.А., Смирнова А.А. О чем рассказали «говорящие» обезьяны: способны ли высшие животные оперировать символами? М.: Языки славянских культур, 2006.
9. Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М.: Республика, 1998.
10. Любищев А.А. Проблемы формы, систематики и эволюции организмов. М.: Наука, 1982.
11. Момджян К.Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества и истории. М.: Изд-во МГУ, 2013.

12. Момдзян К.Х. Социально-философский анализ феномена свободной воли // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 68–81.
13. Поппер К. Ниццета историцизма / пер. с англ. С.А. Кудриной М.: Прогресс, 1993.
14. Спиноза Б. Этика: пер. с лат. М.: АСТ, 2001.
15. Шмальгаузен И.И. Факторы эволюции. Теория стабилизирующего отбора. М.: Наука, 1968.
16. Шалютин Б.С. О вызовах приматологической революции, эмфатическом познании и природе когнитивного отрыва человека от обезьяны // Философский журнал. 2019. Т. 12, № 4.

К.Х. Момдзян
Адаптация
Homo Sapiens и
закон естествен-
ного отбора

Homo Sapiens Adaptation and the Law of Natural Selection

Karen Kh. Momdzhyan

DSc in Philosophy, professor Department of social philosophy, Faculty of Philosophy.

Lomonosov Moscow State University.

building 4, 27 Lomonosovsky Prospekt, Moscow 119991, Russian Federation.

ORCID: 0000-0001-5383-5122

E-mail: karm48@mail.ru

Abstract. The article discusses whether the general biological law of natural selection works in formed human communities. The author proceeds from the understanding of natural selection as a mechanism of self-preservation and self-development of living systems, carried out through adaptation to environmental conditions. The author considers adaptation as a modus existendi of self-purpose substantive systems of biological and social type, capable of preserving the fact and quality of their life by changing its significant parameters. The article considers modes of adaptation of biological systems (individual and collective, somatic and ethological, passive and active), which determine the criteria of intraspecific and interspecific selection by bodily or behavioral properties. Turning to the analysis of social systems, the author considers human activity not as an alternative to adaptation, but as a special kind of it — active behavioral adaptation, acting in the form of labor, based on the synthesis of verbal and conceptual thinking with an instrumental attitude to the environment. The article criticizes the point of view about the absence of qualitative boundaries between human and animal lifestyles, which gained strength after the “primatological revolution” in biology. The author is convinced of the uniqueness of man, whose activity creates a fundamentally new socio-cultural reality based on the production and reproduction of social life, the institutional division of labor and value-normative regulation of behavior. In the sociocultural environment, of course, the laws of biological heredity persist, affecting the way people live, but not determining it. Similarly, in human communities there is intrapopulation and interpopulation competition, which, with the development of history, loses the form of natural selection by somatic

and ethological traits. The latter retains its force only at the beginning of human history, manifesting itself, in particular, in the process of formation of somatic racial differences between humans. According to the author, the action of natural selection ceases as a result of the Great Neolithic Revolution, associated with the transition from the economy of the foraging type to the economy of the producing type.

Keywords: Natural selection, adaptation, individual, species, behavior, society, human, activity, thinking, instrumental relationship to environment, labor, culture, solidarity, competition.

For citation: Momdzhyan K.Kh. *Homo Sapiens* Adaptation and the Law of Natural Selection // *Chelovek*. 2021. Vol. 32, N 3. C. 7–27. DOI: 10.31857/S023620070015641-2

References

1. Berg L.S. *Nomogenez ili evolyuciya na osnove zakonomernostej* [Nomogenesis or pattern-based evolution]. Petrograd: State Publishing House, 1922.
2. Berger P., Luckmann L. *Social'noe konstruirovaniye real'nosti*. Traktat po sociologii znaniya: per. s angl. [The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge: transl. from English]. Moscow: Medium Publ., 1995.
3. Butovskaya M.L. Evolyuciya cheloveka i ego social'noj struktury [Evolution of man and his social structure]. *Nature*. 1998. № 9.
4. Vygotskij L.S. *Predislovie k russkomu izdaniyu knigi V. Kelera Issledovanie intellekta chelovekopodobnyh obez'yan*. Osnovnye napravleniya psihologii v klassicheskikh trudakh. Geshtal't-psihologiya [Preface to the Russian edition of W. Koehler's book, "A Study of the Intellect of Humanoid Apes // Main Directions of Psychology in the Classical Writings. Gestalt Psychology]. Moscow: AST-LTD Publ., 1998.
5. Hegel G.W.F. *Enciklopediya filosofskih nauk*. Chast' 1. Logika [Hegel G. Encyclopedia of the Philosophical Sciences. Logic. Part 1, transl. from German]. M.-L.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury Publ., 1929.
6. Darwin Ch. *Proiskhozhdeniye vidov putem estestvennogo otbora* [On the Origin of Species by Means of Natural Selection: trans. from Engl. Darwin Ch. Soch.: v 9 t.]. V. 3. Moscow: AN SSSR Publ., 1939. P. 32.
7. de Waal F. *Politika u shimpanze: Vlast' i seks u primatov* [Chimpanzee Politics: Power and Sex Among Apes. Trans. from English]. Moscow: Vysshaya shkola ekonomiki Publ., 2021.
8. Zorina Z.A., Smirnova A.A. *O chem rasskazali "govoryashchie" obez'yany: sposobny li vysshie zhivotnye operirovat' simvolami?* [What did the "talking" monkeys tell us about: Are higher animals capable of operating with symbols?]. Moscow: Yazyki slavyanskih kul'tur Publ., 2006.
9. Lorenz K. *Oborotnaya storona zerkala* [Die Rückseite des Spiegels: Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens. Transl. from German]. Moscow: Respublika Publ., 1998.
10. Lyubishchev A.A. *Problemy formy, sistematiki i evolyucii organizmov* [Problems of Form, Systematics, and Evolution of Organisms]. Moscow: Nauka Publ., 1982.
11. Momdzhyan K.H. *Social'naya filosofiya. Deyatel'nostnyj podhod k analizu cheloveka, obshchestva i istorii* [Social Philosophy. The Activity-Based Approach to the Analysis of Man, Society, and History]. Moscow: MGU Publ., 2013.

12. Momdzhyan K.H. Social'no-filosofskij analiz fenomena svobodnoj voli [A Socio-Philosophical Analysis of the Phenomenon of Free Will]. *Voprosy filosofii*. 2017. N 9. P. 68–81.

13. Popper K. *Nishcheta istoricizma* [The Poverty of Historicism. Transl. from English]. Moscow: Progress Publ., 1993.

14. Spinoza B. *Etika* [Spinoza B. “Ethics”, transl. from lat.]. Moscow: ACT Publ., 2001.

15. Shmal'gauzen I.I. *Faktory evolyucii*. Teoriya stabiliziruyushchego otbora [Evolutionary factors. The theory of stabilizing selection]. Moscow: Nauka Publ., 1968.

16. Shalyutin B.S. O vyzovah primatologicheskoy revolyucii, emfaticeskom poznanii i prirode kognitivnoj otryva cheloveka ot obez'yany [On the Challenges of the Primatological Revolution, Emphatic Cognition, and the Nature of Man's Cognitive Separation from the Apes]. *Philosophy Journal*. 2019. Vol. 12, № 4.

К.Х. Момджян
Адаптация
Homo Sapiens и
закон естествен-
ного отбора

© 2021 Е.В. КОСИЛОВА

ПСИХОПАТОЛОГИЯ КАК АРБИТР СПОРА МЕЖДУ ПАРАДИГМАМИ СУБЪЕКТНОСТИ



Косилова Елена Владимировна — доктор философских наук, доцент философского факультета. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова.

Российская Федерация, 119234 Москва, Ленинские горы, учебно-научный корпус «Шуваловский».

ORCID: 0000-0002-2261-7680

Электронная почта: implicatio@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматриваются классические и неклассические парадигмы субъектности. Субъект — это начало мысли и действия, это то Я, которое принимает решения. Философия изучала проблему субъекта начиная с Нового времени. К классическим парадигмам относятся картезианская, трансцендентальная, феноменологическая и экзистенциальная. В них еще не подвергается сомнению способность субъекта к автономным мыслям и действиям. Неклассические подразделяются на континентальную ветвь и ветвь аналитической философии. Континентальная ветвь начинается с психоанализа Ж. Лакана и продолжается в постмодерне. В аналитической ветви первой неклассической парадигмой был логический бихевиоризм, а затем парадигма Д. Деннета. В неклассических парадигмах у субъекта или нет центра, или нет самого субъекта. У Лакана движущей силой мышления обладает язык, игра означающих. Эта мысль Лакана была акцептирована постмодерном.

Исследование выполнено при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Мозг, когнитивные системы, искусственный интеллект».

В неклассических парадигмах нет центральной инстанции субъектности, то есть инстанции принятия решений. Примером служит теория сознания Д. Деннета, в которой наброски мыслей появляются и закрепляются в том случае, если оказались уместными. Однако на материале психопатологии демонстрируется, что сознание без управляющей инстанции характерно для шизофренического состояния. При шизофрении пропадает психическая способность управления собственными мыслями, нарушается чувство принадлежности мыслей субъекту, ослабляется кантовское трансцендентальное единство апперцепции. Воля является энергетической составляющей мышления. Без волевого действия центрального управления возрастает энтропия мышления. Таким образом, можно сделать вывод, что в норме у субъекта есть центральная инстанция управления мышлением и его организации.

Ключевые слова: парадигмы субъектности, классическая философия субъекта, неклассическая философия субъекта, Ж. Лакан, Д. Деннет.

Ссылка для цитирования: Косилова Е.В. Психопатология как арбитр спора между парадигмами субъектности // Человек. 2021. Т. 32, № 3. С. 28–45. DOI: 10.31857/S023620070015643-4

Е.В. Косилова
Психопатология как арбитр спора между парадигмами субъектности

Парадигмы субъектности делятся на классические и неклассические. В классических парадигмах субъект, во-первых, был, а во-вторых, был центрирован. Мы рассмотрим эти парадигмы в первом параграфе. Затем наступило время неклассических парадигм, в которых или субъекту отказывают в центрированности, или вовсе отрицают субъекта, как будто он представляет собой некий субстрат процессов, происходящих согласно внешним силам. Мы разберем во втором параграфе три неклассические парадигмы: ниспровержение субъекта Лакана, отрицание субъекта Делёза и децентрированный субъект Деннета (две первые похожи друг на друга, третья очень отличается). Надо ли нам принять деконструкцию субъекта, которая сейчас считается достижением современной мысли? Я рассматриваю сферу психопатологии, а именно нарушения субъектности при шизофрении. И оказывается, что при шизофрении мы видим именно децентрированного субъекта, у которого нет центральной инстанции организации мышления. Этот вывод легко сделать, если проанализировать особенности речи больных, а также некоторые синдромы, такие как синдром психического автоматизма. И когда мы убедимся, что при шизофрении нарушается центрация субъектности, мы должны будем признать, что в здоровом состоянии центральная инстанция есть. Именно этот вывод я и предлагаю читателям.

Сначала несколько слов о том, что такое субъект и субъектность. Субъект — это тот, кто мыслит и действует. Такое начало

можно понимать широко, например, можно считать особым субъектом коллектив, но я буду писать о субъектах-людях. Тогда это человек, который мыслит и действует, и при этом сам решает, что ему думать и что ему делать. Субъект — начало, автор мысли и действия — в классических парадигмах он, собственно говоря, таков. А в неклассических — он не начало и не автор, т. е., по сути, его нет. Или, как у Деннета, нет субъектного центра, субъект — не инстанция, а иллюзия. Есть ли в нас нечто, что как бы руководит нашими мыслями, что организует мышление и принимает на этой основе решения? Есть ли у нас Я (Self)? Вот в чем наша проблема.

Проблемой является и то, как и о чем мы думаем. Об этом тоже можно сделать выводы из разных парадигм субъектности. Управляем ли мы сами нашим мышлением? Есть ли какая-то инстанция, организующая мышление? Мысли могут «думать себя сами» (выражение Деннета), или может быть какое-то Я, которое не равно этим мыслям, управляет ими и задает им предмет? Именно это мы увидим в первой рассмотренной парадигме — картезианской.

Классические парадигмы субъектности

К классическим парадигмам относятся картезианская, трансцендентальная (в варианте Канта и в варианте Гуссерля), а также переходная — экзистенциальная. Первая, самая классическая из парадигм субъектности — *картезианская*, которую мы находим у Декарта в произведении «Размышления о первой философии» [4]. Субъект и Я в ней вводятся как «я — вещь мыслящая». Тело и душа — две разные субстанции, у них различные свойства. Природа субъекта непротяженна. Сознание тождественно мышлению (в теории на самом деле у Декарта сознание управляет мышлением). Сознательный субъект имеет непосредственный доступ к своему сознанию. Он также управляет своим телом. Для этого постулируется некое таинственное место, в котором происходит взаимодействие субстанций. Субъект свободен. Прежде всего свобода реализуется в виде свободы мысли. Субъект един, его сознание цельно и неделимо. Субъект — это не только мышление, но центр, управляющий мышлением.

Я хотела бы обратить внимание на одно место у Декарта: хотя он и пишет, что «я — вещь мыслящая», он не отождествляет полностью себя со своими мыслями. Он пишет: «Мысль моя радуется возможности уйти в сторону, и она не терпит, когда ее ограничивают пределами истины. Пусть будет так: ослабим пока как можно

больше повода, дабы несколько позже вовремя их натянуть и тем самым легче привести свою мысль к повиновению» [4, с. 25]. Здесь видно, что субъект у Декарта — не само мышление, а тот, кто мыслит. Он управляет своими мыслями, распоряжается ими. Субъект здесь является формальной инстанцией. Это онтологическое место не мышления, а *управления мышлением*. Декарт ни в малейшей степени не сомневается в наличии Я как такого рода управляющей инстанции.

Что же такое у Декарта субъект? Если это инстанция, управляющая мыслями, то какую природу она имеет? Декарт был человеком верующим, и наверное, ответил бы, что это некие силы души. Если не говорить о таинственной душе, то это особый мыслительный центр, обладающий возможностью влиять на другие мысли. То есть здесь есть как бы два слоя мышления — одно идет, возможно, само собой, второе — следит за ним и управляет им. Вспоминается учение Х. Плеснера об эксцентрической позиции субъекта [12], у него тоже были два полюса Я, один из которых управлял вторым.

Против картезианской парадигмы многие возражали, и нам важно рассмотреть возражение Д. Юма. Он говорит, что такого управляющего центра не существует. Я здесь неуловимо, мысли связываются только законами ассоциаций. Не существует инстанции, которая бы *организовывала* мышление. По Юму, Я существует только как восприятия, а дух — это нечто вроде театра, в котором восприятия выходят на сцену [19, с. 298]. Его позиция близка к деконструкции субъекта, можно считать его предтечей современных неклассических представлений в этой области.

Теперь рассмотрим *трансцендентальную* парадигму, берущую начало от Канта. В ней субъект предстает как познающее начало. У него выделяются три познавательные способности: чувственность, рассудок и разум. Несмотря на то что Кант прежде всего говорит именно о познавательных способностях и рассматривает общезначимые суждения как синтетические суждения априори, у него тоже возникает особый центр: трансцендентальное единство апперцепции (ТЕА). Это инстанция, собирающая мысли воедино посредством представления «я мыслю». Единство субъекта напрямую связано с единством опыта. Трансцендентальное единство апперцепции обеспечивает оба эти вида единства. Оно является центром субъектности. Рассудок конституирует поле опыта посредством деятельности синтеза. Вот цитата из Канта: «Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [суждению] **я мыслю** в том самом субъекте, в котором это многообразное находится. Но это представление есть акт спонтанности, то есть оно не может рассматриваться как

Е.В. Косилова
Психопатология как арбитр
спора между
парадигмами
субъектности

принадлежащее чувственности. Я называю его чистой апперцепцией <...> *оно есть самосознание, порождающее представление я мыслю, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления* и быть одним и тем же во всяком сознании; следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким иным [представлением]...» [7, пар. 15. Курсив мой. — Е.К.]. Кант обращает особое внимание не на то, что ТЕА управляет мыслями, а на то, что благодаря ему мысли как бы помечаются как принадлежащие самому субъекту. Центральная инстанция здесь отвечает за самосознание, за то, что субъект переживает свое мышление как собственное. Мы увидим, что при нарушениях субъектности при шизофрении эта способность ослабляется или исчезает.

Феноменологическая парадигма началась с работ Гуссерля [3]. В ней Я является полюсом, к которому восходят акты конституирования предметов. Гуссерль полагает, что субъект познания активен, он конституирует (создает) то, что мыслит. Я у Гуссерля также является центром, в некоторой степени он даже примыкает к картезианской парадигме, в которой Я — это вещь мыслящая. Субъект создает осмысленный мир, полюс Я — это полюс конституирования смысла. Как у Декарта было показано на примере с кусочком воска, мы сами создаем смысл того, что видим. Точно то же самое хочет сказать и Гуссерль. Конституирование смысла — это познавательная деятельность Я, оно создает тот мир, в котором мы пребываем всегда в состоянии «уже-понимания». Гуссерль пишет о полюсах сознания, одним из которых является полюс Эго, сохраняющий свою самотождественность во времени. У него есть общее и с управляющей инстанцией Декарта, и с трансцендентальным единством апперцепции Канта. Фактически он тоже является управляющей инстанцией, осуществляющей синтезы — акты конституирования смысла.

В феноменологии лежат корни важного философского течения XX века — экзистенциализма. Его основная идея близка к пафосу Гуссерля: человек конституирует смысл сам. Человек абсолютно свободен, он принимает решения и в каждый момент создает сам себя. Однако является ли субъект центром некоего мыслящего целого, как у Декарта, Канта и Гуссерля? У Хайдеггера это уже не так. Он вообще не употребляет слов «субъект» и «человек». Вместо этого он пишет о *Dasein* — бытии-вот, присутствии. Субъекта как отдельной от мира инстанции у него нет, *Dasein* существует «при мире». Оно погружено в мир, *разомкнуто*. Классические парадигмы субъектности понимали субъекта как автономного и, по Хайдеггеру, приписывали ему замкнутость, пребывание в самом себе. На самом деле человек не замкнут, он всегда погружен

в бытие. У человека нет сущности как чего-то определенного, его сущность лежит в его «быть» и понимается только из его бытия, экзистенции, его свойства — это его возможности быть [17, с. 42]. Мы видим, что в экзистенциализме происходит переход к неклассическим парадигмами — учениям без центра субъектности.

Е.В. Косилова
Психопатология как арбитр
спора между
парадигмами
субъектности

Неклассические парадигмы

Они появляются в начале XX века. К ним относятся логический бихевиоризм, современная материалистическая философия сознания, деятельностный подход, психоанализ и постмодерн. В.А. Лекторский пишет: «Субъективное, переживаемое нами в качестве чисто “внутреннего” и сугубо личного, не является изначально данным, а строится субъектом в коммуникативных взаимодействиях с другими людьми в рамках определенной исторически данной культуры — поэтому и сама степень переживания субъективного как “внутреннего” может быть различной в разных условиях» [10, с. 160]. Я создается в конкретных социально-культурных условиях, оно возникает в отношении с другими [там же, с. 177]. Неклассические парадигмы можно разделить на континентальную и аналитическую ветви. Континентальная ветвь начинается с психоанализа Ж. Лакана и продолжается в постмодерне. В аналитической ветви первой неклассической парадигмой был логический бихевиоризм, а затем парадигма Д. Деннета. Мы начнем с аналитической ветви.

В *логическом бихевиоризме* субъект объявляется иллюзией. Г. Райл разработал учение, что субъект — это совокупность предрасположенностей к действию. У него нет никакой центральной инстанции. Райл вводит понятие категориальной ошибки — смешивания части и целого. Вот пример категориальной ошибки у Райла: «Эту ошибку допустил бы ребенок, наблюдающий проходящую маршем дивизию. Выделив для себя такие-то батальоны, батареи, эскадроны и т.п., он спросил бы, когда же, наконец, появится дивизия. Он посчитал бы, что дивизия является в чем-то сходным, а в чем-то отличным дополнением к уже увиденным подразделениям. Эта ошибка будет исправлена, если ребенку скажут, что, наблюдая проходящие батальоны, батареи и эскадроны, он видит проходящую мимо него дивизию. Марш не был парадом батальонов, батарей, эскадронов и дивизии; это был парад батальонов, батарей и эскадронов этой дивизии» [14, с. 26].

Этот пример Райла я считаю ошибочным. Дивизия — это не совокупность батальонов, это батальоны *плюс генерал и его штаб*. Без центрального управления совокупность батальонов дивизией

не является. Райл же не учитывает центральное управление, и это говорит о его принципиально ошибочном отношении к сознанию.

Представитель материалистической философии сознания Д. Деннет — современный философ, материалист, разрабатывающий собственную теорию сознания. Он особо подчеркивает отсутствие центральной инстанции. Сознание, по Деннету, — совокупность мелькающих мыслей, набросков (*drafts*). Он даже специально подчеркивает, что никакого центра Я нет, называя это «завод без директора». Я, говорит он, является «центром нарративной гравитации» (подобно тому, как Ницше говорил, что Я — грамматическая иллюзия). Сознание — это «завод без директора». В этом постулировании отсутствия центра Деннет опирается на идеи нейробиолога Дж. Эдельмана. Согласно Эдельману, нейроны, которые отвечают за удачную мысль, подкрепляются, получают больше питания. Поэтому удачные мысли закрепляются в поведении человека. Это похоже на дарвиновский отбор. Закрепившиеся мысли возникают впоследствии сами собой. Так же как эволюцией не управляет никакой центр, она происходит сама, так же и в мозге мыслями не управляет никакой центр [1; 6]. Деннету можно возразить, что в моем феноменальном сознании Я есть. Он вводит для этого понятие «центр нарративной гравитации». Согласно Деннету, Я есть иллюзия, возникающая в речи. Мы просто постоянно ведем о себе отчет и начинаем верить, что Я на самом деле есть, в то время как есть только действующее тело [18].

Теперь рассмотрим континентальную ветвь неклассических парадигм. Она начинается с *психоанализа*. Здесь есть разница между теорией З. Фрейда и теорией Ж. Лакана. У Фрейда субъект состоит из бессознательного и сознания (это уже вступает в явное противоречие с картезианской парадигмой, в которой субъект был прозрачен для самого себя). В нем есть три основные инстанции: «снизу» — бессознательное Оно, «сверху» — бессознательное же Сверх-Я, в центре — Я, которое ищет компромисс между требованиями Оно, Сверх-Я и окружающего мира [16]. Так что парадигма Фрейда имеет центр. В этом он еще близок к классическим представлениям.

Лакан [9] переходит к утверждению о том, что единого, цельного субъекта в принципе нет. Есть речь, язык — Лакан называет его сокровищницей означающих — и безобъектное желание, или, в другом варианте, «желание Другого». Лакан превратил французское слово «дискурс» (речь) в термин, которым активно пользуется постмодерн. Дискурс есть нечто самостоятельное, существующее по своим законам. Этот дискурс властвует над субъектом, который фактически уже перестает быть собственно субъектом и становится,

скорее, субстратом, через который дискурс выговаривает себя. Субъект конституируется функцией означающего, говорит Лакан.

Лакан был предшественником *постмодерна*. Он не был сосредоточен на глобальных сущностях, таких как культура, предметом его интереса был именно субъект. И этот субъект был им поставлен в зависимость от языка. Язык через субъекта проговаривает свою собственную истину. Постмодерн в его французском варианте взял у Лакана эту идею — основополагающую роль языка и его превалирование над свободой и самоопределением субъекта. «Больше нет никакого субъекта, — пишет Ж. Делёз. — Субъектом здесь выступает свободная, анонимная и номадическая сингулярность...» [5, с. 146]. Он ссылается на Сартра: «[Сартр говорит]... в его программной статье 1937 года: безличное трансцендентальное поле, не имеющее формы синтетического личностного сознания или субъективной самотождественности, — субъект, напротив, всегда конституируется» [там же, с. 134]. То есть субъект вторичен по отношению к некоей «анонимной номадической сингулярности»; можно предположить, что эта сингулярность представляет собой порождение смысла как бы в кипящей лаве дискурса.

Если субъект — это порождение дискурса, то, конечно, никаких центральных управляющих инстанций у него нет и быть не может. У Лакана иногда субъект все-таки владел языком, а в постмодерне всецело язык владеет субъектом. Смерть автора, о которой пишут постмодернисты, тоже относится к этой парадигме вторичности субъекта в отношении языка. Делёз в «Логике смысла» пишет об автономии мысли от субъекта: мысль сама себя расчерчивает, «у нее есть география еще до того, как появится история» [там же, с. 170]. В самой мысли заложено то, как мы будем ее думать.

Что можно сказать о сравнении этих групп парадигм — классических и неклассических? Думается, что на данном этапе можно отметить, что в неклассических парадигмах определенно есть некая правота. Мысль несет в себе закономерности и перспективы собственного развития. Субъект действительно, если хочет прийти к истине, часто должен подчиняться внутренней логике своей мысли. Я полагаю, Делёз имел в виду именно это.

Но должны ли мы вслед за ним сказать, что субъекта вовсе нет? Или вслед за Деннетом, что у субъекта нет никакой центральной инстанции?

Е.В. Косилова
Психопатология как арбитр
спора между
парадигмами
субъектности

Что нам говорит психопатология

У Канта, как было сказано выше, нам важно понятие трансцендентального единства апперцепции (ТЕА). Мысли возникают

спонтанно, но в каждой нашей мысли есть добавок — представление о том, что это мыслью Я. Это может показаться тавтологией, но мы увидим, что на самом деле это совершенно не тавтология. По Канту, у нас есть центральная инстанция, которая каждую нашу мысль присваивает себе. Это центр Я. Он организывает мысли, группирует их.

Естественно, Кант ничего не говорил про шизофрению. В его время не было и такого понятия — «шизофрения», оно появилось впервые у О. Блейлера в самом начале XX века. Но удивительно, что он ввел данное понятие, ТЕА, хотя, казалось бы, можно было обойтись без него. Мы увидим, что ТЕА при шизофрении пропадает. А Кант говорит, что в нормальном функционировании трансцендентального субъекта есть эта инстанция, которая помечает мысль как «мою».

Теперь рассмотрим современную феноменологическую психиатрию. Ее представители работают с феноменологическим исследованием шизофрении [20; 21; 22; 23]. Они ввели понятие «минимальное Я» (minimal Self), то есть Я имеет слоистую структуру, в основании которой находится минимальное Я. Это переживание моего бытия как именно *моего*. Над ним надстраивается «Я мыслящее» и «Я рефлексивное», последнее близко к психологическому понятию «Я-концепция». Это то, что Кант назвал бы эмпирическим субъектом. Минимальное Я означает, что оно минимально необходимо. И оно ослабляется при шизофрении.

Симптомы нарушения Я при шизофрении делятся на субъективные и объективные. Субъективные симптомы — это, в числе прочих, синдром психического автоматизма. Синдром психического автоматизма в отечественной психиатрии называют синдромом Кандинского–Клерамбо. При нем мысли текут без управления и больным кажется, что им вкладывают в голову чужие мысли. Они чувствуют навязанность собственного мышления [15].

И вот тут мы должны вспомнить Канта. Он говорил, что мы чувствуем каждую мысль как свою. А больной шизофренией не чувствует свои мысли как свои. Мы можем сказать, что у него ослабляется трансцендентальное единство апперцепции. Кант догадался, что это реальная психическая инстанция. Она работает на то, чтобы пометить наши мысли как наши. Когда она ослабляется, человек перестает узнавать свои мысли как именно свои. Ему кажется, что в его голову вкладывают чужие мысли.

Теперь перейдем к объективным симптомам и синдромам при шизофрении. Это, в числе прочих, перескакивание мыслей, разорванность мышления, речь без замысла, доходящая до набора слов (Wortsalat).

Примеров шизофренической речи огромное количество. Вот, например, страница из дневника В. Нижинского, великого танцовщика, больного шизофренией: «Люди думают, что Бог там, где техника велика. Бог был там, где люди не имели индустрии. Индустрией называется все, что придумано. Я придумываю тоже, а поэтому я есть индустрия. Люди думают, что раньше не было индустрии, а были индюки, а поэтому историки думают, что они Боги, у которых перья из стали. Сталь есть вещь нужная, но перья из стали вещь ужасная. Индюк со стальными перьями ужасен. Аэроплан вещь ужасная. Я был на аэроплане и плакал на нем. Я не знаю, зачем я плакал, но мне чувство дало понять, что аэропланы уничтожат птиц. Все птицы разбиваются от вида аэроплана. Аэроплан вещь хорошая, а поэтому ею не надо злоупотреблять. Аэроплан есть вещь от Бога, а поэтому я ее люблю. Аэроплан не надо употреблять как вещь воинственную. Аэроплан есть любовь...» [11].

«...12 час ночи. Диаметр нашей, диаметр нашей Галактики. Нашей Галактики диаметр. Диаметр. Диаметр между солнцем и землей, между землей и солнцем, диаметр. Зенит в 12, двенадцать часов дня... Настоящее складывается из Будущего и Прошлого. Прошлое плюс Будущее есть Настоящее. Солнце живет постоянно в Будущем. Ночью сфера, днем атмосфера... Днем мы живем в Будущем, а ночью мы живем в Прошлом. Днем мы находимся в конце нашей Вселенной, Вселенной, и смотрим в Будущее. А ночью смотрим вспять... Ученый класс всего мира стремится время удержать в своем кулаке. Держите, *** с вами. Посмотрим, на какую ж*** вы, б***, сядете... Вселенная в моем кулаке... Моя задача превзойти самого Бога, но не покориться ему» (Из личных архивов автора).

Это типичный поток мыслей при шизофрении, таких примеров тысячи. У больных скачут мысли, пропадают упорядочивание, организация мышления. Субъектность при шизофрении ослабляется, центральные инстанции мышления не выполняют свою задачу, не управляют мышлением. Мышлением управляет поток ассоциаций, причем перескакивание происходит слишком легко, соседние и тем более прошлые мысли не связываются в общее целое. Пропадает способность составлять *замыслы*, то есть планировать решение какой-то мысленной задачи. Мысли скачут вхолостую. И здесь мы вспоминаем Деннета, который говорил, что мелькающие мысли — это драфты, которыми никто не управляет. Здесь мы видим именно то, что говорит Деннет: драфты мыслей без управления. Мы видим это при шизофрении, когда нет организации мыслей, когда перестает работать центральный процессор.

Е.В. Косилова
Психопатология как арбитр
спора между
парадигмами
субъектности

Мыслями управляют поверхностные ассоциации, например, по сходству звучания слова (у Нижинского: индустрия — индюки).

О замыслах поговорим отдельно. Центральным нарушением при шизофрении многие авторы называют нарушение волевой составляющей [2; 15] (также эмоциональной, но это кажется мне вторичным). Первично именно волевое нарушение. Что здесь интересно для философа? Дело в том, что в философии традиционно воля и разум понимаются как разные начала, друг другу как бы ортогональные. Разум понимается как чистая основа мысли, а воля — как некая душевная энергия, необходимая, чтобы действовать. Это, можно сказать, базовые определения воли и разума. Но оказывается, что и для того, чтобы мыслить, нужна воля, нужна энергия. В минимальном Я, о котором была речь выше, должна быть определенная сила, энергия, чтобы оно могло работать. Должны быть *ресурсы*. И когда есть ресурсы, когда минимальное Я работает как надо, тогда оно выполняет функцию «центрального процессора» и собирает мысли так, что они начинают согласовываться между собой. При шизофрении минимальное Я именно «ослабляется», само слово «слабость» указывает на то, что здесь уходят ресурсы. Это глубинный процесс, это нарушение энергетики — энергетики глубинного Я. И это показывает, что глубинное Я в норме работает на интеграцию, и, когда оно ослабевает, интеграция распадается. Для интеграции нужны силы, они нужны для того, чтобы мыслить не бесформенно, а в логичном рассуждении. Если энергетическая составляющая мышления уходит, оно становится шизофреническим, то есть разорванным и неоформленным. Волевой и энергетический ресурс нужен для мышления.

Замыслы и проекты требуют энергии. Это не просто наброски будущего, говоря словами Хайдеггера, это действия мысли, для которых требуется энергия. Причем это глубинная энергия, а не просто расщепление глюкозы в мозге. Это работа каких-то глубинных механизмов сознания. Представим, что мы садимся писать письмо, например, или статью в журнал. У нас есть замысел. Замысел — это то, к чему нам надо прийти, мы должны идти к нему. Для жизни у Хайдеггера это набросок (Entwurf), а для какого-то текста — это замысел. У больных шизофренией речь протоколирует их мысли. А мысли скачут, и речь тоже скачет. Больной шизофренией ничего заранее не намеревается сообщить. Он протоколирует свои мысли.

Шизофрения нам показывает тесную связь между мышлением и волей [8]. Волевой ресурс необходим для упорядочивания, для планирования мышления, для сосредоточенности для интенциональном предмете. Для этого необходимо этот предмет удерживать в горизонте потенциальности. Большинство философов

при описании работы сознания упускают тесную связь между мышлением и волей. Гуссерль описывал сознание как имеющее интенциональный предмет, не задаваясь вопросом, с помощью каких сил удерживается этот интенциональный предмет, у него он удерживался как бы сам собой. Однако это не так. Для сосредоточенности мысли на предмете, для прояснения собственного понимания требуется совершенно определенный ресурс — ресурс воли. Таким образом, воля и разум тесно связаны.

В сущности, речь здесь идет об энтропии. Хотя ни в одной из принятых парадигм субъектности об энтропии не говорится, но мы можем попытаться применить это понятие к мышлению. Когда в случае шизофрении пропадают волевые ресурсы, организующий центр отказывается работать. И мысли движутся хаотически, то есть повышается их энтропия. Это тоже свидетельство в пользу существования центральной управляющей инстанции — центрального управления. Она тратит ресурсы на поддержание адекватности, на согласование мышления с фрейдовским «принципом реальности». ЦУ выстраивает из мыслей, первоначально рождающихся в потоке, некое связанное целое, имеющее цель, какое-то обоснование, какую-то связь с текущей ситуацией и задачами, стоящими перед субъектом.

Перед центральным управлением прежде всего стоит задача собрать мысли, так сказать, воедино. При повышении энтропии они как бы рассеиваются, становятся похожи на чистую реакцию на внешние стимулы. В психологии есть понятие полевого поведения: это поведение без цели, состоящее из реакций на стимулы. При полевом поведении внутренняя организующая инстанция отключается (возможно, словами психологов надо было бы сказать, что уменьшается внутренняя психическая активность). Пропадают проекты и замыслы, поведение не соотносится ни с какой целью. Это может быть и у нормального человека, например, при сильной усталости или истощении от стресса. Говорят: «Он бесцельно бродил» и т.п. Еще чаще полевое поведение — это признак психической патологии, например глубокого аутизма. Согласно изложенной гипотезе, при полевом поведении ослабляется управляющая инстанция.

Речь при шизофрении — это, конечно, не полевое поведение, но она имеет с ним что-то общее. Так же ослабляется центральное управление, так же пропадает цель, так же возрастает энтропия. На какие стимулы отзывается шизофреническая речь? Пусть это останется нерешенным вопросом. Во всяком случае, сразу можно сделать наблюдение, что многие стимулы лежат в поверхностных ассоциациях. Определенно играют роль фантазии. Остальное — загадка.

Е.В. Косилова
Психопатология как арбитр
спора между
парадигмами
субъектности

В языке, конечно, есть своя энергетика. Есть энергия слов, их сочетаний, которые стремятся как бы разрешаться в другие слова и словосочетания. Есть энергия и в мыслях, недаром мысли имеют определенную автономию от субъекта (с этим согласился бы К. Поппер, говоря о воздействии третьего мира на второй [13]). Иногда какую-то мысль подумать трудно. Иногда одна мысль, которая внезапно пришла в голову, как бы взрывается фонтаном следующих за ней мыслей. Энергетические аспекты мышления еще мало изучены в когнитивной науке. Во всяком случае, законы энергии мышления не линейны, и мысль далеко не равняется простой негэнтропии или информации, лежащей на поверхности. Но эта тема уже выходит за рамки статьи. Во всяком случае, мы видели, что мысли надо организовывать, надо ими управлять, и как раз этим занимается центральная инстанция субъектности.

Вернемся к спору между парадигмами субъектности. Мы видели, что среди парадигм субъектности выделяются две группы: парадигмы с центром и без центра, примерно совпадающие с классическими и неклассическими. Деннет разработал модель, в которой мышление сводится к мелькающим драфтам. Делёз говорит, что автора у мышления вовсе нет, а мысль движется сама по собственным законам и законам дискурса. Но анализ шизофрении показал нам, что у субъекта может возникнуть слабость организации, и это не нормальное состояние.

Нельзя отказываться от идеи организующего центра, потому что без него угрожающе возрастает энтропия и субъект сваливается в шизофрению, которую в связи с этим можно рассматривать именно как слабость (до полного отсутствия) организации, как захват разума силами энтропии. При шизофрении это происходит в результате волевого нарушения, при котором не хватает «волевого топлива» для центра, организующего мышление.

Хочу ли я сказать, что неклассические парадигмы ошибочны? Нет, полностью отказываться от них не следует. В них ценна интуиция того, что речь и мысль несут в себе собственную энергетiku, которой мы должны поддаваться, если хотим хорошо мыслить. Мысль — не полностью продукт ума, она приходит в ум как бы извне. Делёз и другие представители постмодерна, наверное, скажут, что она приходит из языка, из дискурса. Своя правда в этом наверняка есть, хотя я предлагаю не ограничиваться этим источником материала для мысли. Есть и другие, находящиеся в мире, встроенные в наш опыт жизни. Но это уже другая тема.

* * *

Е.В. Косилова
Психопатология как арбитр
спора между
парадигмами
субъектности

В классических парадигмах субъект был центрирован, он обладал собственными мыслями, принимал решения и нес за них ответственность. Картезианская парадигма делала упор на мышлении субъекта, на том, что субъект есть тот, кто управляет стихией мышления (хотя уже в XVIII веке у Юма появляется идея, что субъекта как такового нет). Однако Кант вернул субъекта в философию, постановив, что трансцендентальное единство апперцепции отвечает за его единство и самосознание. С этим согласна и феноменология Гуссерля, в которой субъект является трансцендентальным Эго, полюсом самотождественности, по отношению к которому происходит конституирование смысла окружающего мира. Во всех классических парадигмах субъектности субъект является таким самотождественным центром. Не спорит с этим и экзистенциализм, хотя он, особенно в учении Хайдеггера, является переходом к неклассическим парадигмам. У Хайдеггера *Dasein* разомкнуто в мир, однако по-прежнему является полюсом, как это было у Гуссерля, и может слышать голос совести, быть виновным, вопрошать о бытии, предстоять Ничто. Кратко говоря, в классических парадигмах субъект есть. Он либо имеет центр, либо сам является центром.

В неклассических парадигмах или субъект не имеет центра, или субъекта совсем нет. Не имеющий центра субъект рассмотрен в теории Д. Деннета, который разработал модель без центрального управления. В ней мысли мелькают набросками, как бы анархически, а задерживаются те, которые оказались уместными и полезными. Эта мысль дальше была развита в постмодерне. Теперь уже речь не идет о дискурсе внутри субъекта, дискурс развивается по своим законам, человек же (теперь его уже нельзя назвать субъектом) является не более чем субстратом, материалом, посредством которого существует и действует дискурс. Человек остается как функция желания, он представляет себя в дискурсе так, как ему это наиболее выгодно.

Парадигмы без субъекта и субъекта без центральной инстанции сейчас в моде, и, без сомнения, они указывают на нечто важное в человеке. Мы действительно зависим от дискурса, мы действительно не являемся авторами всех своих мыслей. Однако можно ли говорить, как Деннет, что центра у субъекта вовсе нет? Я постаралась показать, что именно такова субъектность при шизофрении. В этом случае отсутствует присвоение своих мыслей себе, мысли текут независимо от субъекта, наблюдается разорванность мышления. Кант вводил трансцендентальное единство апперцепции как формальную инстанцию единства мыслей, однако

при шизофрении она не работает, и мы видим, что она на самом деле является психической инстанцией. Вместе с ней при шизофрении не работает центральное управление. Поэтому говорить о полном отсутствии центрального управления у нормотипичного субъекта нельзя. Это получится шизофренический субъект. Таким образом, психопатология дала нам возможность сравнить классические и неклассические парадигмы и сделать выбор в пользу классических (не отвергая важных мыслей неклассических).

Литература

1. Волков Д.Б. Бостонский зомби: Д. Деннет и его теория сознания. М.: Либроком, 2012.
2. Глоссарий психопатологических синдромов и состояний. М.: ВНЦПЗ: НИИ профилактической психиатрии, 1990.
3. Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2010.
4. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 2. / пер. с лат. и фр. С. Я. Шейнман-Топштейн и др. М.: Мысль, 1994.
5. Делёз Ж. Логика смысла / пер. с фр. Я.И. Свирского. М.: Академический проект, 2011.
6. Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания / пер. с англ. А. Веретенникова. М.: Идея-Пресс, 2004.
7. Кант И. Критика чистого разума: пер. с нем. М.: Мысль, 1994.
8. Косилова Е.В. Взаимосвязь воли и разума в норме и патологии // Вестн. Московского ун-та. Сер. Философия. 2014. № 5. С. 29–47.
9. Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда // Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Русское феноменологическое общ-во, 1997.
10. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001.
11. Нижинский В. Дневники. М.: Вагриус, 2000.
12. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / пер. с нем. А.Г. Гаджикурбанова. М.: РОССПЭН, 2004.
13. Поппер К. Эпистемология без познающего субъекта // Поппер К. Логика и рост научного знания / пер. с англ. Л.В. Блинникова и др. М.: Прогресс, 1983.
14. Райл Г. Понятие сознания: пер. с англ. М.: Идея-Пресс: Дом интеллектуальной книги, 1999.
15. Тиганов А.С. Общая психопатология. М.: Медицинское информационное агентство, 2008.
16. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / пер. с нем., сост., послесл. и коммент. А. А. Гугнина. М.: Прогресс, Литера, 1992.
17. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.
18. Юлина Н.С. Д. Деннет: самость как «центр нарративной гравитации» или почему возможны самостные компьютеры // Вопросы философии. 2003. № 2. С. 104–120.
19. Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1 / пер. с англ. С.И. Церетели, В.В. Васильева, В.С. Швырева. М.: Мысль, 1996.

20. *Mishara A.L.* Is minimal self preserved in schizophrenia? A subcomponents view // *Consciousness and Cognition*. 2007. № 16. P. 715–721.

21. *Parnas J., Zandersen M.* Self and schizophrenia: current status and diagnostic implications // *World Psychiatry*. 2018. №17 (2). P. 221–222.

22. *Sass L.A., Whiting J., Parnas J.* Mind, Self and Psychopathology // *Theory & Psychology Copyright*. 2000 Sage Publications. Vol. 10(1). P. 87–98.

23. *Zahavi D., Gallagher Sh.* The Phenomenological Mind. Routledge, 2008.

Е.В. Косилова
Психопатология как арбитр
спора между
парадигмами
субъектности

Psychopathology as an Arbitrator in Subjectivity Paradigms Controversy

Elena V. Kosilova

DSc in Philosophy, lecturer, Faculty of Philosophy.

Lomonosov Moscow State University.

1, Building "Shuvalovskii", Leninskie Gory, Moscow 119234, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-2261-7680

E-mail: implicatio@yandex.ru

Abstract. The article examines the classical and non-classical paradigms of subjectivity. The subject is the origin of thought and action, this is the Self that makes decisions. Philosophy has studied the problem of the subject since Modern times. Classical paradigms include Cartesian, transcendental, phenomenological and existential ones. They do not yet question the subject's ability to think and act independently. The non-classical paradigms are subdivided into the continental branch and the analytical philosophy branch. The continental branch begins with the psychoanalysis of J. Lacan and continues in postmodern. In the analytical branch, the first non-classical paradigm was logical behaviorism, and then D. Dennett's paradigm. In non-classical paradigms, either the subject has no center, or the subject itself does not exist. In Lacan, thinking is driven by language, the play of signifiers. Lacan's idea was accepted by the postmodern. In non-classical paradigms, there is no central instance of subjectivity, that is, an instance of decision-making. An example is D. Dennett's theory of consciousness, in which drafts of thoughts appear and are fixed if they turn out to be appropriate. However, it is demonstrated using the material of psychopathology, that consciousness without a governing instance is characteristic of a schizophrenic state. In schizophrenia, the mental ability to control one's own thoughts is lost, the feeling of belonging of thoughts to the subject is disturbed, the Kantian transcendental unity of apperception is weakened. Will is the energetic component of thinking. Without the volitional action of central control, the entropy of thinking increases. Thus, we can conclude that the subject normally has a central instance for managing thinking and its organization.

Keywords: paradigms of subjectivity, classical philosophy of subject, non-classical philosophy of subject, J. Lacan, D. Dennett.

For citation: Kosilova E.V. Psychopathology as an Arbitrator in Subjectivity Paradigms Controversy // *Chelovek*. 2021. Vol. 32, N 3. P. 28–45. DOI: 10.31857/S023620070015643-4

References

1. Volkov D.B. *Bostonskij zombi*: D. Dennet i ego teoriya soznaniya [A Zombie from Boston: D. Dennett and his theory of mind]. Moscow: Librokom Publ., 2012.
2. *Glossarij psihopatologicheskikh sindromov i sostoyanij* [Glossary of psychopathological syndromes and conditions]. Moscow: VNZPS Publ.: Research Institute of Preventive Psychiatry, 1990.
3. Husserl E. *Kartezianskie meditacii* [Cartesian Meditations], transl. from Germ. by V.I. Molchanov. Moscow: Akademicheskij Proekt Publ., 2010.
4. Descartes R. *Razmyshleniya o pervoj filosofii* [Meditations on the first philosophy], transl. from Latin and French S.Y. Scheiman-Topshtein. Moscow: Mysl Publ., 1994.
5. Deleuze J. *Logika smysla* [Logic of the sense], transl. from French by Ya.I. Svirskij. Moscow: Akademicheskij Proekt Publ., 2011.
6. Dennett D. *Vidy psihiki: na puti k ponimaniyu soznaniya* [Kinds of minds. Toward an understanding of consciousness], transl. from Engl. by A. Veretenniov. Moscow: Idea-Press Publ., 2004.
7. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of pure reason]. Moscow: Mysl Publ., 1994.
8. Kosilova E.V. *Vzaimosvyaz' voli i razuma v norme i patologii* [Relation of Will and Reason in Norm and Pathology]. *Vestnik Moskovskogo universiteta, seriya Filosofiya*. 2014. N 5. P. 29–76.
9. Lacan J. *Nisproverzhenie sub"ekta i dialektika zhelaniya v bessoznatel'nom u Frejda* [The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious], transl. from French by A. Chernoglazov. In: Lacan J. *Instanciya bukvy v bessoznatel'nom ili sud'ba razuma posle Frejda* [The Instance of the Letter in the Unconscious, or Reason Since Freud]. *Russkoe fenomenologicheskoe ob-vo Publ.*, 1997.
10. Lektorskiy V.A. *Epistemologiya klassicheskaya i neklassicheskaya* [Classical and non-classical epistemology]. Moscow: Editorial URSS Publ., 2001.
11. Nijinsky V. *Dnevnik* [Diaries]. Moscow: Vagrius Publ., 2000.
12. Plessner H. *Stupeni organicheskogo i chelovek: Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu* [Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie], transl. from German by A.G. Gadzhikurbanov. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004.
13. Popper K. *Epistemologiya bez poznayushchego sub"ekta* [Epistemology without a knowing subject]. In: Popper K. *Logika i rost nauchnogo znaniya* [Logic and the Growth of Scientific Knowledge], transl. from Engl. by L.V. Blinnikov. Moscow: Progress Publ., 1983.
14. Ryle G. *Ponyatie soznaniya* [The Concept of Mind], transl. from Engl. Moscow: Idea-Press: Dom intellektual'noj knigi Publ., 1999.
15. Tiganov A.S. *Obshchaya psihopatologiya* [General psychopathology]. Moscow: Medicinskoe informacionnoe agentstvo Publ., 2008.
16. Freud S. *Po tu storonu principa udovol'stviya* [Beyond the Pleasure Principle], transl. from German A. Gugnin (Ed.). Moscow: Progress Litera Publ., 1992.
17. Heidegger M. *Bytie i vremya* [Being and Time], transl. from German by V.V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997.

18. Yulina N.S. D. Dennet: samost' kak "centr narrativnoj gravitacii" ili pochemu vozmozhny samostnye komp'yutery [D. Dennett: Self as a 'center of narrative gravitation' or Why Self-computers are possible]. *Voprosy filosofii*. 2003. N 2. P. 104–120.

19. Hume D. *Sochineniya v dvuh tomah* [Collected works in two volumes], transl. from Engl. by S.I. Tsereteli, V.V. Vasiliev, V.S. Shvyrev. Moscow: Mysl Publ., 1996.

20. Mishara A.L. Is minimal self preserved in schizophrenia? A subcomponents view. *Consciousness and Cognition*. 2007. N 16. P. 715–721.

21. Parnas J., Zandersen M. Self and schizophrenia: current status and diagnostic implications. *World Psychiatry*. 2018. N 17(2). P. 221–222.

22. Sass L.A., Whiting J., Parnas J. Mind, Self and Psychopathology. *Theory & Psychology*. 2000. Vol. 10(1). P. 87–98.

23. Zahavi D., Gallagher Sh. *The Phenomenological Mind*. Routledge, 2008.

Е.В. Косилова
Психопатология как арбитр
спора между
парадигмами
субъектности

© 2021 А.Ю. АНТОНОВСКИЙ, Р.Э. БАРАШ

НЕМАТЕРИАЛЬНАЯ КОНСОЛИДАЦИЯ — ФОРМЫ, ФАКТОРЫ, КЛЮЧЕВЫЕ ПОДХОДЫ



Антоновский Александр Юрьевич — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.
ORCID: 0000-0003-4209-8213
Электронная почта: antonovski@hotmail.com



Бараш Раиса Эдуардовна — кандидат политических наук, ведущий научный сотрудник. Институт социологии ФНИСЦ РАН. Российская Федерация, 117218 Россия, Москва, ул. Кржижановского 24/35, корп. 5.
ORCID: 0000-0002-5899-973X
Электронная почта: raisabarash@gmail.com

Аннотация. Человек — существо социальное. Но то, что стоит за этим описанием, в разных теоретических традициях предстает по-разному. Так, в структурно-функционалистских подходах социальность понималась как проблема социального порядка, зачастую рассматривалась в отрыве от самого человека и получала соответствующие коннотации (солидарности, интеграции, коммуникации и т.д.). В то же время «понимающая» социология, фокусирующаяся на обобщенных смыслах действий или установках индивидов, в свою очередь, проблематизировала условия возможности консенсуса и порядка, отталкиваясь от ситуации самого индивида. «Понимающие» подходы,

по мнению авторов, делают возможным более широкий взгляд на проблему социального порядка, который в этом смысле не редуцируется исключительно к системным (материальным, экономическим, административным) факторам, мотивациям или ориентирам, но предполагают иные основания рационального, общественно-консенсусного поведения. Цель статьи — операционализация социальной природы человека через более широкое понятие консолидации и деkonsолидации (связывающее системный макроуровень и индивидуальный микроуровень социального анализа), а также реконструкция суммы консолидационно-значимых факторов. Так, авторы обращаются к теории рационального выбора Дж. Коулмана и Х. Эссера и соответствующему пониманию человеческой рациональности, нацеленной на максимизацию в том числе «нематериальной прибыли». При этом источники и условия нематериальной консолидации авторы связывают с аккумуляцией самых разных форм «социального капитала», обеспечивающего доверие людей к его держателям. Концепция коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса дает авторам основания считать нематериальным условием социальной консолидации «публичную сферу» как пространство структурных сцелений «жизненно-мировых» ожиданий акторов и политической системы, в своей повестке зачастую игнорирующей «недорефлексируемые темы» и «недопредставленные сообщества». Ориентируясь на теорию Э. Гидденса, авторы рассматривают в качестве методологического инструмента анализа нематериальной консолидации его концепт «двойной герменевтики». Последняя обеспечивает обмен морально-нормативными истолкованиями политических событий и решений между интеллектуалами, учеными, политиками и обычными гражданами, в свою очередь способными к «рефлексивному мониторингу» действий и решений «вышестоящих инстанций». В качестве другого условия социальной консолидации рассматриваются так называемые «экспертные системы знания», обеспечивающие социальный консенсус и стандартизирующие коммуникацию. Идеи П. Бурдьё о «социальном пространстве» дают основания считать фактором (де-)консолидации общества рассогласования между контрадикторными типовыми габитусами (стилями жизни, типами потребления, социальными ожиданиями) в гетерогенном социальном пространстве. В итоге кристаллизуется комплексное и синтетическое понятие социальной консолидации, конкретизирующее абстрактное понятие социальной природы человека.

Ключевые слова: социальная консолидация, нематериальные факторы, социальная теория, коммуникация.

Ссылка для цитирования: Антоновский А.Ю., Бараш Р.Э. Нематериальная консолидация — формы, факторы, ключевые подходы // Человек. 2021. Т. 32, № 3. С. 46–72. DOI: 10.31857/S023620070015644-5

А.Ю. Антоновский, Р.Э. Бараш
Нематериальная консолидация — формы, факторы, ключевые подходы

Понятие консолидации — обоснование и семантические трудности

Природа и механизмы социальной консолидации образуют ключевую проблему социально-философской рефлексии и при этом

по-разному понимаются ведущими теоретиками. Если до середины XX века социальная консолидация рассматривалась преимущественно через «рациональную призму» [14] как обусловленная оценкой людьми материальной составляющей своего жизненного порядка, то современные концепты социальной теории — прежде всего теории рационального выбора Дж. Коулмана и Х. Эссера, идей коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса, «двойной герменевтики» Э. Гидденса и «социального пространства» П. Бурдьё — исследуют главным образом нематериальные условия общественной консолидации.

В рамках теоретических парадигм, исходящих из приоритета «нематериальных» факторов социальной консолидации, общество интерпретируется как многомерный и многоуровневый объект, на различных уровнях которого возможны и реализуются процессы консолидации и деkonsолидации. Так, на верхнем уровне анализа общество предстает в виде множества социальных макросистем (хозяйства, политики, права, образования и т.д.). На среднем уровне эти макросистемы фрагментированы на «составляющие» их организации. На нижнем аналитическом уровне в фокусе исследовательского внимания оказываются непосредственные контакты людей, интеракции face-to-face, как спонтанные, так и подчиняющиеся социально-ролевым ожиданиям. Такое вертикальное деление, конечно, не исключает и традиционных, скорее горизонтальных классификаций на социальные классы, движения, устойчивые сообщества, случайно или неслучайно интегрированные группы.

Однако, прежде чем замерять плотности социальных связей в рамках того или иного заданного выше уровня «социального пространства», прежде чем фиксировать ту или иную степень социального консенсуса, как это делают практикующие социологи, было бы целесообразно уточнить соответствующие понятия (социальной сплоченности, солидарности, консенсуса, интеграции, консолидации), в которых принято описывать социальные связи и которые зачастую используются нерerefлексивно, интуитивно как естественнопонятные и не требующие аналитического прояснения. Такого рода понятия *солидарности, интеграции, коммуникативного консенсуса* и т.д., утвердившиеся в рамках функционалистской традиции (линия Э. Дюркгейма, Т. Парсонса, Н. Лумана), имеют своим референтом те или иные формы социальности, характеризуют общество или стадии его развития, формы

социальной дифференциации¹. Все перечисленные понятия, безусловно, оказываются теоретическими *коннотациями* категории *социальности*, и каждое реферирует особое отношение человека и общества. Мы, впрочем, оставляем «за скобками» классическую функционалистскую традицию, идущую от дюргеймового концепта «солидарности», зimmelевской идеи «социальных форм» и «социальных кругов», и будем использовать более нейтральное и человеко-размерное понятие *консолидации*, тяготеющее к понимающей социологии в стиле М. Вебера, А. Шюца и Дж. Коулмана и учитывающее установки и ожидания самих индивидов. При этом мы ограничиваемся аспектом нематериальных факторов консолидации, которые будем анализировать в контексте так называемых гранд-теорий, что позволит рассмотреть проблему и понятие нематериальной консолидации не саму по себе или *ad hoc*, а в некоторой когерентной связи с другими понятиями и утверждениями социальной теории, и в этом смысле – как эмпирически обоснованную и претендующую на верификацию в широком контексте социальной теории в ее актуальных версиях.

Выбор методологических рамок концептуализации всегда остается за исследователем, но «объяснительная сила» нематериальных факторов консолидации, на наш взгляд, более всего подтверждается в рамках теории рационального выбора Дж. Коулмана, теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса, в концепциях структуризации Э. Гидденса и социального пространства П. Бурдьё.

Хотя большинство индивидов выбирают кооперацию и консолидация общества является для них позитивным ориентиром, понятие консолидации вызывает семантические трудности, поскольку претендует на некую универсальность и с трудом поддается определению, так как довольно трудно зафиксировать положение дел, которое бы противоречило этой всеобщей консолидации. Ведь даже позиция абсентеизма (воздержания от публичного

А.Ю. Антоновский, Р.Э. Бараш
Нематериальная консолидация — формы, факторы, ключевые подходы

¹ Так, Э. Дюркгейм с помощью разработанного им понятия исторически типизирует именно общества, эволюционирующие от механической к органическому типу *солидарности*. Т. Парсонс использует понятие *интеграции* как одну из четырех функций социального действия, интегрирующее не людей, а социальные роли в рамках социальной системы, в то время как человек в его теории утрачивает единство, будучи раздробленным на адаптивную, когнитивную и социально-ролевые функции (на способности совершать манипуляции, ставить цели и социализироваться). В свою очередь, *коммуникация* — ключевое понятие теории Н. Лумана — в свою очередь, описывает не *общающихся индивидов* и их установки, но образование коммуникативных систем на основе системных кодов, где индивиды-участники — как внешний мир коммуникации — как бы извне «исчисляются» принадлежность тех или иных коммуникаций к соответствующим системам.

представления социальной позиции, от участия в общественных мероприятиях и коллективных действиях, включая «голосования»), как показал П. Бурдье, в конечном счете неотличима от «позиции участия» в общественной жизни, то есть является позицией «за общество», а не против [4]. С другой стороны, и конфликтно-ориентированные позиции, и высказывания, например, протесты против того или иного режима, государственного устройства или злоупотреблений, тоже не могут быть представлены как антиобщественные установки [2].

Поэтому возникает необходимость в понятии, которое бы зафиксировало некоторое нежелательное «антиобщественное» состояние (аномии или социальной патологии в смысле Дюркгейма), без которого желательное состояние «консолидации», состояние «хорошего общества», очевидно, не имело бы смысла. Как отмечал М. Олсон, это искомое *негативное* понятие могло бы описывать самые разные социальные состояния: аномии, социальной индифферентности, социопатии, абсентеизма, неприятия общественной морали, общество фрирайдеров, не желающих вносить свой вклад в создание и поддержание «коллективных благ», но пользующихся ими [11]. Это может быть состояние поляризации или системного раскола общества вдоль фундаментальных общественно значимых политических или экономических альтернатив. Или, как полагал Г. Зиммель, деконсолидация общества на некотором макроуровне (в «больших социальных кругах») может быть следствием чрезмерной консолидации «малых социальных кругов», чрезмерной привязанности к локальным сообществам, соседствам, общинам, локальным этническим диаспорам и т.д.

Таким антонимом к консолидации, характеризующим некое «нежелательное» положение дел, вполне может оказаться и «нормальное состояние» социальной дифференциации. В этом состоянии глобальные «социальные узы» или связи, охватывающие общество в целом и контролирующие обособившиеся коммуникативные системы (науку и религию, интимность и политику и т.д.), оказываются избыточными. Но — парадоксальным образом — это обстоятельство как раз и минимизирует конфликты. Актеры и организации заняты своим делом в соответствии со своей ролью в организации или функцией в обособленной системе (хозяйстве, науке, образовании, религии) и дефинитивно не вмешиваются в дела других коммуникативно обособленных систем. Состояние такого де-мобилизованного — и в этом смысле «нормального» — общества автономизированных коммуникаций, интеракций и организаций может оказаться гораздо более консолидирующим и консолидированным, чем состояние мобилизации, провоцируемое

одной из (пусть и ведущих) социальных сил, одновременно провоцирующих раскол общества.

Прежде чем зафиксировать нематериальные факторы консолидации, нужно выяснить, что же общество понимает под *деконсолидацией*. Конечно, индивиду, находящемуся в фокусе социологического наблюдения (с точки зрения дистинкции *консолидация/деконсолидация*), определенность его собственного состояния в этой наблюдательной перспективе должна представляться на интуитивном уровне (на уровне его «рефлексивного мониторинга действия», говоря словами Э. Гидденса).

В рамках парадигмы, предложенной Э. Гидденсом, индивид понимает себя как успешного или неуспешного, востребованного или невостребованного, ощущающего социальный комфорт или дискомфорт и связывает это не только с личной активностью, но и с общественной ситуацией – здорового или больного, «плохого» или «хорошего общества». Причем для этого ему не требуется знания означенных выше тонких социологических дистинкций. Его «герменевтика первого порядка» (в интерпретации Э. Гидденса), усвоенная из массмедиа и школьной программы, дает ему достаточно понятийных ресурсов, чтобы зафиксировать собственные страхи, связываемые с текущим общественным состоянием, генерирующим те или иные угрозы для него лично и для общества в целом. Эти способности ориентироваться в своей и общественной ситуации в целом позволяют реконструировать и описать социальный алармизм, связанный с такого рода субъективными угрозами гипотетической деконсолидации. Уже на этом уровне можно выявить первичные типовые жизненно-мировые представления о деконсолидации в рамках вышеозначенных коннотаций этого концепта. Не последнее значение имеет и то, насколько эти субъективные интуиции (конечно, с точки зрения наблюдателя-социолога) действительно отражают реальные угрозы.

В этом контексте существенно то, связывают ли индивиды глобальные деконсолидирующие события (скажем, распад государства и утрату страновой идентичности как личного культурного ущерба) с ухудшением их собственного социально-экономического положения как действительной опасности, угрожающей их здоровью или самому их существованию, или же они выводят личную ситуацию за скобки личных экономических или «экзистенциальных» страхов. И именно в последнем случае оправданно говорить о нематериальных факторах (де-)консолидации.

Проблема степени корреляции социального алармизма с реальной опасностью, которую может наблюдать как реальность и соглашаться с ней также и метанаблюдатель (социолог, ученый, интеллект), является серьезной проблемой и давно фиксируется

А.Ю. Антоновский, Р.Э. Бараш
Нематериальная консолидация — формы, факторы, ключевые подходы

социологами. Так, многие исследователи проблематизировали задачу изучения степени общественных опасений, переживаемых и вербализируемых как реальные, но носящих виртуальный характер. Как писал Э. Гидденс, в секулярной среде низкая вероятность высоких рисков ощущается как фортуна. Чем больше опасность, тем более контрфактической она является: «апокалипсис маячит впереди, но не происходит, апокалипсис сегодня это долгоиграющий сериал» [3, с. 272–274].

Классические подходы к проблеме нематериально-обусловленной социальной консолидации

Одной из наиболее адекватных теорий, используемых для анализа процесса социальной консолидации под влиянием нематериальных факторов, кажется *«теория рационального выбора»* Дж. Коулмана–Х. Эссера [13]. Эта теория предполагает, что *рационально мыслящие* индивиды способны исчислять полезность (*«прибыль»*) собственного действия или решения (включая деятельностьную поддержку или оппозицию власти), соотнося эту *«прибыль»* с ущербом или издержками, которые при этом возникают [5]. В этом смысле консолидированные действия индивидов могут исчисляться в качестве материальной или нематериальной *«прибыли»* (так называемые *«жесткие»* или *«мягкие стимулы»*), которой индивиды могут рационально обмениваться, извлекая в ходе такой координации и кооперации некую *«добавочную стоимость»* без ущерба для своих контрагентов (принцип Pareto–Superior).

В этом случае, в терминологии Х. Эссера [8], участвующий в коллективном (консолидированном) действии индивид — это RREEMM (Resourceful, Restricted, Evaluating, Expecting, Maximizing Man), то есть *«Креативный, но Ограниченный в знании, Оценивающий альтернативы в соответствии со своими предпочтениями, определенный социальными Ожиданиями и Максимизирующий прибыль Человек»*, который деятельностно поддерживает или отклоняет сложившиеся практики, институты, инициативы и решения власти, программы и идеологии. И в этом смысле он укрепляет либо ослабляет консолидированное состояние общества, ориентируясь на материальные и нематериальные мотивы. Материальные факторы (жесткие стимулы) включают в себя (узко)утилитарные приобретения или избегание издержек (прежде всего максимизации собственности, денег, комфорта). Нематериальное *«приобретение»* есть все то, что связано

со слабыми (или в другой терминологии, «мягкими») стимулами [12, р. 13] и включает в себя некие морально значимые действия, действия альтруистического характера, а также активности, направленные на облегчение страданий или общего положения тех или иных сообществ (женщин, афроамериканцев, ЛГБТ и т.д.).

В такого рода «мягком смысле» максимизация прибыли подразумевает обретение удовлетворенности от совершенных действий «ради другого», то есть ради сообществ, пораженных в правах, недопредставленных в представительных органах, не акцептируемых обществом в их самопонимаемой идентичности. Эти действия «ради другого» давали бы «слабые», но тем не менее ощутимые формы гратификации (общее социальное одобрение, позитивная оценка со стороны референтной группы, моральное самоудовлетворения от совершенного акта), а значит, в свою очередь, должны учитываться наравне с «жестко стимулируемыми» действиями «ради финансовой прибыли», «избежания административных и уголовных наказаний» и т.д.

Логика массовизации нематериальных факторов консолидации общества

Подход Дж. Коулмана и Х. Эссера основан на специфическом решении проблемы перепада микро- и макроуровней в причинном объяснении активности индивидов. В частности, его авторы ставят два вопроса:

1) как нематериальные мотивации (которые определяют действия и решения индивидов *на микроуровне*) вызываются к жизни, интериоризируясь в сознании индивидов как ценности? Ведь они очевидно детерминированы системно, то есть теми или иными социальными системами, институтами, глобальными идеологиями, культурой, религией, локализованными на *макроуровне* и понимаемыми как независимые от индивидуальных действий причинные факторы:

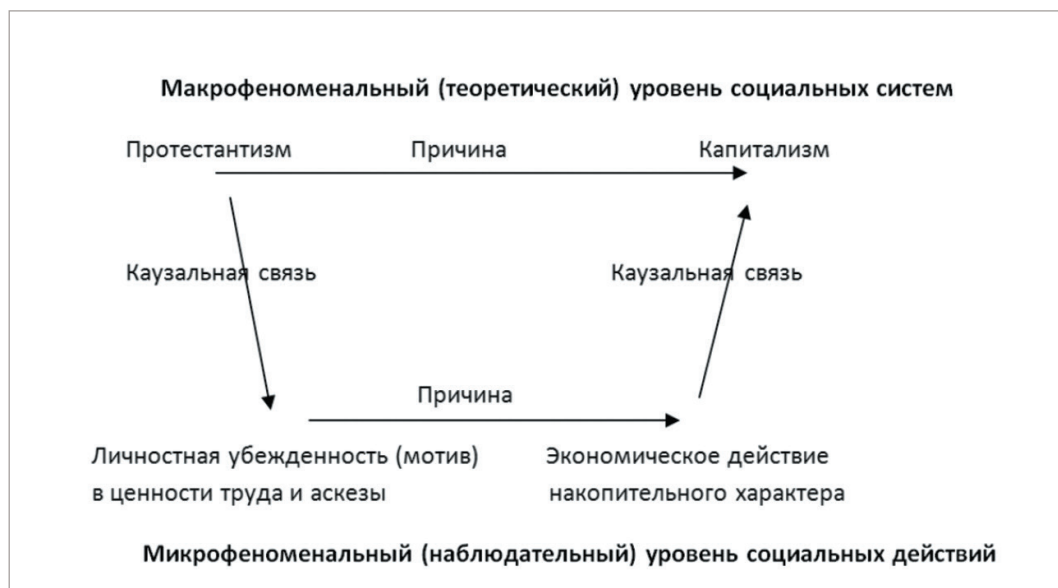
2) требует объяснения и процесс «омассовления» индивидуальных действий (на микроуровне), их превращение в коллективные действия и решения, что, в свою очередь, выказывает обратные воздействия на *макроуровень*.

Объяснить эти связи между двумя возможностями была призвана модель «лодки Коулмана», которая связывает макроситуацию (системы, идеологии, ценностные доктрины), которые затем через оценку ситуации действователем запускают логику отбора его индивидуальных действий. «Отобранные» им действия, в свою очередь, подчиняются некоторой логике их массовизации и, как

А.Ю. Антоновский, Р.Э. Бараш
Нематериальная консолидация — формы, факторы, ключевые подходы

НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

следствие, обратно воздействуют на макроструктуры, создавая эффекты консолидации и деkonsolidации. Изображение ниже показывает, каким образом модель «лодки Коулмана» применяется им как иллюстрация причинного воздействия учения протестантизма на генезис капитализма в знаменитом труде М. Вебера [7].



Каждая стрелка на схеме указывает на тот или иной причинный тип связи (или отдельные логики) факторов на макро- и микро-уровнях. *Логика ситуации* связывает размышления и переживания индивида с макроусловиями, которые он вынужден учитывать (1) и затем реализовывать, выбирая (2) из тех или иных возможных собственных действий. *Логика массовизации* нематериальных факторов (3) состоит в том, что исчисленные индивидами действия (на основе критерия *полезности/издержек*) словно «накапливаются» (по аналогии с действиями экономического характера в концепте Вебера), становятся социально ожидаемыми и, наконец, вызывают макроэффекты.

Классическая схема «лодки Коулмана», призванная визуализировать макрозависимости путем обращения к микроуровню действий и переживаний индивидов, может быть представлена в виде следующей модели.

В интерпретации Дж. Коулмана, первый макрофактор фиксирует: 1) активности политической системы, принимающей особые («судьбоносные») решения ради своего сохранения и воспроизводства (о том, как толковать «два срока подряд», «о рокировке тандема»,



об отмене региональных выборов, о наказаниях за неуважение к власти и т.д.); 2) институциональные правила (например, правила коммуникации в публичной сфере, разного рода права и свободы, но также и правила проведения общественных мероприятий, запреты и разрешения протестных акций, цензура СМИ, правовой режим НКО и т.д.); 3) традиционные структуры интеракции (то есть типичные формы коммуникация в рамках традиционных сообществ (церкви, профессиональных и иных сообществах), участие в которых делает возможным организационно оформленные прерогативы для их членов, но также и те удовлетворение и gratification, которые индивид обнаруживает в интерактивном общении с членами этих сообществ). Парадигма Дж. Коулмана предполагала, что вся эта совокупность макрофакторов каузально определяет психическую реакцию (переживание) и индивидуальное восприятие «мягких стимулов» (в этом и проявлялась редукция макросистемных реалий к мотивационной системе психики индивида). Затем такого рода «психические состояния» каузально определяют индивидуальные «политически ориентированные» действия, которые, в свою очередь, принимая массовый характер, приводят к кристаллизации «новых социальных движений» и соответствующему коллективному протестному действию на макроуровне.

Такие макрофеномены могут проявляться как в единичных феноменах (падение рейтингов первых лиц и самих «государственных институтов» как коллективных акторов), так в институциональных сдвигах (появление новых социальных систем,

например «новых социальных движений», политического активизма, волонтерства), утверждения неолиберальных установок, где омассовленные действия ответственных индивидов «перенимают» функции организаций и органов, неспособных решить общественные проблемы. Монополия институтов государственной власти на политические решения и инклюзию на макроуровне приводит к сужению возможностей самореализации для индивидов на микроуровне, формированию установки на самоореализацию в узких (разрешенных) сферах общественной жизни, омассовлению соответствующих действий (волонтерства, активизма) и, как следствие, генерирует новые макроэффекты (*новые социальные движения как новая коммуникативная система*). В конечном счете ответственность за поддержку недопредставленных или «пораженных в правах и возможностях самореализации» сообществ, как и функции рефлексии экологических проблем и техногенных опасностей, переносятся с институтов (формальных организаций, госорганов и органов власти) на индивидов, интегрированных в неформальные сообщества или движения. Новые мотивации и социальные ожидания меняются под воздействием массовой утраты доверия к институтам и приводят к поддержке институтов (в конечном счете, коммуникативных систем) нового типа (движениям).

Социальный капитал и доверие как нематериальные факторы консолидации общества

Понятие «социального капитала», введенное Дж. Коулманом, включает в себя *комплекс многообразных факторов*: социальные связи, доверие, нормы и ценности, информацию, а также особый замкнутый (а сегодня это прежде всего социально-сетевой) характер коммуникаций. Именно перечисленные явления можно понимать как нематериальные условия консолидации общества. Замер их значений позволяет предположить степень социальной консолидации на разных уровнях общественных иерархий.

Использование для анализа социальной консолидированности понятия «социальный капитал» «облегчает» понимание сути коллективных действий, которые без перечисленного выше набора условий потребовали бы затратной процедуры удостоверения надежности соучаствующих в общем деле контрагентов. Так, невозможно построить дом без того, чтобы будущие жильцы, заранее заплатившие застройщику, доверяли бы ему, ведь ему удалось заработать не только не только «материальный», но и «социальный

капитал», то есть доверие будущих клиентов. Коллективное действие невозможно без ресурса социального доверия, обеспечивающего достижение коллективных целей [6, р. 102].

В интерпретации Дж. Коулмана социальный капитал не является юридически обязывающим и — как хрупкая и рискованная социальная связь — консолидирует нижние и верхние уровни социальных иерархий, где последние рассчитывают на соответствующую поддержку нижних. Возникает вопрос: можем ли мы замерить *социальный капитал* правящей власти, оппозиции, основных государственных и общественных институтов? Понятие социального капитала как раз и характеризует «медиум доверия», который консолидирует сообщество, связывает держателей социального капитала (суммы векселей, полученных за поставленную услугу). В терминологии теории рационального выбора Дж. Коулмана социальный капитал включает в себя в том числе и некоторое число нематериальных услуг, в каком-то смысле компенсирующих дефицит *материальных* достижений власти (РСИ, комфортная среда жизни, экология, безопасность и т.д., в области которых успех не столь очевиден).

Модель Дж. Коулмана предполагает, что в обмен на обеспечение гражданам ряда нематериальных условий жизни (экология, безопасность, свобода выбора, тайна частной жизни и пр.) власть может ожидать ответной «нематериальной» лояльности, в первую очередь, в формате электоральной поддержки. В этой наблюдательной перспективе, безусловно, не учитываются «издержки» потребителя услуг или стоимостей, предоставленных и «выплаченных» властью. Например, в этой калькуляции (по крайней мере, в оптике правящих элит) очевидность «прибыли» никак не соразмеряется с ценой и значением ряда «издержек», которые приходится нести облагодетельствованным лицам. В этот список входят запреты на активное и реальное участие в политической жизни, бегство капитала и интеллекта, нерабочее состояние социальных лифтов, коррупция, клановость и монополизация экономики приближенными «группами».

Очевидно, что общественная консолидация воспроизводится лишь при условии сохранения доверия как главного условия ликвидности социального капитала. Утрата доверия (ключевого нематериального фактора консолидации) приводит к инфляции социального капитала. Граждане могут перестать «принимаются к оплате» условные «векселя» (например, ожидания властью электоральной поддержки) как потерявшие валидность, причем независимо от действительной ценности оказанной властью услуги. Ведь в отличие от юридически валидных векселей договор о сотрудничестве между обществом и властью является виртуальным.

А.Ю. Антоновский, Р.Э. Бараш
Нематериальная консолидация — формы, факторы, ключевые подходы

Последняя почти лишена возможности прибегать к санкциям в случае объявления его ничтожным. В этом случае дефляция социального капитала будет измеряться постепенным уменьшением в общественном сознании ценности «предоставленных услуг». Будет терять в интенсивности и алармизм, связанный с перспективами все более гипотетической дезинтеграции.

Информация — нематериальный фактор общественной консолидации

Информация как уникальное знание (но лишь для некоторого данного временного момента) оказывается не менее важным фактором консолидации. Но информация способна нести в себе и конфликтообразующий потенциал, раскалывая общество. Так, сообщения массмедиа рассматриваются как информация (то есть имеют содержание новизны, информируя о том, как обстоят дела «на самом деле»). В то же время они могут трактоваться как сообщения, мобилизующие против некоторой реальной или гипотетической угрозы, а значит, пониматься как выражающие не столько информационно, сколько консолидационно значимое содержание. Обладание такого рода уникальными знаниями в двух означенных ипостасях (информационной и консолидационной), в свою очередь, является средством аккумуляции социального капитала.

В интерпретации Дж. Коулмана информационный потенциал, присущий социальным отношениям, является важной формой социального капитала. «Информация важна как основа для действий. Но получение информации стоит дорого. Как минимум, оно требует [общественного] внимания, которого всегда мало» [6, р. 104].

Именно на этой информационной функции и специализируется реальная оппозиция (лишенная возможности аккумулировать капитал общественно полезных решений), как бы накапливая социальный капитал, снабжая разоблачающей информацией публику, которая сама никогда бы данной информацией не овладела. Эту накопительную тактику, очевидно, использует «Фонд борьбы с коррупцией», аккумулируя заслуги (тоже своего рода «векселя»), валидность которых исчисляется в произведенных им затратах на общественно полезную работу, которые ждут своего часа, чтобы в некоторой ситуации — например, выборах, митингах или сетевой аккламации — быть предъявленными к оплате в форме (соответствующей электоральной, протестной или сетевой) поддержки. Но теперь этот социальный капитал «облегчает коллективное действие» («providing a basis for action») другого рода. Речь идет о нематериальных факторах консолидированного протеста.

Коммуникативная замкнутость как нематериальный фактор консолидации

Последним по очередности, но не по значению, условием функционирования социального капитала и по совместительству нематериальным фактором общественной консолидации, выступает, согласно Дж. Коулману, «социально-сетевая замкнутость» («Closure of Social Networks»). Именно она обеспечивает эффективность той или иной нормативности, сплачивающей сообщество, и выступает условием наложения «внешних эффектов» на девиантов. По словам Дж. Коулмана, во многих социальных структурах представления о социальной норме очень условны [6, р. 108], и ожидания и оценки эффективности той или иной деятельности или идеологии лишь тогда будут обеспечивать их массовую поддержку, если они аккумулируются в сообществе через замкнутые сети. Если сеть разомкнута, «энергия возмущения», призванная санкционировать отклоняющееся поведение, уходит на разогрев окружающего воздуха, а не канализируется и не накапливается в закрытых системах и в этом смысле выражает свойства социальной энтропии.

В современном обществе эту проблему социальной энтропии решают социальные интернет-сети, выступающие мощнейшим нематериальным фактором социальной консолидации и деконсолидации. *Социальные сети берут на себя функцию накопителя «социального капитала»*, благодаря которому внутри сетевых групп начинается «разогрев» общественного возмущения, связанного с теми или иными внесетевыми событиями-триггерами (непопулярными решениями власти, разоблачающими нарративами), доминирующей или навязываемой сверху идеологией, цензурой и монополией на информацию, экологической ситуацией, неравенством и высокомерием элит, недорепрезентированностью сообществ и невниманием к их самоопределениям.

Общая идея теории рационального выбора состоит в том, что консолидация общества зависит от накопления социального капитала и, как следствие, консолидированных «общественных настроений» (позитивных и негативных социальных ожиданий) в том, что касается оценки обществом идеологий и политических решений. С точки зрения теории социального капитала эти общественные настроения зависят от суммы нематериальных факторов, и прежде всего:

- 1) от степени развитости общественных (профессиональных, корпоративных, соседских, культурных) связей;
- 2) степени доверия членов общества друг другу;

А.Ю. Антоновский, Р.Э. Бараш
Нематериальная консолидация — формы, факторы, ключевые подходы

3) ценностно-нормативной убежденности. Готовности следовать и защищать социальные нормы;

4) доступа к фактической (лучше уникальной) информации;

5) замкнутости коммуникаций в рамках сетевых сообществ и сетевых групп, с «сечением» достаточным для циркуляции консолидационно и деконсолидационно значимой информации.

Публичная сфера как нематериальный фактор общественной консолидации

Ю. Хабермас в своей работе «Гражданское общество и политическая публичная сфера» привлекает внимание к *характеру публичного дискурса* как способа консолидировать общество вокруг общественно значимых тематик и дискуссий. В рамках последних, по мнению Ю. Хабермаса, вполне возможно достичь общественного консенсуса дискурсивными ресурсами самого языка, при условии его высвобожденного из-под влияния — в нашей терминологии — «материальных факторов» (или, словами самого Хабермаса, из-под власти инструментальных средств коммуникации, монетарных и административных медиа, колонизирующих жизненный мир человека).

Именно в рамках публичного дискурса должен существовать и фактически формулируется некий «инореферентный» запрос или обращение, адресат которого — политическая система общества. *Общественно-консолидирующая* функция публичной сферы состоит в выставлении двух ключевых требований: презентации «недопредставленные социальные группы» и тематизации «недорексированных социальных проблем» *общества в целом*, ускользающих из системно-определенной наблюдательной оптики обособившихся систем коммуникации (административной, экономической и др.). В этом смысле публичная сфера и гражданское общество (то есть вся совокупность свободных ассоциаций, которые передают жизненно-мировые переживания индивидов из приватного мира в публичную сферу) как раз и высвечивают проблемы деконсолидации общества.

По замыслу Ю. Хабермаса, политическая публичная сфера может выполнять свою функцию восприятия и тематизации социальных проблем только постольку, поскольку она развивается из общения, происходящего между теми, кто потенциально затронут актуальными проблемами. Тематизация социальных проблем производится публикой, состоящей из всех граждан. Но позиция публики по ключевым вопросам обусловлена личным опытом каждого гражданина, сформированного как внешними,

так и внутренними нарушениями в различных функциональных системах, и даже «ошибками» в работе государственного аппарата, регулирующая деятельность которого плохо скоординирована. Системные недостатки воспринимаются в контексте индивидуальной истории жизни. Проблемы, представляемые как общественно значимые, становятся заметными, когда они отражаются в личном жизненном опыте [10, р. 329–387].

Отсюда проистекает особое значение *новой повестки основных социально значимых тематик*, коммуникативно консолидирующих на уровне *всего общества*. Ее основные пункты включают не столько борьбу за материальные блага и ресурсы, не столько вопросы распределения производимого продукта, сколько борьбу за существо обсуждаемых тематик и проблем, за временную приоритизацию в их поступательном разрешении. При этом классовая борьбы (и вся «редистрибутивная проблема») утрачивает приоритетное значение, тогда как на первый план выходит борьба за повестку, определяющая политику нового типа, в которой «игроки» (стейкхолдеры) в совместной коммуникации (ориентируясь не на инструментальную, а на коммуникативную рациональность) определяют совместное будущее путем выделения приоритетных пунктов «политической агенды», включающих именно нематериальные коммуникативные тематики.

Эти *нематериальные тематики* не рефлексированы сверху или из центра и в этом смысле не достигают порога восприятия госаппарата, больших формальных организаций, функциональных систем. Они имеют своим источником, в интерпретации Ю. Хабермаса, жизненный мир индивидов, но артикулируются публичными интеллектуалами, гражданскими активистами, радикальными представителями профессиональных сообществ. Последние создают свои «паблики» (сегодня это сетевые сообщества, форумы, гражданские инициативы, движения), на которых обсуждаются «горячие темы», и постепенно проникают в массмедиа.

Как пишет Ю. Хабермас, публичные коммуникационные структуры связаны со сферами частной жизни таким образом, что, в отличие от политического центра, они дают гражданско-социальной периферии преимущество большей чувствительности при обнаружении и идентификации новых проблемных ситуаций. Свидетельство тому, по словам Ю. Хабермаса, — важные проблемы последних десятилетий: например, нарастающая гонка ядерных вооружений заставляет общественное мнение учитывать риски, связанные с мирным использованием атомной энергии или другими крупномасштабными технологическими проектами и научными экспериментами, такими как геновая инженерия.

А.Ю. Антоновский, Р.Э. Бараш
Нематериальная консолидация — формы, факторы, ключевые подходы

Проблемы экологии заставляют общественное мнение учитывать экологические угрозы, связанные с чрезмерно напряженной природной средой (кислотные дожди, загрязнение воды, исчезновение видов и т.д.), а также принимать во внимание стремительно прогрессирующее обнищание стран третьего мира и проблемы мирового экономического порядка. Схожая ситуация складывается в отношении проблематики феминизма, роста иммиграции и связанной с ним проблематики мультикультурализма. В публичный дискурс эти проблемы были «введены» не представителями государственного аппарата или крупных организаций, но интеллектуалами, небезразличными гражданами, компетентными профессионалами, самопровозглашенными «защитниками справедливости» и т.д. Продвигаясь с этой внешней периферии общественного интереса, «тревожные вопросы» проникают в СМИ, становятся предметом интереса профессиональных и исследовательских организаций, становясь впоследствии катализаторами роста социальных движений и новых субкультур [10].

Проникая в массмедийный дискурс, общественно значимые — условно нематериальные — проблемы драматизируются, поднимают градус общественной дискуссии и внимания, кристаллизуя вокруг себя особые движения и субкультуры. Так возникают влияние и агенты этого влияния (движения и субкультуры, специализированные на *нематериальных* темах), но решение этих проблем может осуществить только функциональная система политики. Ведь появление новых влиятельных агентов не отменяет того, что решения заявляемых ими проблем может осуществить исключительно политическая система общества, специализированная на постановке коллективно-обязательных целей и осуществлении коллективно-обязательных решений путем использования инструментальных медиакommunikаций — власти, государственного аппарата.

Общественная консолидация новых коллективных идентичностей

Однако главная консолидационная проблема, которую должны решить движения и субкультуры — это возможность выйти за пределы узкой тематики и проблематизации, представить свою тему — путем экстраполяции и абстрагирования — как проблему всего общества, а не узкую задачу данного движения. Не менее важно для мотивированных нематериальными проблемами движений — найти общее с другими субкультурами и движениям. В этом абстрагировании и генерализации и состоит процесс консолидации

вокруг нематериальных тематик и проблем. Сегодня этот процесс кристаллизации общих коммуникативных медиа «новых социальных движений», по-видимому, не решен [1].

С точки зрения парадигмы Ю. Хабермаса влияние публично-дискурсивного базиса нематериальных факторов на консолидации общества выражается через связь между частными «жизненно-мировыми» проблемами, нереализованность жизненных планов и их рефлексией в публичной сфере, интерпретацией индивидами, сообществами и институтами гражданского общества.

С точки зрения Ю. Хабермаса основными «средствами продвижения нематериальных тем» в общественном дискурсе являются «гражданское неповиновение» и «символическое нарушение правил», преследующие две ключевых цели. Во-первых, речь идет о фиксации фактической нелегитимности формально-легитимных решений путем апелляции к парламенту, политикам, судам с целью пересмотра тех или иных решений, путем делиберативного обсуждения данных тематик. Во-вторых, не меньшее значение имеет и апелляция к «чувству справедливости» большинства (в терминах Роулза), что сделало бы общественную консолидацию на основе включения в повестку общественно значимых тематик.

В этом контексте важно определение общественной значимости факторов, которые продвигают новую тематическую повестку и устанавливают приоритеты общественного внимания к ее пунктам: установление общественной популярности и значимости таких форм влияния на «реальную политику», как «гражданское неповиновение» и «символическое нарушение правил», подписание сетевых петиций, обращений в разного рода общественные приемные тех или политических сил и государственных органов и т.д.

С точки зрения теории коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса «новые социальные движения» берут на себя консолидационные функции, а именно задачу «консолидировать новые коллективные идентичности» путем наступательных и оборонительных действий. «Новые» социальные движения преследуют одновременно и наступательные, и оборонительные цели. «Наступательно» эти движения пытаются поднять вопросы, актуальные для всего общества, определить способы решения проблем, предложить возможные решения, предоставить новую информацию, по-разному интерпретировать ценности, мобилизовать веские причины и критиковать плохие. Такие инициативы призваны вызвать широкий сдвиг в общественном мнении, изменить параметры организованного формирования политической воли и оказать давление на парламенты, суды и администрации в пользу конкретной политики. В «оборонительном формате» они

А.Ю. Антоновский, Р.Э. Бараш
Нематериальная консолидация — формы, факторы, ключевые подходы

пытаются поддерживать существующие структуры ассоциаций и общественного влияния, создавать субкультурные контрдвижения и противодействующие институты, консолидировать новые коллективные идентичности и реформировать институты [10, р. 371].

Однако этот влиятельный сегодня коммуникативный подход, сосредоточиваясь на исключительных возможностях «чистого языка» обеспечивать дискурсивный консенсус и консолидацию путем формирования актуальной повестки, не уделял достаточно внимания «институциональным условиям» как важнейшему нематериальному фактору консолидации. Эта задача была поставлена Энтони Гидденсом.

Двойная герменевтика как фактор общественной консолидации

В «Новых правилах социологического метода» Энтони Гидденс обращается к семантически-смысловым условиям консолидированного поведения и вводит понятие «двойной герменевтики» [9, р. 192]. Обычный индивид вполне способен – на некотором базовом уровне рациональности — к «рефлексивному мониторингу» своих действий и использует смысловые схемы (герменевтика первого порядка), не сводящиеся к материальной калькуляции. Такое поведение обусловлено (и соответственно описывается) тремя ключевыми переменным: *приписываемым смыслом действия, моральной оценкой этого действия и ориентацией на власть*. Эти три конституэнты структурно воспроизводятся во всяком действии.

На уровне герменевтики второго порядка социологи, политики, колумнисты, публичные интеллектуалы наблюдают действователей, описывая их с помощью этих базовых переменных, но учитывают и те объяснительные структуры, те смыслы действий, на которые ориентируются сами акторы. Но и последние, в свою очередь, в процессе образования, чтения массмедийной аналитики, художественной литературы и публицистики усваивают смысловые объяснения второго порядка и поэтому способны смотреть на себя со стороны и усваивать оптику выше расположенных наблюдателей (политиков, социологов). Смысловые схемы циркулируют с уровня на уровень, обеспечивая тем самым минимальные условия консолидации, универсальную оптику для суждений о моральных основаниях и интеграции общества, о ключевых интерпретациях активности его членов, о действиях и решениях властей, о моральных и эпистемологических основаниях собственной активности.

При этом ценности и политические взгляды индивидов (lay actors) могут существенно отличаться от доминирующих идеологий. Конечно, они не всегда могут выразить собственную позицию и отношение к господствующим институтам и ценностям дискурсивно (в интерпретации Ю. Хабермаса), но они могут выражать их в *практической* жизни, поскольку дискурсивное сознание и практическая рефлексия все-таки различаются на двух уровнях двойной герменевтики. Рефлексия политической жизни не осуществляется целевым образом. Lay persons не ставят перед собой ясные цели политического участия или активизма. В то же время практическое сознание (герменевтика первого уровня) предполагает «рефлексивный мониторинг» и достаточные ресурсы для принятия решения о консолидированном или деконсолидированном поведении [9, р. 240]. Как писал Э. Гидденс, каждый компетентный актер обладает обширным, но глубоким и тонким знанием о том общества, членом которого он является. Социальное знание следует понимать с точки зрения как практического, так и дискурсивного познания [9, р. 73].

В контексте предложенной Э. Гидденсом методологической парадигмы оправдано изучение того, ставят ли представители того или иного общества осознанные цели политического участия, стремятся ли осознанно или целевым образом разобраться в борьбе идеологий и ценностей или же в формате «фоновой рефлексии» (спорадически и эвентуально) формируют мнение об актуальных дискуссиях в политической сфере и политической ситуации, имея в виду их значение для собственной практической жизни, социальной стабильности и консолидации.

Дуальность структур

Используя вышеозначенные концепты, Э. Гидденс вводит понятие «структуризации» как игрового пространства конститутивных условий действия: его смысла, нормативности и власти. Другими словами, всякое действие должно получить (в ходе его рефлексии) определенное значение в когнитивном (интерпретативном), нормативном и императивном измерении. Всякое действие способно «предложить себя» как необычную и неожиданную интерпретацию некоторых наличных структур, выступить в функции подтверждения наличной нормы или ее нарушении, при том, что и то и другое может быть использовано в целях доминирования (власть). Власть, в свою очередь, понимается как *произведение двух факторов, делающих возможным действие*, а именно *ресурсов и правил*. Можно обеспечивать доминирующие позиции, используя ресурсы

А.Ю. Антоновский, Р.Э. Бараш
Нематериальная консолидация — формы, факторы, ключевые подходы

(деньги, авторитет, позицию). Но это доминирование может быть умножено или усилено в случае способности данного действующего лица устанавливать или менять те или иные правила.

В этом контексте «нематериальными факторами консолидации» выступают нормативные, когнитивные, императивные условия действий, которые определяют структуры сообществ, типы коммуникации, и формальных организаций, в которых доминирование осуществляется через смыслы, интерпретации, нормы морали и т.д. Правила и ресурсы как условие доминирования (и в этом смысле общественной консолидации) обеспечивают воспроизводство структур действия. Консолидация, собственно, и есть такое воспроизводство принципиально дуальной структуры: ее можно рассматривать в оптике институций, представляющих структуры, а стратегические планы индивидов в этом случае выносятся за скобки. Но структуры можно рассмотреть и в оптике индивидов, которые выбирают те или иные модальности для осуществления собственного действия (те или иные интерпретации, те или иные правила, те или иные ресурсы). В этом случае уже институты выносятся за скобки. Имея в виду последний аспект, Э. Гидденс вводит и дополнительное понятие *социальной системы*. Он понимает под ней системное воспроизводство специфических действий. Социальные системы ограничивают активность индивидов, но при этом являются и источниками их активности. Таковы два — индивидуальный и институциональный — модусы воспроизводства и развития общества.

«Абстрактные системы знания» и доверие к ним как условие общественной консолидации

В работе «Последствия современности» [3] Э. Гидденс концентрируется на индивидуальной оптике в процессе структуризации. Персональное доверие как форма социального капитала (см. выше в подходе Дж. Коулмана) до определенного времени выступало мощнейшим фактором групповой и отчасти общественной консолидации. Ситуация меняется с появлением так называемых «абстрактных систем знания», выступающих своего рода «партнером» индивида и в каком-то смысле замещающих человека как традиционного адресата доверительных отношений. Функцию консолидации берут на себя «абстрактные системы», под которыми Э. Гидденс понимает современную технику, новейшую науку, технизированное образование интернет-сети. Их функция в том, чтобы разгрузить индивида от избыточного знания (географического знания, пониманий принципов работы простейших

транспортных средств, знания о съедобных и ядовитых растениях и других природных опасностях), без которого прежде он не мог бы обойтись. Если индивид чего-то не знал, он мог положиться на Другого, знаниям которого он мог бы довериться. В этом состояла, по Э. Гидденсу, функция «интимности», обеспечивавшая не только доверие к самому ближнему окружению, но — словно по правилу транзитивности — доверие (и, как следствие, приверженность) к более далеким сообществам и социальному порядку в целом.

Эта функция интимности, обеспечивающая групповую и общественную консолидацию, в настоящее время переживает существенные трансформации. Сообщество утратило роль ключевого ориентира и поведенческого мотиватора, поскольку ориентация на Другого вступила в противоречие с фундаментальной постсовременной идеей самореализации (которую Э. Гидденс уточняет и конкретизирует в понятиях *самораскрытия*, *самоутверждения*, *самоисследования*, *самоконструирования*, *самоэкспериментирования* со всеми возможными типами самоидентификации). Именно эта новая ориентация становится основанием для формирования новых сообществ, не исключая и сообществ, основанных на принципах альтруизма. Ведь самые альтруистичные типы активизмов, направленные на избавление других от страданий, все-таки предполагают идею самореализации своих членов на этом поприще. Именно здесь оказываются востребованными «абстрактные системы знания», формами которых становятся в том числе и массмедиа, политические партии, политические идеологии, анонимные форумы и сообщества в социальных сетях. Очевидно, что доверие к этим «экспертным системам» не обеспечивается личностными связями, длительностью совместного времяпрепровождения. Каким-то загадочным образом должна осуществиться означенная «трансформация интимности», от «непосредственного знания и доверия к другому» к «доверию абстрактным системам знания».

На пути своей самореализации индивида более всего волнуют риски, способные остановить этот процесс. И именно функции нейтрализации этих рисков передаются на откуп экспертным системам знания. Однако и «жизненные миры» индивидов все еще не полностью отчуждены от «абстрактных систем» и сохраняют с ними некие точки соприкосновения. Отношение между индивидуальными жизненными мирами и экспертными системами обеспечивается неким *вынужденным* доверием. Политическая и экономическая экспертные системы не колонизируют жизненный мир (как это описывается в модели Ю. Хабермаса). Между ними

А.Ю. Антоновский, Р.Э. Бараш
Нематериальная консолидация — формы, факторы, ключевые подходы

и устанавливается отношение «двойной герменевтики», которая в этом смысле берет на себя функцию *общественной консолидации*.

Обращаясь к предложенной Э. Гидденсом методологии, можно предположить, что *идея госуслуг как фактора общественной консолидации* имеет ключевое значение для современного общества. Представители власти делают ставку на некоторые «экспертные системы знания», по существу, формы искусственного интеллекта: МФЦ, системы одного окна, цифровизацию медицины и трудовых отношений (электронные трудовые книжки и т.д.), камеры фиксации нарушений и т.д., обосновывая это заботой о населении и рассматривая как госуслугу в прямом и переносном смысле слова. В этом контексте исследование влияния нематериальных факторов на современное общество может быть реализовано через изучение оценки гражданами деятельности госорганов по регламентации поведения путем цифрового контроля как консолидационно-значимого действия (понятие консолидации может быть интерпретировано как обеспечение общественного порядка или социального контроля).

Габитус и культурный капитал как условие общественной консолидации

Обращаясь к исследованию влияния нематериальных факторов на общественную консолидацию, П. Бурдье фиксирует корреляции между политическими пристрастиями и идеологическими взглядами и соответствующими позициями действующих в структуре социального пространства [4]. Измерения этого пространства задаются объемами культурного и экономического капитала. Эти понятия П. Бурдье вводит в качестве ключевых категорий анализа социальной проблематики.

Как пишет П. Бурдье, социальное пространство построено таким образом, что агенты или группы распределяются в нем в соответствии с их положением, основанным на двух принципах дифференциации: экономическом и культурном капитале. Отсюда следует, что все агенты расположены в социальном пространстве таким образом, что чем ближе они друг к другу, тем больше у них общего в этих двух измерениях, и чем дальше они друг от друга, тем меньше у них общего. Каждому классу должностей соответствует класс габитуса. Габитусы, которые являются продуктами социальной обусловленности, систематизируют и, в свою очередь, обуславливают выбор индивидами конкретных вещей, товаров и значимых свойств.

История и общественная жизнь «опредмечиваются» (в терминах Бурдье) в двух модусах: институтах и габитусах. Позиции

людей в социальном пространстве фиксируются и характеризуются габитусами, которые и обеспечивают общественную консолидацию или, наоборот, провоцируют конфликты. В интерпретации П. Бурдье, габитус в социальном смысле — это те порождающие и объединяющие принципы, которые переводят внутренние и относительные характеристики положения индивида в практический выбор людьми образа жизни, практик, товаров и т.д.

Габитус в своем многообразном содержании (жизненные стили, установки, формы потребления и общественные восприятия и предпочтения) «оживляет» формальные институты, трансформирует их и одновременно приспосабливается к ним. Возникает вопрос, зависит ли отношение людей к политическим институтам и их идеологиям от эмпирически многообразных типов габитуса, «оживляющего институты». Другой значимый для практической социологии вопрос состоит в том, как представители тех или иных регионов социального пространства могут воспринимать и поддерживать специфические идеологии и политики, консолидироваться и солидаризироваться с ними, если их носители и выразители (речь идет прежде всего об элитах) демонстрируют регионально-чуждые габитусы и стили жизни. Регионально-габитуальные различия не могут не вызывать подозрения и недоверия среди маломобильного населения нашей страны, не пересекающегося (или очень редко) в физическом пространстве с представителями других регионов.

Не менее актуальной для исследования оказывается проблема того, как институты, в особенности политические («оживленные» габитусами лиц, замещающих ролевые или институциональные позиции), в своем функционировании учитывают и отражают многообразие социальных габитусов представителей того или иного общества (стилей жизни, социальных ожиданий и диспозиций, типов потребления и т.д.) для того, чтобы последние могли воспроизводить собственные жизненно-мировые практики.

Таким образом используя современные достижения социальной теории, прежде всего теорию рационального выбора Дж. Коулмана и Х. Эссера, идеи коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса, «двойной герменевтики» Э. Гидденса и «социального пространства» П. Бурдье, возможно более последовательное изучение нематериальных условий социальной консолидации в современных обществах.

Литература

1. Бараш Р.Э., Антоновский А.Ю. Человек бунтующий, будь видимым или умри! К визуализации семантики протестно-сетевой коммуникации // Праксема. Проблемы визуальной семиотики. 2019. № 4(22). С. 36–59.

А.Ю. Антоновский, Р.Э. Бараш
Нематериальная консолидация — формы, факторы, ключевые подходы

2. Луман Н. Введение в системную теорию / пер. с нем. К. Тимофеева. М.: Логос, 2007.
3. Гидденс Э. Последствия современности. М.: Праксис, 2011.
4. Bourdieu P. et al. First Lecture. Social Space and Symbolic Space: Introduction to a Japanese Reading of Distinction. *Poetics Today*. 1991. Vol. 12. N 4. P. 627–638.
5. Coleman J.S. *Foundations of Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
6. Coleman J.S. Social Capital in the Creation of Human Capital // *The American Journal of Sociology*. 1988. Vol. 94. P. 95–120.
7. Coleman J.S. Weber and the Protestant Ethic. A Comment on Hernes // *Rationality and Society*. 1989. Vol. 1. Iss. 2. P. 291–294.
8. Esser H. *Soziologie: allgemeine Grundlagen*. 3 aufl. Frankfurt; New York: Campus Verlag, 1999.
9. Giddens A. *New Rules of Sociological Method*. New York: Basic Books, 1976.
10. Habermas J. *Civil Society and the Public Sphere. Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
11. Olson M. *The logic of collective action: Public Goods and the theory of Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. P. 9–16.
12. Opp K.-D. Der “Rational Choice”-Ansatz und die Soziologie sozialer Bewegungen // *Forschungsjournal Soziale Bewegung*. 1994. Iss. 2. P. 11–26.
13. Pähler M. Rational-Choice-Theorie – Ein Einblick in die Rational-Choice-Theorie nach Coleman und Esser mit anschließender Anwendung des Themas Emotionen. Munich: GRIN Verlag, 2005, [online]. URL: <https://www.grin.com/document/56636> (accessed 06.03.2021).
14. Smelser N.J. *Theory of Collective Behavior*. London: Routledge & Paul, 1962.

Non-systemic Consolidation — Main Forms, Factors, and Approaches

Alexander Y. Antonovskiy

DSc in Philosophy, Leading Researcher.

RAS Institute of Philosophy.

12/1, Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russia.

ORCID 0000-0003-4209-8213

E-mail: antonovskiy@hotmail.com

Raisa E. Barash

PhD in Political Sciences, Leading Researcher

Institute of Sociology of FCTAS RAS.

24/35, bld. 5, Krzhizhanovskogo str., Moscow 117218, Russia.

ORCID 0000-0002-5899-973X

E-mail: raisabarash@gmail.com

Abstract. Man is a social being. But what lies behind this description is presented differently in different theoretical traditions. So, within structural-functional approaches, sociality was understood as a problem of a social order, was often considered in isolation from the person himself and received the appropriate connotations (solidarity, integration, communication, etc.). At the same time, “understanding sociology” focusing on generalized

meanings of actions or attitudes of individuals, in turn, problematized the conditions for the possibility of consensus and social order, starting from the situation of the individual himself. "Understanding" approaches, according to the authors, make possible a broader view of the problem of social order, which in this sense is not reduced exclusively to systemic (material, economic, administrative) factors, motivations or guidelines, but suggest other grounds for rational, social consensus behavior. The purpose of the article is to operationalize the social nature of a person through the broader concept of consolidation and deconsolidation (connecting the systemic macro-level and the individual micro-level of social analysis), as well as the reconstruction of the sum of consolidation-significant factors. Thus, the authors turn to the theory of rational choice by J. Coleman and H. Esser and the corresponding understanding of human rationality, aimed at maximizing, among other things, "intangible profit". At the same time, the authors associate the sources and conditions of intangible consolidation with the accumulation of various forms of "social capital" that ensures people's trust in its holders. The concept of communicative rationality by J. Habermas gives the authors reason to consider the "public sphere" as an intangible condition of social consolidation as a space of structural cohesion of "vital-world" expectations of actors and the political system, which often ignores "under-reflective topics" and "under-represented communities" in its agenda. Focusing on the theory of A. Giddens, the authors consider the concept of "double hermeneutics" as a methodological tool for the analysis of non-material consolidation. The latter ensures the exchange of moral and normative interpretations of political events and decisions between intellectuals, scientists, politicians and ordinary citizens, who, in turn, are capable of "reflexive monitoring" of the actions and decisions of "higher authorities". As another condition for social consolidation, the so-called "expert knowledge systems" that provide social consensus and standardize communication are considered. P. Bourdieu's ideas about "social space" give reason to consider the factor of (de-) consolidation of society the mismatch between contradictory typical habits (lifestyles, types of consumption, social expectations) in a heterogeneous social space. As a result, a complex and synthetic concept of social consolidation crystallizes, concretizing the abstract concept of human social nature.

Keywords: social consolidation, non-material factors, social theory, communication

For citation: Antonovsky A.Y., Barash R.E. Non-systemic Consolidation — Main Forms, Factors, and Approaches // *Chelovek*. 2021. Vol. 32, N 3. P. 46–72. DOI: 10.31857/S023620070015644-5

References

1. Barash R.E., Antonovskij A.Yu. *Chelovek buntuyushchij, bud' vidimym ili umri! K vizualizacii semantiki protestno-setevoj kommunikacii* [Rebel man, be visible or die! Towards visualization of the semantics of protest-network communication]. *Praksema. Problems of visual semiotics*. 2019. № 4(22). P. 36–59.

А.Ю. Антоновский, Р.Э. Бараш
Нематериальная консолидация — формы, факторы, ключевые подходы

2. Luman N. *Vvedenie v sistemnuyu teoriyu* [Introduction to System Theory]. Transl. from Germ. by K. Timofeev. Moscow: Logos Publ., 2007.
3. Giddens A. *Posledstviya sovremennosti* [Consequences of Modernity]. Moscow: Praxis Publ., 2011.
4. Bourdieu P. et al. First Lecture. Social Space and Symbolic Space: Introduction to a Japanese Reading of Distinction. *Poetics Today*. 1991. Vol. 12, N 4. P. 627–638.
5. Coleman J.S. *Foundations of Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
6. Coleman J.S. Social Capital in the Creation of Human Capital. *The American Journal of Sociology*. 1988. Vol. 94. P. 95–120.
7. Coleman J.S. Weber and the Protestant Ethic. A Comment on Hernes. *Rationality and Society*. 1989. Vol. 1. Iss. 2. P. 291–294.
8. Esser H. *Soziologie: allgemeine Grundlagen*. 3 aufl. Frankfurt; New York: Campus Verlag, 1999.
9. Giddens A. *New Rules of Sociological Method*. New York: Basic Books, 1976.
10. Habermas J. *Civil Society and the Public Sphere*. Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
11. Olson M. The logic of collective action: Public Goods and the theory of Groups. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. P. 9–16.
12. Opp K.-D. Der “Rational Choice”-Ansatz und die Soziologie sozialer Bewegungen. *Forschungsjournal Soziale Bewegung*. 1994. Iss. 2. P. 11–26.
13. Pähler M. Rational-Choice-Theorie – Ein Einblick in die Rational-Choice-Theorie nach Coleman und Esser mit anschließender Anwendung des Themas Emotionen. Munich: GRIN Verlag, 2005 [online]. URL: <https://www.grin.com/document/56636> (accessed 06.03.2021).
14. Smelser N.J. *Theory of Collective Behavior*. London: Routledge & Paul, 1962.

ДЖОН РОЛЗ: ФИЛОСОФИЯ КАК СОЦИАЛЬНАЯ ПРАКТИКА

DOI: 10.31857/S023620070015645-6

ДЖОН РОЛЗ: 100 ЛЕТ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

Джон Ролз (1921–2002) по праву считается одним из наиболее популярных и значительных политических философов XX века. Его теория справедливости и теория политического либерализма способствовали широкому возрождению интереса к политической философии, в том числе к инструментально-прикладным аспектам, помогающим организовывать социальную сферу и ориентироваться в ней. Влияние идей Ролза распространилось и за пределы философской среды: на сегодняшний день он остается одним из наиболее часто цитируемых философов в американской политике и юриспруденции. В арсенал социальных наук, изучающих человека с точки зрения его социальных практик, прочно вошли такие понятия Ролза, как «исходная позиция», «занавес неведения» и «справедливость как честность». Не менее важными для развития политической философии, политологии и социологии оказались предложенные Ролзом новые интерпретации старых понятий, в частности кантовского понятия публично-го использования разума.

Начав с исследований теологических вопросов, Ролз после Второй мировой войны обратил свое внимание на проблемы социальной и политической философии. Широкую известность ему принесла книга «Теория справедливости» (*A Theory of Justice*, 1971), в которой он представляет реалистическую утопию общества, гарантирующего ценность жизни всех его членов. В своих последующих больших работах «Политический либерализм» (*Political Liberalism*, 1993) и «Право народов» (*The Law of Peoples*, 1999) Ролз переносит аргументы в область социальных практик демократического общества, а также политических практик международных отношений.

Почти вся карьера Ролза прошла в Гарвардском университете, в котором он преподавал более 30 лет. Несмотря на популярность своих идей, он всю жизнь оставался непубличным человеком: редко давал интервью, почти не участвовал в общественных дискуссиях. Однако этот относительный недостаток не сказался на его узнаваемости, как и на судьбе его философского наследия: Ролз

■■■■■■■■■■
**ДЖОН
 РОЛЗ: ФИ-
 ЛОСОФИЯ
 КАК СО-
 ЦИАЛЬНАЯ
 ПРАКТИКА**
 ■■■■■■■■■■



существенно изменил облик либеральной традиции политической философии, а с его аргументами спорили ведущие представители совершенно разных школ и позиций — от критической теории (Ю. Хабермас), коммунитаризма (М. Сэндел) и аналитического марксизма (Д. Коэн) до правого либертарианства (Р. Нозик) и феминизма (Н. Фрейзер).

В то время как в Западной Европе и США интерес к наследию Ролза неизменно остается большим, в России рецепция его идей сталкивается с рядом препятствий. Их следствием становится отсутствие у многих специалистов — даже в области политологии и политической философии — детального интереса к его работам: в российских статьях работы и идеи Ролза гораздо чаще упоминаются формальных упоминаний, нежели углубленного анализа. Причины тому стоит искать не в запоздалой рецепции или в нехватке переводов некоторых текстов, а в самой структуре аргументации Ролза и в целях, которые он ставил для своих теорий. Так, Ролз никогда не занимался обоснованием концепции политической легитимности, но лишь описывал ее оптимальную форму работы. Другими словами, в его задачу не входило убедить в необходимости либерализма тех, кто предпочитал искать ему альтернативы, а не сомневался лишь в деталях его эффективности. (Выражаясь языком современной критической теории, Ролз — не социальный критик, создающий альтернативные концепции общественного устройства, а представляющий интеллектуальное большинство теоретик, предлагающий свое видение того, как можно было бы улучшить текущее устройство либерального общества.) В России существенную роль сыграла неподготовленность к восприятию понятия справедливости как практического основания действий в социальной и политической сфере: в противоположность понятию правды, понятие справедливости изначально с большим

трудом находило свое место в русской культуре, а в советское время и вовсе было вытеснено из публичного поля.

У нас хорошо известна переведенная на русский язык «Теория справедливости», однако другие работы Ролза, предшествующие ей или, напротив, модифицирующие и уточняющие ее, чаще всего остаются в тени. Речь идет как о ранних теологических текстах с критикой пелагианства, повлиявших на многие аспекты теории справедливости (понимание эгоизма, меритократии и многого другого), так и о поздних книгах и статьях, в которых Ролз отвечает своим оппонентам и проясняет различия в особенностях применения его теории на индивидуальном, социальном и политическом уровнях. Относительно малоизвестен Ролз и как историк философии, автор глубоких лекций по политической философии и этике Нового времени. Наконец, пока не стали предметом детального рассмотрения и возможности применения теории справедливости Ролза к новым областям и темам, например к обсуждению вопроса о правах животных, вышедшему на передний план в западной философии последних десятилетий.

Ролза нельзя без оговорок назвать антропологически ориентированным философом. В то же время в его работах есть явные следы нормативной антропологии, сочетающей в себе элементы кантовской деонтологии и социальной философии Юма. Так, в «Теории справедливости» Ролза прямо декларируется (хотя и не развивается детально) тезис о необходимости учитывать базовые и общие представления о человеческой природе в качестве фактора, влияющего на структуру и динамику социальных институтов. Это направление ролзовской философии, демонстрирующее ряд поразительных сходств с кантовской прагматической антропологией, до сих пор крайне мало исследовано и на Западе.

Публикация материалов прошедшего в марте 2021 года в Институте философии РАН круглого стола, приуроченного к юбилею Ролза, не преследует устранения всех значительных «белых пятен» в российской рецепции его идей. Основной задачей является обсуждение и анализ исходных условий, а также возможных направлений дальнейшей российской рецепции идей Ролза — с учетом существующих пробелов. Статьи рубрики посвящены проблемам российского подхода к центральным идеям Ролза (в том числе, причинам неверной атрибуции его теории как теории общей, а не локальной), отдельным историко-философским вопросам (например, о восприятии и трансформации Ролзом идей Канта и Юма), а также этическим, психологическим, антропологическим и социальным аспектам и ограничениям его теории справедливости из перспективы актуальных дискуссий о меритократии, честности и применении разума в социальной сфере.

А.Г. Жаворонков

Джон Ролз:
100 лет со дня
рождения

© 2021 Б.Н. КАШНИКОВ

СПЕЦИФИКА ТЕОРИИ СПРАВЕДЛИВОСТИ И ПРОБЛЕМА ЕЕ ПРИМЕНИМОСТИ В РОССИИ



Кашников Борис Николаевич — доктор философских наук, профессор Школы философии. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 109028 Москва, Покровский бульвар, д. 11.
ORCID: 0000-0002-4412-8802
Электронная почта: bkashnikov@hse.ru

Аннотация. Теория справедливости Джона Ролза принадлежит к разряду «локальных» теорий в современной этике. Такие теории определяются средним положением между «сильными» теориями и «антитеориями». Локальные теории не обладают целым рядом специфических черт сильных теорий, но и лишены многих их недостатков, за которые сильные теории подвергают критике противники этических теорий. Такие теории тесно связаны с теориями социального выбора и позволяют решать проблемы общественных преобразований в условиях либерального общества. В последнее время локальные теории получили развитие в либеральных странах для решения конкретных проблем. При этом такие теории имеют существенные ограничения в своей применимости. Эти теории не претендуют на универсальную применимость в полном объеме этого понятия. Так, теория Ролза применима только в либеральном обществе, для людей, осознавших свою свободу, равенство и способных выстраивать кооперативную стратегию. Такие теории следует рассматривать как дополнение теорий социального выбора. Теории

Данная работа подготовлена при грантовой поддержке факультета мировой экономики и мировой политики НИУ ВШЭ в 2021 году.

социального выбора в такой же степени нуждаются в этике, как и этика — в теории социального выбора. В силу этой причины теория Ролза неприменима в России. Россия представляет собой иерархическое общество и в силу этой особенности не может опираться на теорию Ролза для дальнейших преобразований. Вопрос о том, какая именно этическая теория подходит для дальнейшего развития России, остается открытым. Это должна быть, вероятно, какая-то из сильных теорий.

Ключевые слова: теория, этика, мораль, справедливость, Джон Ролз, теория социального выбора.

Ссылка для цитирования: Кашников Б.Н. Специфика теории справедливости и проблема ее применимости в России // Человек. 2021. Т. 32, № 3. С. 76–87. DOI: 10.31857/S023620070015646-7

Б.Н. Кашников
Специфика теории справедливости и проблема ее применимости в России

Теория Джона Ролза [7] оказала влияние на моральную и политическую жизнь и положила начало беспрецедентному дискурсу справедливости в США, в ходе которого были сформулированы различные теории справедливости, обсуждаемые вплоть до настоящего времени. Теория справедливости Ролза — это теория распределительной справедливости, которая развивает основополагающие ценности либерализма применительно к современному обществу. При этом теория Ролза чуть ли не более известна в России, чем в США. В США она известна специалистам. В России она известна многим образованным людям, но применима ли она в России? Вопрос, который я хочу поставить, есть вопрос о специфике теории Ролза и ее применимости. Ответ на этот вопрос требует ответа на два других. Я начну с общего определения специфики этической теории. Затем обращусь к специфике теории Ролза. После этого отвечу на вопрос о применимости теории Ролза в России.

Теория, антитеория и локальная теория

Под этической теорией я буду понимать структуры мысли, выполняющие этические функции на рефлексивном уровне морального сознания и имеющие определенные свойства [4]. Многие рассматривают этическую теорию в качестве главной составляющей этики. Между тем такое отождествление этики и этической теории было бы чрезмерным. Действительно, Ролз принадлежит к славной плеяде этических теоретиков, таких как Ричард Брандт, Рональд Дворкин, Давид Готиер, Алан Геверс и др. Эти авторы утверждают, что этическая теория является необходимым условием этического мышления. Но это мнение встречает

■■■■■■■■■■
**ДЖОН
 РОЛЗ: ФИ-
 ЛОСОФИЯ
 КАК СО-
 ЦИАЛЬНАЯ
 ПРАКТИКА**
 ■■■■■■■■■■

противодействие. Вышеперечисленным теоретикам противостоят противники этической теории, в числе которых можно назвать таких известных философов, как Аласдер Макинтайр, Чарльз Тейлор, Бернард Уильямс и др.

Эти философы не видят необходимости в этической теории, хотя видят необходимость в этике и моральной рефлексии. Они утверждают, что этическая теория не только бесполезна, но и вредна. Она питает ложные ожидания, которые не может оправдать. Она пытается решать сложные моральные проблемы негодным способом. Одним из результатов порочной любви к теории является феномен умножения теорий. Этические теории растут, как грибы после дождя. Ни одна из них не является заметно убедительнее другой, а предлагаемые нормативные решения выступают как диаметрально противоположные. Эти теории не страдают скромностью, каждая из них заявляет о полной и окончательной победе над противостоящими теориями. Это обстоятельство оказывает вредное воздействие на моральную жизнь. Это не единственная проблема с теорией. Есть что-то подозрительное в абстрактных теоретических конструкциях, которые плохо соответствуют непосредственности морали. Другая, тесно связанная с этим причина — неприязнь противников этической теории к экспертам. Как только появляются учителя моральной жизни, наша свобода ограничивается. Можно утверждать, что теория практически ничего не дает моральной практике. Все, что провозглашает теория утилитаризма или Канта, люди и так знали давно. В лучшем случае этическая теория выступает в качестве квазирелигиозного авторитета, который должен подтвердить уже сложившиеся нормы.

Для того чтобы решить вопрос о преимуществах того или иного подхода и определить место теории Ролза в рамках этих двух подходов, нам понадобится рассмотреть то общее, что объединяет теоретический и нетеоретический путь. В обоих случаях речь идет о решении моральных проблем и возможности совершать индивидуальное или коллективное действие. Люди совершают морально значимые поступки на основании нескольких основных интеллектуальных способностей. Во-первых, и главным образом, это интуиция, которая дает решение моральной проблемы непосредственным образом. Во-вторых, это казуистика, решающая моральную проблему посредством предыдущего решения аналогичной проблемы. В-третьих, это правила и принципы морали, закрепленные в практике и в языке любой культуры, которые существуют в виде системы норм. В-четвертых, это художественная и религиозная литература, которая поддерживает определенные правила, ценности и образцы поведения.

Всякая этическая теория предполагает существование трех основных частей. Первая часть представляет собой гипотетическую концепцию субъективных и объективных предпосылок моральной жизни. Здесь что-то утверждается о характере людей, которые устраивают моральную жизнь, и об объективных обстоятельствах этой самой жизни. Вторая часть представляет собой перечень принципов, которые моральная теория обосновывает для нужд моральной жизни. Наконец, третья часть представляет собой обоснование этих принципов. Специфика этической теории, по сравнению с нетеоретической рефлексией, заключается в наличии свойств. К их числу можно отнести следующие:

Генерирующее свойство. Теория создает принципы, правила и добродетели.

Процедурное свойство. Теория определяет и устанавливает процедуру, посредством которой осуществляется создание моральных ценностей.

Свойство полноты. Этическая теория объясняет и охватывает всю этическую жизнь, и феномен морали предстает в ней целиком и полностью.

Объясняющее свойство. Теория не просто выдает принципы морали, но объясняет и оправдывает их необходимость.

Систематизирующее свойство. Теория представляет разрозненные обстоятельства моральной жизни как единую стройную систему.

Свойство универсализации. Это свойство указывает на необходимость универсального применения создаваемых норм. Нормы относятся ко всем моральным субъектам в равной степени, и одинаковые случаи оцениваются одинаково.

Свойство незаменимости. Это свойство показывает, что мы не можем обойтись без теории. Это единственная возможность создания норм и их оправдания.

Свойство предпочтительности. Всякая уважающая себя теория обыкновенно указывает на причины, в соответствии с которыми эта конкретная теория имеет преимущества по сравнению с конкурентами [2].

Перечисленные выше свойства во всей их полноте являются признаком сильной этической теории. Они представлены в различной степени в различных теориях. При этом в рамках этической теории следует различать особую группу теорий, которые могут называться локальными теориями или слабыми теориями. Их особенность заключается в том, что они утрачивают целый ряд вышеперечисленных свойств этической теории и сближаются с нетеоретическим рефлексивным уровнем морального сознания. Локальные теории утрачивают свойство полноты, поскольку они

Б.Н. Кашников
Специфика теории справедливости и проблема ее применимости в России

не покушаются на объяснение всего феномена морали. Они отказываются от свойства незаменимости. Им не характерно свойство предпочтительности. Систематизирующее свойство в их исполнении может быть весьма ограниченным. Но самое главное, свойство универсализации, которое многие считают главным признаком морали, приобретает ограниченное звучание. Локальные теории — это теории «для всех, но не для каждого», в том смысле, что они ограничивают круг субъектов, к которым они могут быть применены, и ограничивают круг объектов, на которые направлены. Они не отказываются при этом от другой и главной стороны универсальности — одинаковые моральные случаи, если только эти случаи вовлечены в орбиту осмысления, должны оцениваться и решаться одинаково.

Локальные, или слабые, теории весьма многочисленны, и общее направление развития этики свидетельствует об их утверждении в качестве ведущего направления развития этической мысли. Это теории, которые выбирают средний путь между теорией и ее отсутствием. К их числу можно отнести, например, акционерную этическую теорию [3], в соответствии с которой индивиды и группы (и даже животные) рассматриваются как своеобразные держатели акций и в соответствии с количеством этих акций могут требовать к себе достаточного внимания и уважения. К их числу можно отнести теорию справедливой войны, теорию справедливой медицинской помощи, многочисленные феминистские теории и др. Эти теории напоминают яркую заплату, которую пришивают в любом месте, где только обнаруживается прореха в систематической этической рефлексии. Естественно, что локальные теории не имеют претензий сильной теории, но и лишены ее недостатков. Главная характерная особенность локальной теории заключается в том, что она является даже не столько этической теорией, сколько теорией социального выбора. Она создается всегда с целью обеспечения возможности выбора в той или иной сфере общественной жизни. Именно по этой причине она равнодушна к проблемам большой теории и имеет строго прикладной характер. Локальные теории могут так же быстро исчезать, как и появляться. Наконец, эти теории являются либеральными теориями. Они создаются для решения проблем в либеральных обществах и предполагают либеральных индивидов, то есть людей свободных, равных и способных к кооперации. Они предусматривают существование либеральных политических институтов, включая права человека и власть закона, и теряют смысл при их отсутствии.

Проблема организации социального выбора есть главная проблема современного либерального общества. Социальный выбор и демократия обыкновенно оказываются на поверку результатом

манипуляции, насилия и пропаганды. Одна из проблем математической теории социального выбора заключается в том, что рациональный коллективный выбор плохо совмещается с демократией. Как следует из парадокса Эрроу, рациональным может быть только тот социальный выбор, который осуществляется диктатором [1]. По этой причине социальный выбор вызывает к этике, а этика находит в механизме социального выбора свое естественное средство осуществления. Но эти цели плохо соотносятся с сильными теориями, которые грешат тоталитарностью. Напротив, локальные или слабые теории представляют собой необходимое дополнение социального выбора. Главная проблема социального выбора заключается в его методологическом индивидуализме. Этика позволяет устранить тупик индивидуализма посредством постулирования морально значимого правила социального выбора, с которым может согласиться каждый свободный субъект, не поступаясь при этом ни свободой, ни рациональностью.

Специфика теории Ролза

Специфика теории Ролза заключается в том, что это локальная этическая теория, хотя ее локальность, возможно, не так очевидна. Как всякая локальная теория, она имеет свою специфику, которая частично роднит ее с сильной теорией, а частично выводит за ее рамки. Эту специфику Ролз изложил в «Ответе Хабермасу». В основании теории Ролза лежит определенное представление о человеке и обществе. Люди понимаются как равные, свободные индивиды, способные к кооперации в рамках стратегической рациональности. Функция теории заключается в выведении принципов распределительной справедливости, которые должны быть достаточно универсальны и применяться для критической оценки существующих общественных систем. При этом, поскольку теория Ролза является локальной теорией, в сферу ее внимания входит далеко не вся мораль и даже не вся справедливость, но только справедливость основных общественных институтов и только распределительная справедливость [5]. По мере развития теории Ролза от теории справедливости к политическому либерализму центральный фокус смещался от справедливости в сторону социальной стабильности [6]. Справедливость постепенно приобрела роль не самостоятельной ценности, но способа обеспечения стабильности в условиях постлиберального общества. Это теория, подходящая только для состоявшегося либерального общества и его столь же либеральных индивидов. Ролз настойчиво напоминает об этом во всех своих работах: «Как я указал, объединяющая

Б.Н. Кашников
Специфика теории справедливости и проблема ее применимости в России

■■■■■■■■■■
**ДЖОН
 РОЛЗ: ФИ-
 ЛОСОФИЯ
 КАК СО-
 ЦИАЛЬНАЯ
 ПРАКТИКА**
 ■■■■■■■■■■

фундаментальная идея, которая систематически соединяет в себе другие интуитивные основные идеи, — это идея общества как честной системы сотрудничества между свободными и равными индивидами. Справедливость как честность начинается с этой идеи как одной из основных интуитивных идей, которые мы полагаем в качестве имплицитных публичной культуре демократического общества» [6, р. 395–396].

Ролз подсказал, каким образом состоявшееся либеральное общество может выйти из тупика социального выбора, не теряя ценностей свободы и равенства. Сделать это можно посредством принятия всеми членами общества принципа справедливости в качестве основания социального выбора, подобно тому как мы принимаем правила игры, еще не зная о ее результатах. Теория Ролза — это теория распределительной справедливости. Эта теория распределения не применима ни на каком другом уровне, кроме как на уровне «основных общественных институтов» исключительно для распределения «основных общественных благ» (собственность, доходы и богатства, возможности получения образования и медицинской помощи, власть, должности и т.д.). Теория социального выбора может не противоречить либеральным ценностям, если саму теорию либеральной справедливости поставить на фундамент теории социального выбора. В данном случае не нужна сильная теория, вполне достаточно иметь нехитрую локальную теорию, которая не должна быть истинной, но может только казаться убедительной, причем не обязательно для всех. В либеральном обществе граждане могут прежде согласиться на принципы справедливости, а потом уже воздвигнуть на этих принципах всю систему общественных институтов. Зная принципы распределительной справедливости, которые будут уточнять абстрактные ценности свободы, равенства и братства, можно куда легче совершенствовать и исправлять недостатки общественных политических институтов.

Ролз применил две методологии нормативной теории: метод рефлексивного равновесия и метод гипотетического рационального выбора в условиях занавеса неведения. При этом ведущим методом является первый, а не второй. Результатом стали два знаменитые принципа:

1. Каждый индивид должен обладать равным правом в отношении общей системы равных основных свобод, соотносимой со свободой всех.

2. Социальные и экономические неравенства должны быть организованы таким образом, чтобы они одновременно: а) служили благу наименее преуспевающей части общества в соответствии с принципом справедливых сбережений и б) относились

к позициям и должностям, открытым для всех при условии честного равенства возможностей [7, р. 302].

Но наивно думать, что эти принципы появляются так, как появляется кролик из шляпы фокусника, и мысленный эксперимент может проделать каждый и при любых обстоятельствах. Дело здесь не в мысленном эксперименте, а в том, что эти принципы в точности соответствуют трем нормативным концепциям совершающих выбор людей: концепция личности, концепция общества и концепция сотрудничества. По этой причине метод гипотетического рационального выбора подчинен методу рефлексивного равновесия и теряет смысл за его рамками. Выбор принципов совершают рациональные, свободные и равные люди в целях реализации свободного общества, построенного на началах кооперации, и потому принципы не действуют для всех разумных существ. Эти принципы являются императивом для свободных и равных людей свободного общества, готовых сотрудничать и играть по правилам, для людей, которые впитали в себя ценности свободы, равенства и кооперации с молоком матери.

Почему теория Ролза неприменима в России

Недопонимание, связанное с теорией Ролза, заключается в том, что в России ее упорно принимают за сильную и «всеохватывающую» теорию. Иногда за своеобразную «магию занавеса неведения», которая позволяет создать справедливость на пустом месте. Между тем это всего лишь скромная локальная теория, которая объясняет далеко не все. Как большинство локальных теорий, теория Ролза — не столько этическая теория, сколько *теория социального выбора*. Она годится не для всех, а только для тех, кто подходит под заведомо заданные параметры. В России нет таких институтов, которые можно было бы совершенствовать по лекалам Ролза, нет таких ценностей, которые можно было бы улучшать по параметрам Ролза, нет таких граждан, которые могли бы воспринять ценности теории справедливости Ролза, и нет либеральной элиты, которая была бы заинтересована в совершенствовании общества в направлении, предложенном Ролзом. При этом я не хочу сказать, что Ролз — пророк, время которого еще не пришло. Я хочу сказать прямо противоположное. Именно по этой причине, что Ролз — не пророк, его теория не может быть применима к России. Этическая теория, которая может иметь шансы в России, — это сильная и даже тоталитарная этическая теория, подобная теории Локка или Маркса. Либо, напротив, это этическая рефлексия

Б.Н. Кашников
Специфика теории справедливости и проблема ее применимости в России

■■■■■■■■■■
**ДЖОН
 РОЛЗ: ФИ-
 ЛОСОФИЯ
 КАК СО-
 ЦИАЛЬНАЯ
 ПРАКТИКА**
 ■■■■■■■■■■

без какой-либо теории, но с опорой на великую русскую литературу и жизненный опыт.

Во многих странах основные принципы теории Ролза являются пройденным этапом, за исключением принципа различия. В соответствии с этим принципом, допуская существенные преимущества, например, в оплате труда, общество создает сильный стимул для талантливых людей, которые своим трудом одновременно улучшают общую ситуацию и способствуют улучшению положения наименее преуспевающей части общества. Например, способствуют снижению бедности. Это один из вариантов либерального тезиса о том, что неравенство должно быть полезно всем членам общества и тем оправдано. У Ролза туманный тезис общественной полезности заменен на тезис о пользе для наименее преуспевающих и приобрел характер социального либерализма. Это обстоятельство стало новым словом для либеральных стран. Классический либерализм не утруждал себя подобными справедливыми излишествами, и именно это положение вызвало наибольшие возражения со стороны иных теорий справедливости. Но эта изысканная справедливость кажется чрезмерной для тех, кто лишен даже минимальной справедливости, заключенной в предсказуемости работы правоохранительных органов, администрации, прозрачности выборов, элементарных гарантиях прав человека. Проблема России заключается в отсутствии справедливости как таковой, в том, что здесь продолжается гоббсовская война каждого против каждого, приобретающая с течением времени вид войны несменяемой «элиты» с собственным народом. В результате эта самая элита получает для себя все или почти все, а остальным, включая и наименее преуспевающих, достается все остальное. Эта проблема осложняется тем обстоятельством, что главным мотивом протеста против несправедливости в России является не нравственное чувство справедливости, а зависть или усиление привычного уровня угнетения. По этой причине термин «беспредел» воровского жаргона вытеснил у нас из обращения термин «справедливость». Теория Ролза подходит только тем людям, которые сумели подавить в себе зависть, которые готовы действовать на основе прозрачных правил игры и моральных принципов, которые они сами для себя и формулируют. Принципы справедливости Ролза не могут быть продиктованы тираном или внедрены в общественные структуры посредством репрессивного законодательства, но являются результатом соглашения людей, которые готовы сотрудничать между собой и не согласны ни на какой вариант общественного устройства, кроме того, который гарантирует их свободы и равенство.

Ролз сам определил, что его теория годится только для либеральных народов. Россия, согласно его классификации, приведенной в «Праве народов», принадлежит к числу иерархических стран. Более того, можно утверждать, что это не «добропорядочное» иерархическое общество, но, согласно классификации Ролза, скорее, «незаконное общество», которое не выполняет принятых на себя обязательств не только в плане поддержания прав и свобод собственных граждан, но и не выполняет международные обязательства [8]. Но такое общество есть общество по ту сторону справедливости, для которого теория Ролза просто не подходит. Теория Ролза является локальной теорией. Как всякая локальная теория, она представляет собой «заплату», пришиваемую для решения конкретной моральной проблемы. В данном случае — для решения проблем распределения. Это теория неприменима, если не решены куда более фундаментальные проблемы либеральной справедливости. Чтобы пришить заплату, нужна одежда, на которую можно пришивать.

Ролз плохой советчик для общества, которое не определилось с выбором куда более фундаментальных ценностей: модерн или домодерн. Только после этого можно будет определиться с выбором варианта модерна. Какой модерн: либеральный или иерархический? Выбор ценностей, который связан с теорией Ролза, — это уже выбор постмодерна. Но этот выбор требует свободных и равных индивидов, способных к кооперации. Этот выбор требует системы демократических институтов, формальной и процедурной справедливости. Теория Ролза не может помочь в их создании. Вот почему я не уверен, что Ролз может быть в России востребован или даже адекватно понят. Россия, в соответствии с квалификацией самого Ролза, является обществом иерархическим. Общество неравных может быть по-своему справедливым, если оно по меньшей мере следует собственным формальным и процедурным правилам, соблюдает права человека и взятые на себя международные обязательства. Вот почему ближайшей практической задачей в России может быть лишь задача утверждения честных и прозрачных правил формальной и процедурной справедливости на всех уровнях. Ролз полагал формальную справедливость более важной, чем субстанциональную справедливость, принципы которой он определял и которая невозможна без справедливости формальной. Второй задачей станет поиск людей, достаточно свободных и равных, чтобы эти правила соблюдать. Теория Ролза для этого не нужна. Я не уверен, что для этого вообще нужна этическая теория. Но если теория и нужна, то это должна быть сильная и всеохватывающая либеральная или нелиберальная теория,

Б.Н. Кашников
Специфика теории справедливости и проблема ее применимости в России

вроде теории Локка или Маркса. Теория Ролза в этих условиях просто не актуальна.

The Specificity of the Theory of Justice and the Problem of its Implementation in Russia

Boris N. Kashnikov

DSc in Philosophy, Professor at the School of Philosophy and Cultural Studies.

National Research University Higher School of Economics.

11 Pokrovsky Blvd., Moscow 109028, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-4412-8802

E-mail: bkashnikov@hse.ru

Abstract. The theory of justice by John Rawls belongs to the set of “local” theories in ethics. These theories constitute a middle ground between strong ethical theories and the so-called “anti-theories”. The local theories do not possess many specific features of the grand theories, but also are lacking many of the drawbacks, for which they are attacked by the “anti-theorists”. These theories are closely related to the social choice theories and tackle the problems of social development in liberal societies. Recently the local theories gained significant impetus in the liberal states for tackling concrete ethical problems. At the same time, these theories have certain limitations. These theories are of limited universalizability. The theory of Rawls is applicable only to liberal society and only for free and equal agents, capable of cooperative strategy. These theories should be regarded as further development and continuation of social choice theories. The social choice theories are striving for ethics the same as ethics is striving for social choice theory. It is due to this reason in particular that the theory of Rawls is inapplicable to Russia. Russia, according to Rawlsian classification, is a hierarchical society, and because of that, it cannot draw from Rawlsian theory of justice. The problem, which theory better suits Russian development, remains open. Presumably, it must be some kind of strong theory.

Keywords: theory, ethics, morals, justice, John Rawls, social choice theory.

For citation: Kashnikov B.N. The specificity of the Theory of Justice and the problem of its implementation in Russia // *Chelovek*. 2021. Vol. 32, N 3. P. 76–87. DOI: 10.31857/S023620070015646-7

Литература / References

1. Allingham M. *Choice Theory. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2002.
2. Fotion N. *Theory vs. Anti-Theory in Ethics: A Misconceived Conflict*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2014.
3. Freeman R. *Strategic Management: A Stakeholder Approach*. Boston: Pitman, 1984.

4. Hare R.M. *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
5. Rawls J. Political Liberalism: Reply to Habermas. *The Journal of Philosophy*. 1995. Vol. 92, N 3. P. 132–180.
6. Rawls J. *Political Liberalism*. New York: Columbia Univ. Press, 1993.
7. Rawls J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1971.
8. Rawls J. *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1999.

Б.Н. Кашников
Специфика теории справедливости и проблема ее применимости в России

© 2021 А.В. ПРОКОФЬЕВ

ОБСТОЯТЕЛЬСТВА СПРАВЕДЛИВОСТИ: ОТ ДЭВИДА ЮМА К ДЖОНУ РОЛЗУ



Прокофьев Андрей Вячеславович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора этики.

Институт философии РАН.

Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

ORCID: 0000-0001-5015-8226

Электронная почта: avprok2006@mail.ru

Аннотация. Анализируется роль такого элемента социально-этической теории Дж. Ролза, как обстоятельства справедливости. Под обстоятельствами справедливости понимается социально-коммуникативный контекст, за пределами которого принципы справедливости теряют свою силу и замещаются какими-то другими нормативными регуляторами поведения. Попытка исполнять принципы справедливости вне обстоятельств справедливости может рассматриваться как или морально безразличное, или морально недопустимое поведение. Ролз заимствует идею и отчасти номенклатуру обстоятельств у Д. Юма. Последний в качестве условий, без которых справедливость оказывается «совершенно бесполезной» и лишается «обязательной силы по отношению к человечеству», рассматривал умеренную нехватку благ и ресурсов, ограниченную благожелательность людей, равную способность людей причинять друг другу вред и их потребность в кооперации. Потеря обязательной силы у Юма касалась преимущественно принципов, регулирующих владение собственностью. Ролз помещает обстоятельства справедливости в иной теоретический и нормативный контекст. Они становятся частью договорной теории справедливости (информация о них доступна участникам гипотетического договора) и определяют границы действия принципов, которые задают характер распределения всех ресурсов и возможностей в обществе. Среди наиболее важных модификаций обстоятельств справедливости у Ролза

имеет место замена ограниченной благожелательности на противостояние концепций блага. Введение Ролзом в его социально-этическую теорию обстоятельств справедливости влияет на разрешение им вопросов о правах животных, межпоколенческой, международной и отчасти гендерной справедливости. Необходимость такого введения нуждается в многосторонней проверке — на предмет как его соответствия дефиниции и отдельным свойствам моральной ценности справедливости, так и оснований договорной этики.

Ключевые слова: этика, мораль, справедливость, обстоятельства справедливости, пределы справедливости, контрактualизм, Д. Юм, Дж. Ролз.

Ссылка для цитирования: Прокофьев А.В. Обстоятельства справедливости: от Дэвида Юма к Джону Ролзу // Человек. 2021. Т. 32, № 3. С. 88–96. DOI: 10.31857/S023620070015647-8

А.В. Прокофьев
Обстоятельства
справедливости:
от Дэвида Юма
к Джону Ролзу

Данная статья касается проблемы обстоятельств справедливости, которая входит в более широкий проблемный блок, обозначаемый в современной этике понятиями «область справедливости» и «пределы справедливости». Эти понятия указывают на то, что оценочные критерии и стандарты поведения, ассоциируемые со словом «справедливость», имеют нормативную силу или просто уместны лишь в определенном, ограниченном социально-коммуникативном контексте. Отсутствие подобного контекста в какой-то конкретной ситуации или его исчезновение в мире в целом лишают их императивной силы, заставляют морального агента забыть о них как о потенциальных регуляторах своего поведения. Общая нормативная логика, связанная с областью справедливости, такова: любые попытки следовать принципам справедливости за пределами ее области оказываются недопустимой или морально безразличной имитацией справедливых поступков. Однако какие-то конкретные теоретики могут обсуждать данную проблематику как преимущественно дескриптивную. А именно: понятие «справедливость», если исходить из практики его употребления, является таким, что необходимость в нем возникает лишь в определенных условиях. Взаимодействие дескриптивного и нормативного модусов проблемы представляет собой отдельный предмет для исследований исторического развития и современного состояния теории справедливости. Другим столь же важным предметом выступает конкретизация обстоятельств справедливости — их описание, номенклатура, типология.

Обсуждение обстоятельств справедливости хотел бы начать с моральной философии Д. Юма. Причина заключается в том, что Дж. Ролз в указанном вопросе следует именно за Юмом. Этому не препятствует тот факт, что Ролз берет на вооружение

договорную методологию, а Юм был принципиальным критиком теорий общественного договора. Возражения Юма касались лишь наиболее прямолинейных выражений данной идеи. Он предложил два описания того практического контекста, в котором применение понятия «справедливость» является осмысленным и уместным: одно — в «Трактате о человеческой природе» [3, с. 532–538], другое — в «Исследовании о принципах морали» [2, с. 189–198]. Второе описание дается более подробно и систематически. В нем Юм сразу же устанавливает соотношение дескриптивного и нормативного смысла обстоятельств. Существенное изменение практического контекста человеческой деятельности (или «условий существования людей») делает справедливость «совершенно бесполезной», уничтожает ее «сущность» (это дескриптивный аспект, находящийся в центре внимания Юма), но одновременно «лишает ее обязательной силы по отношению к человечеству» (это уже нормативный аспект, который Юмом затрагивается не так подробно) [там же, с. 194].

Условия существования, формирующие потребность в добродетели справедливости, у Юма неоднородны: некоторые оказываются неотъемлемыми природными особенностями человека, другие — характеристиками большинства отношений между людьми. Соответственно, и нормативное значение их разное. Большим нормативным значением обладает вторая группа. Справедливость теряет силу, когда какая-то конкретная, спонтанно складывающаяся ситуация не предполагает таких условий. Иной вариант: кто-то предпринимает попытки перестроить жизнь человека так, чтобы ее преобладающие характеристики перестали соответствовать обстоятельствам справедливости, и подобные попытки оказываются успешными. Потеря силы требованиями справедливости означает или то, что никакие моральные обязанности уже не действуют, даже тот минимум, который сопряжен со справедливостью, или то, что вместо требований справедливости агентам следует ориентироваться на иные моральные императивы (более высокие, чем императивы справедливости). Необходимо помнить при этом, что нормативные выводы Юма из рассуждения об обстоятельствах определяются очень узким пониманием самого термина «справедливость». Справедливость для Юма — всего лишь правомерность свободного распоряжения имуществом со стороны его собственника и недопустимость для других лиц покушаться на это имущество.

Итак, Д. Юм ведет речь о следующих обстоятельствах справедливости: 1) умеренной нехватке благ и ресурсов; 2) ограниченной щедрости (ограниченной благожелательности) моральных агентов; 3) взаимной уязвимости людей, или их приблизительно

равной способности причинять друг другу вред; 4) взаимной зависимости людей друг от друга, то есть наличия кооперативных отношений.

Если взять первое обстоятельство, то ограничения справедливости при катастрофической нехватке благ и ресурсов теряют свою силу, а в условиях материального изобилия оказываются вовсе не нужны. Согласно второму обстоятельству, ограничения справедливости в условиях всеобщей взаимной ненависти также теряют свою силу, а в условиях всеобщей жертвенной любви просто становятся избыточными. Третье обстоятельство предполагает, что радикальная асимметрия в области силы лишает защиты со стороны принципов справедливости тех, кто слабее остальных. Об этом знаменитый мысленный эксперимент Юма с расой мыслящих, но совершенно бессильных существ, в отношении которой у людей не могло бы быть обязанностей справедливости. И его же не менее знаменитая оговорка о том, что женщины не находятся в подобном положении, поскольку у них имеется своя специфическая сила в отношении мужчин. Нормативное значение данного обстоятельства налицо, ибо для каждого практического контекста приходится выявлять степень асимметрии силы и на этой основе решать вопрос о том, действуют ли здесь требования справедливости. Четвертое обстоятельство подобно третьему, оно исключает из числа объектов справедливого обращения всех тех, от кого не зависит благополучие морального агента. В данной связи могли бы возникнуть довольно радикальные выводы о потенциальной вседозволенности в их отношении. Однако эти выводы во многом купированы юмовским узким пониманием справедливости, которое касается лишь владения имуществом.

Возвращением обстоятельств справедливости в центр теоретического дискурса справедливости мы обязаны именно Ролзу. Философ отводит им ключевую роль внутри другого, уже не узкого понимания справедливости, а того, что касается порядка распределения всех благ, ресурсов и возможностей в обществе и легитимизирует этот порядок исключительно на основе его моральной оправданности. В трактате «Теория справедливости» обстоятельства справедливости превращаются в один из элементов конструирования целостного образа справедливого общества с нуля, с самых фундаментальных универсальных посылок. Юм таких задач перед собой не ставил и даже опасался такой постановки вопроса. Традиции, конвенции, устойчивые ассоциации идей для него имели не меньшее значение, чем рациональные нормативные основоположения.

Обстоятельства справедливости играют у Ролза важную роль внутри его договорной этической методологии. Они представляют

А.В. Прокофьев
Обстоятельства
справедливости:
от Дэвида Юма
к Джону Ролзу

собой часть информации о себе и мире, доступной участникам выбора принципов справедливости за занавесом неведения. Именно доступ или отсутствие доступа к той или иной информации определяют в рамках Ролзовой концепции то, как относятся участники исходного положения к разным наборам принципов, и то, признают или не признают они данные принципы разумными. В силу этого описание обстоятельств справедливости (наряду с другими факторами) формирует нормативную основу всех оценок, связанных с понятием «справедливость».

Ролз утверждает, что он ничего не добавляет к «проницательно-му» и «более полному анализу» означенной проблемы, предпринятому Юмом, и подытоживает свое понимание обстоятельств справедливости таким образом: это «умеренная скудость ресурсов... и конфликт интересов» [1, с. 121]. В таком виде это действительно была бы всего лишь сокращенная версия юмовских обстоятельств. Но если взглянуть не только на резюмирующее высказывание, а на весь текст соответствующего параграфа «Теории справедливости», то становится ясно, что Ролз вносит в юмовское описание довольно много дополнительных характеристик. Обращаясь к той части обстоятельств, которую Юм называет объективной, Ролз не просто дополняет условие «умеренной скудости ресурсов» условием кооперации, как Юм, а выводит одно из другого. Будь ресурсов существенно меньше — кооперация была бы невозможна, а будь их существенно больше и будь они доступнее — кооперация была бы не нужна [там же, с. 120].

Здесь же Ролз ведет речь о равенстве или хотя бы сопоставимости физической силы и умственных способностей людей. На фоне приблизительного равенства в этом отношении невозможно такое доминирование одного человека над другими, которое не опиралось бы на признание последними выгоды их участия во взаимодействии, пусть и на подчиненных ролях [там же]. Соответственно, ни в одном человеческом сообществе, по Ролзу, невозможно доминировать, не обосновывая доминирование, не легитимизируя его отсылкой к взаимовыгодному характеру взаимодействия. Наконец, именно перед обсуждением объективных обстоятельств Ролз вводит условие, притягивающее внимание многих комментаторов: справедливость действует там, где «индивиды сосуществуют вместе в одно и то же время на одной и той же территории» [там же].

Обращаясь к субъективным обстоятельствам, Ролз существенно удаляется от Юма. Он начинает обсуждать их как простую природную эгоистичность человека: «...преследуя собственные интересы, люди предпочитают взять больше и отдать меньше» [там же]. Даже у Юма эта часть обстоятельств более сложна и

точнее описывает реальность межчеловеческих отношений — по его мнению, у природного эгоизма есть много альтруистических противотоков, в основном партикуляристских. Но далее Ролз вводит важное усложняющее пояснение: люди, которые «имеют собственные виды на жизнь, или собственные [жизненные] планы», опираются при их формировании не просто на эгоистические интересы (у Ролза — «интересы личности»), но и на нечто более глубокое; они выступают как «субъекты [какой-то] концепции блага» [там же, с. 120–121]. Именно столкновение концепций блага составляет значительную часть того конфликта интересов, который требует урегулирования на основе принципов справедливости. Внутри этих концепций блага разное место могут занимать альтруизм, представления о достойном и недостойном образе жизни, ценность и специфические образы личного спасения и т.д. Кроме того, Ролз подчеркивает, что значительную роль в генерировании конфликтов, сопровождающих жизнь любого кооперативного сообщества, играют два фактора — расхождение в области фактического знания об устройстве мира и влияние разного рода предубеждений на моральные оценки. Это тоже часть субъективных обстоятельств справедливости. «И [если] этих обстоятельств не существует, — замечает философ, — нет повода к возникновению добродетели справедливости точно так же, как в отсутствие угрозы жизни или ранения не было бы физической храбрости» [там же, с. 121].

Работают ли у Ролза механизм отсечения каких-то отношений, взаимодействий, нормативных проблем от этики справедливости и, соответственно, механизм выведения их из-под действия принципов справедливости? Несомненно, работают. И масштаб отсечения или выведения оказывается тем больше, чем шире становится Ролзово представление о содержании понятия «справедливость» в сравнении с юмовским. Данное содержание включает, по Ролзу, и честное распределение благ и возможностей, и наделение индивидов правами, и — в свете справедливости в неидеальных условиях — характер разного рода понуждающих и насильственных воздействий общества на его членов.

Каковы же конкретные направления, по которым концепция обстоятельств справедливости сокращает пространство, перекрытое принципами справедливости? Их три:

- Ситуация межчеловеческих отношений. Обязанности перед животными изначально оказываются под вопросом. Для Ролза характерно вытеснение норм, регулирующих отношения с ними, из области справедливости в область естественных обязанностей.
- Ситуация взаимодействия между людьми, которые находятся в актуальных отношениях взаимовыгодной кооперации.

А.В. Прокофьев
Обстоятельства
справедливости:
от Дэвида Юма
к Джону Ролзу

Обязанности перед людьми, всецело зависимыми от других, также оказываются под вопросом в качестве обязанностей справедливости. Возникают даже основания сомневаться в том, что неявные формы кооперации могут выступать как источник обязанностей справедливости. В итоге под вопрос ставится необходимость вознаграждать женский труд заботы о членах семьи.

• Любые пространственные и временные препятствия для взаимовыгодной кооперации. Фраза Ролза об индивидах, которые «сосуществуют вместе в одно и то же время на одной и той же территории», не случайна. Обязанности справедливости перед будущими поколениями и перед пространственно удаленными нуждающимися людьми также попадают под вопрос. Выбор Ролзом в качестве основного предмета справедливости «базисной структуры» отдельного общества подчеркивает это. Собственные попытки философа создать основу для международной распределительной справедливости и справедливости в отношении будущих поколений оказались недостаточно убедительными именно потому, что над ними довлела концепция выбора в «исходном положении», неотъемлемая часть которой — идея обстоятельств справедливости.

Формирование упомянутых выше тенденций неоднократно ставилось Ролзу в упрек. Исключение им каких-то моральных реципиентов из-под действия принципов справедливости рассматривалось как контринтуитивное или же не соответствующее глубоким изменениям моральной чувствительности, происходящим в последнее столетие. Подобная критика нашла выражение в довольно обширной литературе. При этом критические соображения имели двойную направленность: критики либо упрекали Ролза в том, что он дал неверное описание обстоятельств, которые являются неотъемлемой частью любой корректной теории справедливости, либо рассматривали само введение обстоятельств справедливости в качестве теоретической ошибки. Когда-то, лет 10 назад, мне казалась верной первая позиция и первоочередной задачей я считал модификацию обстоятельств справедливости. Однако в настоящее время полагаю, что необходима прежде всего проверка, действительно ли к обсуждению юмовско-ролзовских обстоятельств подталкивает сама сущность справедливости как моральной ценности. В конце концов, в истории этической и политико-философской мысли довольно много концепций справедливости, которые не вводят идею обстоятельств (Г. Гроций, А. Смит, Дж.С. Милль и т.д.).

Среди требующих проверки гипотез, которые касаются ответа на вопрос, почему нормативная сила принципов справедливости

имеет место лишь в особом социально-коммуникативном контексте, на мой взгляд, основными являются следующие:

- Справедливость связана с юмовско-ролзовскими обстоятельствами дефинитивно. Для проверки гипотезы требуются создание общего определения справедливости и выявление в нем имплицитных указаний на обстоятельства.

- Справедливость требует введения юмовско-ролзовских обстоятельств в связи со своим институциональным характером. Для проверки гипотезы необходимо оценить тезис об обязательной связи справедливости с социальными институтами и возможный ограничивающий эффект такой связи.

- Справедливость ограничена в своем действии юмовско-ролзовскими обстоятельствами в качестве нормативного минимума морали, который не должен препятствовать реализации максимума. Для проверки гипотезы необходимо установить, существует ли возможность именно такого соотношения минимума и максимума и отвечает ли этой возможности именно тот список обстоятельств, который мы находим у Юма и Ролза.

- Договорная интерпретация справедливости не может обойтись без введения обстоятельств, ограничивающих действие принципов справедливости. Для проверки этой гипотезы необходимо выяснить: а) является ли идея гипотетического общественного договора оптимальным способом теоретической репрезентации моральной ценности справедливости; б) можно ли представить себе воображаемый договор вне ограниченного обстоятельствами справедливости контекста; в) играют ли обстоятельства справедливости ту нормативную роль, которую им отводил в своей договорной концепции Ролз.

Литература

1. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995.
2. Юм Д. Исследование о принципах морали // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 177–314.
3. Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 53–656.

Circumstances of Justice: From David Hume to John Rawls

Andrey V. Prokofyev

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow of the Department of Ethics.
RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation.

А.В. Прокофьев
Обстоятельства
справедливости:
от Дэвида Юма
к Джону Ролзу

ORCID: 0000-0001-5015-8226

E-mail: avprok2006@mail.ru

Abstract. The paper analyzes circumstances of justice as an element of J. Rawls' theory of justice. The term is used to indicate a particular social and communicative context where principles of justice lose their normative force and give way to a different set of standards to guide the behavior of moral agents. Attempts to carry out principles of justice beyond this context are generally classified as morally indifferent or morally impermissible actions. Rawls borrowed the idea and partly the nomenclature of circumstances from D. Hume who thought that the absence of conditions in which men are normally placed renders justice "totally useless" and "suspends its obligation upon mankind". They are as follows: moderate scarcity of resources, limited benevolence to others, relatively equal capacity to inflict harm, and need for cooperation and possibility to cooperate. According to Hume's restricted understanding of justice, the loss of the normative force affects only principles of legitimate ownership. Rawls puts the circumstances of justice in a different theoretical and normative context. They become a crucial part of his contractual theory of justice (an information available to parties of the hypothetical contract) and begin to limit principles that determine not only legitimate ownership but the distribution of all social resources and opportunities. The main modification of the circumstances proposed by Rawls is a replacement of the limited benevolence condition by the condition of the conflict between conceptions of good. The introduction of the circumstances of justice into the Rawlsian social ethics influences his solution of many problems pertaining to interspecies, intergenerational, international, and partly gender justice. The necessity of this introduction is not self-evident. It should be tested both against the content of justice as a moral value and against the foundations of the contractualism.

Keywords: ethics, morality, justice, circumstances of justice, limits of justice, contractualism, D. Hume, J. Rawls.

For citation: Prokofyev A.V. Circumstances of Justice: From David Hume to John Rawls // *Chelovek*. 2021. Vol. 32, N 3. P. 88–96. DOI: 10.31857/S023620070015647-8

References

1. Rawls J. *Teoriya spravedlivosti* [A Theory of Justice]. Novosibirsk: Novosibirsk St. Univ. Publ., 1995.
2. Hume D. *Issledovanie o printsipakh morali* [An Enquiry Concerning the Principles of Morals]. Hume D. *Sochinenia: v 2 t.* [Works: in 2 vol.]. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996. P. 177–314.
3. Hume D. *Traktat o chelovecheskoi prirode* [A Treatise of Human Nature]. Hume D. *Sochinenia: v 2 t.* [Works: in 2 vol.]. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1996. P. 53–656.

© 2021 Д.О. АРОНСОН

ЧЕСТНОСТЬ С ПРАГМАТИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ



Аронсон Даниил Олегович — научный сотрудник сектора истории западной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.
ORCID: 0000-0002-8027-8509
Электронная почта: aronson.d.o@gmail.com

Аннотация. Когда обсуждают философию Дж. Ролза, почти неизменно разговор заходит о двух принципах справедливости. Тем важнее помнить, что знаменитые формулировки данных принципов возникают вследствие истолковывания самой справедливости как честности. Именно понятие честности позволяет ролзианству занимать его трудно определимую позицию между утилитаризмом и коммунитаризмом. Утилитарные правила либеральных институтов, как и коммунитарные традиции сообществ, интерпретируют и нормируют поведение индивида; честность же, наоборот, есть поведение индивида, которым он интерпретирует и критикует правило. Честность — одновременно эстетический феномен и моральный принцип; она материальна, но лишена субстанции, предполагает самоограничение, но не противоречит рациональности. Ролзианство в его привычном виде не позволяет раскрыть все названные парадоксальные аспекты понятия честности, а потому не может в полной мере отбиться от теоретической критики, идущей с противоположных сторон одновременно. Это связано с ролзовской односторонней идеализацией индивида, которая сохраняет за ним «хорошие» качества (самостоятельность, рациональность), но отвлекается от «плохих» (завистливость). Поздняя кантовская теория этикета как «допустимой моральной видимости», наоборот, строится на анализе амбивалентных задатков человеческой природы. Применительно к ролзовской проблематике указанная теория

ДЖОН РОЛЗ: ФИ- ЛОСОФИЯ КАК СО- ЦИАЛЬНАЯ ПРАКТИКА

показывает, что честность не противоречит завистливости, а функционирует как своего рода культура последней. Оригинальность же теории Ролза состоит в том, что честность у него получает не только социально-воспитательное, но и гражданско-правовое значение.

Ключевые слова: Дж. Ролз, И. Кант, честность, зависть, честная игра, видимость, коммунитаризм, либерализм, утилитаризм, эстетика.

Ссылка для цитирования: Аронсон Д.О. Честность с прагматической точки зрения // Человек. 2021. Т. 32, № 3. С. 97–106. DOI: 10.31857/S023620070015648-9

Честность (fairness) — это добровольное поведение участника некоторой коллективной практики в ущерб собственному интересу, исходящее из признания того, что практика справедлива. Рассмотрим, как это делает Дж. Ролз, спортивный принцип честной игры (fair play). Хотя во многих видах спорта существует обыкновение штрафовать «за несоблюдение принципа честной игры», однако, строго говоря, если игрок действует под угрозой штрафа, его поведение уже нельзя назвать проявлением данного принципа, поскольку он не поступает своим интересом, но лишь избегает наказания. Честная игра в собственном смысле имеет место, когда игрок отдает сопернику преимущество, которое по букве правил или недосмотру судей должно было остаться за ним самим. Отсюда видно, что честность как таковая неинституционализируема: «Действовать нечестно — значит не столько нарушать какое-то определенное правило, сколько пользоваться лазейками и двусмысленностями в самих правилах» [11, р. 180].

Тот, кто играет честно, не просто предпочитает соблюдение правил собственной выгоде, но показывает, что дух игры как справедливого соперничества для него даже важнее, чем правила, которые суть формализация этого духа, не всегда способная адекватно его выразить. Честная игра есть признание того, что сама игра как практика справедлива.

Практики, в связи с которыми встают вопросы справедливости, Ролз мыслит вполне утилитаристски — как предприятия свободных и рациональных индивидов ради взаимной выгоды. Однако может ли своекорыстие этих индивидов, будучи их собственным принципом, одновременно быть принципом предприятия в целом? Либеральное государство мыслится как система, поддерживающая баланс множественных интересов. Спор ролзианства и утилитаризма заключается в вопросе о том, могут ли частные интересы сами обеспечить собственное взаимное равновесие или же требуется какой-то принцип иного рода. Ролзианство настаивает на втором варианте, поскольку исходит из того, что своекорыстные индивиды бросят общее предприятие или станут злоупотреблять

выгодами, которые оно приносит, если к тому представятся достаточные стимулы. Следовательно, необходимо некоторое основание социального единства, не сводимое к интересам индивидов или групп. Согласно Ролзу, это основание социального единства заключается не в каком-то дополнительном ограничении, которое было бы направлено против индивидуальных интересов, но в самом по себе признании индивидами того, что практика служит их взаимной пользе: «Именно это представление о возможности взаимного признания принципов свободными людьми, не имеющими власти друг над другом, делает понятие честности фундаментом справедливости. Только если такое признание возможно, может иметь место общность лиц в их общих практиках [community of persons in their common practices]» [ibid., p. 179].

Если справедливость (justice) — это добродетель практик, касающаяся не индивидуальных поступков, а самой структуры институализированного взаимодействия [ibid., p. 164], а благодарность и честность в смысле искренности (honesty) — скорее персональные добродетели, то честность в смысле справедливости (fairness) занимает промежуточное положение: она есть обязанность индивидов, но не вообще, а поскольку последние исполняют роли, предписанные справедливыми практиками [10, p. 96–97]¹. Fairness есть интерпретация того, чего требует справедливость в той или иной ситуации, причем эта интерпретация не сопровождает поведение индивида в качестве словесного комментария, но заключается в самом характере его действий. Так что если идея справедливости абстрактна и формальна, то честность, напротив, чувственно воспринимаема в качестве жеста, который одни участники взаимодействия оказывают (или могли бы оказать) другим: «Именно поэтому говорят о чувстве честной игры: надо не просто уметь следовать правилам, но чувствовать, воспринимать, что честно, а что нет» [11, p. 180].

Способность отличать честное от нечестного предстает здесь как способность морального вкуса. Не случайно прилагательное «fair» пришло в этический словарь из эстетического [7]. Практика честной игры полагается на суждение вкуса, она всегда представляет собой жест, демонстрацию. Здесь важны не столько исключительные

Д.О. Аронсон
Честность
с прагматической точки
зрения

¹ Похоже, что честность в смысле искренности (honesty) чаще может характеризовать слова человека, а честность в смысле справедливости (fairness) — его поведение. Первая, как правило, касается асимметричных социальных отношений, скажем: муж может быть искренним с женой, верующий — перед Богом, ответчик — перед судьей. Вторая же как будто представляет собой специфически буржуазную добродетель и обычно характеризует отношения между контрагентами, связанными общими правилами, например: между партнерами по бизнесу или соперниками в спорте.

примеры спортивной честности, которые обычно попадают в энциклопедии, сколько рутинные ее проявления в малозначимых с точки зрения игрового результата эпизодах: именно в таких рутинных проявлениях участники демонстрируют свою приверженность духу игры не однажды, но снова и снова, что соответствует ролзовскому «процессуальному» пониманию справедливости.

Если утилитаристы видят в ролзовском принципе честности ненужное дополнение к сугубо рациональным принципам, описывающим базовую структуру справедливого социального взаимодействия, то коммунитаристы, наоборот, считают, что современная либеральная теория понимает справедливость настолько формально и рационалистически, что не позволяет объяснить реальной готовности индивидов подчиняться гражданским порядкам [4]. Французская революция наряду с формальными принципами свободы и равенства выдвинула принцип братства, позволявший интерпретировать единство Республики в смысле конкретного субстанционального родства французской нации. Принцип же честности никак не специфицирует субстанцию социального взаимодействия и с равным успехом может действовать в спорте, бизнесе или политике. Он не предполагает никакого специфического родства (культурного или генетического) между участниками, но только подразумевает, что последние демонстрируют приверженность коллективной практике, которую считают справедливой.

Чтобы точно оценить значение коммунитаристской критики, следует помнить, что честность не есть ни субстанция, как братство, ни форма, как свобода и равенство, — во всяком случае, она не такая форма, которую можно было бы отделить от наличного содержания. Честность есть не просто интерпретация справедливости, но ее демонстрация, эстетический феномен. В качестве таковой она может вызывать если и не фанатичное сплочение, обеспечиваемое братством, то, по крайней мере, некоторое чувство моральной общности. Возможно, одного этого недостаточно, чтобы поддерживать единство национального государства, — данную задачу ролзианство возлагает скорее на «перекрывающий консенсус» частных групп с их «всеобъемлющими учениями» [12, р. 32–33], чем на принцип честности. Вместе с тем вполне правдоподобно, что общность морального чувства способна сподвигнуть людей на серию слабо организованных коллективных акций вроде митингов «За честные выборы». В либеральных обществах именно такие акции могут пониматься как жесты, демонстрирующие, что считается справедливым на уровне общества в целом. Ролз косвенно признает способность моральных принципов побуждать людей на подобные действия, когда говорит: «Если бы люди не имели доступа к каким-то должностям, то они по праву могли бы почувствовать,

что с ними обошлись несправедливо, даже если бы они и выиграли от усилий тех, кому должности достались» [11, р. 169].

Однако теоретическое значение указанного заявления остается проблематичным в силу той дистанции, которую философия Ролза полагает между идеальной теорией и неидеальным миром. Ролзовские индивиды в первоначальном состоянии конструируются как рациональные, своекорыстные и при этом лишенные зависти, понимаемой как стремление обладать вещами лишь потому, что ими обладают другие. Непонятно, почему такие индивиды должны негодовать по поводу лишения их доступа к каким-то должностям, если в итоге это принесло им выгоду. Другое дело, если индивиды завистливы: тогда они будут стремиться обладать возможностью занимать разные должности уже потому, что таковая есть у других. И действительно, как поясняет Ролз в «Теории справедливости», хотя индивиды в первоначальном состоянии мыслятся как независтливые, апостериорное существование справедливых институтов вполне допускает определенные виды зависти — те, что поощряют честную конкуренцию [10, р. 466]. Если рассматривать вышеприведенную цитату сквозь призму этих более поздних рассуждений, может показаться, что в ней речь идет именно об апостериорных, завистливых индивидах. Однако сам Ролз подчеркивает, что зависть — не моральное чувство [ibid., р. 467]. Поэтому остается непонятным, что заставляет индивидов демонстрировать приверженность справедливости, иными словами, поступать честно. Если это привычка или традиция, то ролзианство оказывается вариантом коммунитаризма, если же — само по себе рациональное своекорыстие, то честность лишается статуса принципа и становится, скорее, одним из признаков справедливого общества. В последнем случае ролзианство превращается в утилитаризм правил [6, р. 225; 8, р. 6–7, 31–32].

Обе проблемы — отношение ролзианства к утилитаризму и его же к коммунитаризму — упираются в вопрос о том, как принцип честности связан с человеческой мотивацией. Для ответа на данный вопрос в ролзианстве не хватает, как сказал бы И. Кант, антропологии с прагматической точки зрения — учения о человеке не как об идеализированном участнике взаимовыгодной кооперации, но и не как о чисто биологическом существе. Прагматическая антропология есть эмпирическое учение о человеке, но не вообще, а лишь с точки зрения его моральных задатков. Применительно к теории Ролза прагматическая антропология была бы учением о том, какие эмпирические черты человека делают возможным или невозможным его сосуществование с другими людьми на принципах справедливости.

В разделе «О дозволенной моральной видимости» Кант пишет: «Чем более цивилизованны люди, тем больше они актеры; они

Д.О. Аронсон
Честность
с прагмати-
ческой точки
зрения

ДЖОН РОЛЗ: ФИЛОСОФИЯ КАК СОЦИАЛЬНАЯ ПРАКТИКА

внешне выказывают симпатию, уважение к другим, скромность, бескорыстие, хотя... всякий другой понимает, что все это неискренне... Вообще все, что называют *благоприличием* (decorum), именно таково, а именно есть не более как *красивая видимость*. ...Но очень хорошо, что так принято в мире» [1, с. 384]. Приведенное рассуждение можно считать своеобразным развитием мысли Ролза об эстетическом характере честности: как и все подобные социальные добродетели — все то, что называют словом «этикет», — честность до некоторой степени представляет собой иллюзионизм, искусство демонстрировать социально одобряемые намерения при их частичном или полном отсутствии.

Иллюзия, утверждает Кант, очень приятна и может вызывать склонность. Иллюзия отличается от обмана: «Иллюзия — это такое заблуждение, которое остается даже тогда, когда знают, что мнимого предмета на самом деле нет» [там же, с. 382]. Так, «одежда, которая выгодно оттеняет лицо, — это иллюзия, а румянцы — это обман» [там же, с. 383]. В связи с данным примером коннотации, создаваемые этимологией английского слова «fairness», можно было бы прояснить с помощью русского выражения «сохранить лицо». Люди, выходящие на протесты за честные выборы, в большинстве своем убеждены, что выборы сфальсифицированы не впервые, но считают себя возмущенными наглостью и открытостью подобных действий («Бывали времена хуже, не было подлее!» — гласит один из популярных лозунгов). Иными словами, поводом протеста оказывается не обман, но недостаток иллюзии: не фальсификации как таковые, но грубость, с которой те выполнены. «Сохранить лицо» означает «поддержать видимость благоприличия». Хотя такое лицедейство и не морально само по себе, «[г]оворить вместе с саркастическим Свифтом “Честность — это пара сапог, стоптанных в грязи”² было бы высшей изменой человеческому роду» [там же, с. 386]. Напротив, честность — необходимая одежда, важная видимость. О ее значении Кант говорит так: «...обмануть обманщика в нас самих, [то есть] склонность, — значит вновь возвратиться к повиновению закону добродетели» (курсив мой. — Д.А.) [2, с. 384].

Этикет, будучи иллюзией, не обманывает людей, но сами люди посредством этикета обманывают склонность в себе. О какой склонности идет речь? «Игра мальчишек в мяч, борьба, скачки, игра в солдатики; затем игры взрослого мужчины в шахматы и карты (в первом занятии главное — превосходство рассудка, во втором — также и чистый выигрыш); наконец, игры гражданина, который в обществе испытывает свое счастье, играя в банк или в кости... Два таких спорщика предполагают, что они играют друг с другом,

² В английском оригинале речь идет о честности в смысле искренности (honesty) [13].

тогда как на самом деле с ними обоими играет природа; и разум может убедить их в этом, если только они подумают, как мало избранные ими средства соответствуют их цели» [1, с. 523]. Страсть к соперничеству обманывает человека, поскольку заставляет его «[отождествлять] мнение других о ценности вещей... с действительной ценностью этих вещей» [там же, с. 517]. Природа потому «играет» такими спорщиками, что уравнивает их завистливую склонность к соперничеству посредством противоположной склонности нравиться друг другу, демонстрируя благоприличие: «Игра [есть] средство приобретения, при котором аффекты приходят в сильное движение; здесь устанавливается некое основанное на своекорыстии соглашение, чтобы грабить друг друга с величайшей вежливостью; и пока игра продолжается, полнейший эгоизм служит принципом, которого никто не отрицает» [там же, с. 526].

Последнюю цитату можно рассматривать как набросок альтернативной формулировки принципа справедливости как честности. У Ролза именно априорная независтливость индивидов ставит под вопрос значение честности, ведь ролзовские индивиды вполне способны быть хорошими гражданами из голой рациональности. Но если вернуть предположение о завистливости, то и значение этикета становится понятным: благодаря нему завистливые и потому не вполне рациональные индивиды могут действовать, как если бы они были независтливы и рациональны. Сведение ролзианства к утилитаризму становится крайне затруднительным, стоит лишь предположить, что индивиды завистливы, причем не время от времени, но таким образом, чтобы зависть определяла сам характер их социальности³. Что касается коммуитаристской

Д.О. Аронсон
Честность
с прагмати-
ческой точки
зрения

³ Отказ Дж. Ролза считать индивидов в первоначальном состоянии завистливыми делает идеализацию философа односторонней в том смысле, что она систематически упускает из виду амбивалентность человеческой природы (см. рассуждения А.Г. Жаворонкова в его статье «Ролз и границы публичного разума», публикуемой в этом же номере журнала, о том, что ролзианской антропологии не достаёт кантовского тезиса о человеческой «необщительной общительности»). Это упущение может уходить корнями к раннему теологическому тезису Ролза о том, что зло не вытекает из природы как таковой [9, р. 179]. Впрочем, такое предположение нуждается в отдельном исследовании. Несомненно, однако, что И. Кант со своей стороны считал невозможным исключить «злой» принцип даже из априорного рассмотрения человеческой природы и что теория моральной видимости, изложенная в «Антропологии», принципиально учитывает как дурные, так и добрые задатки в человеке. Как следствие, кантианский антропологический подход не только избавляет ролзовскую идеализацию от теоретической неоднозначности, но и значительно приближает ее к неидеальному миру. В частности, заслуживают внимания параллели между кантовскими рассуждениями о социальном значении страстей и исследованиями А. Хиршмана [5] о том, как учения о страстях сформировали представления новейшей экономической науки об индивиде и рациональности.

критики, то теория моральной видимости дает, по крайней мере, умозрительный ответ на нее: в качестве красивой иллюзии этикет вызывает склонность, которая должна быть достаточно сильна, чтобы уравновесить противоположную склонность к вражде и конкуренции.

И все-таки ролзовское понятие о честности нельзя полностью свести к тому, что Кант описывает в качестве допустимой моральной видимости. Кантовская видимость прекрасна, но не возвышенна: этикет предполагает грацию, с которой индивид демонстрирует свою приверженность норме, но не предполагает подлинную моральную максиму. По этой причине этикет имеет телеологическое значение как одно из средств, с помощью которых природа развивает моральные задатки в человеке, но лишен прямой политической или моральной роли. Моральный характер и публичное использование рассудка подразумевают возвышенное, а не прекрасное умунастроение, чтобы трансцендировать индивидуальную склонность по-настоящему, а не по видимости. Поэтому у самого Канта в учении о публичной справедливости (*нем. Gerechtigkeit*) свобода и равенство дополняются принципом гражданской ответственности, в котором нет ничего эстетического [3, с. 311].

Ролзовская честность прекрасна и возвышенна. Подобно этикету, честная игра есть жест, демонстрация которого требует известного изящества. Однако, в отличие от этикета, честная игра имеет неперемное условие, несоблюдение которого не исправить никаким изяществом: только такой поступок считается проявлением честной игры, в результате которого игрок несет потери, пусть и незначительные, но четко определенные правилом игры. Сыграть честно — значит лишить себя реального игрового преимущества. Изящество, с которым делается уступка, обеспечивает сообщаемость образа, показывая сопернику и зрителям, как выглядит спортивное поведение. Но только реальный отказ от игрового преимущества придает подобной уступке моральное значение. Это очень близко тому, что описано в кантовской «Аналитике возвышенного»: нецелесообразность образа для воображения делает его целесообразным для разума [2, с. 285–289]. Так же и добровольный отказ от частного интереса, явленный в жесте честной игры, возвышает последний до наглядного морального принципа⁴.

⁴ Прекрасное и возвышенное не всегда соединяются в практике честности столь отчетливо, хотя эта связь так или иначе дает о себе знать. Так, если некоторые из участников московских протестов 2010-х годов, называвшие себя «людьми с прекрасными лицами», вызывали усмешку или негодование у других, то происходило это, вероятно, потому, что последние яснее сознавали тот возвышенный компонент честности, без которого от нее остается одна только гримаса.

Литература

1. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966.
2. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 4. М.: Наука, 2001.
3. Кант И. Метафизические первоначала учения о праве // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 5/1. М.: Канон-плюс, 2014.
4. Тейлор Ч. Почему демократия нуждается в патриотизме // Логос. 2006. № 2. С. 130–131.
5. Hirschman A. The Passions and the Interest: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1997.
6. Höffe O. Categorical Principles of Law. University Park: The Pennsylvania State Univ. Press, 2002.
7. Fair // Online Etymology Dictionary. URL: <https://www.etymonline.com/word/fair> (дата обращения: 15.04.2021).
8. Flikschuh K. Kant and Modern Political Philosophy. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000.
9. Rawls J. A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith (With “On My Religion”). Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2009.
10. Rawls J. A Theory of Justice. Revised Edition. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1999.
11. Rawls J. Justice as Fairness // The Philosophical Review. 1958. Vol. 67, N 2. P. 164–194.
12. Rawls J. Justice as Fairness. A Restatement. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2001.
13. Swift J. A Tale of a Tub. URL: <https://gutenberg.org/files/4737/4737-h/4737-h.htm> (дата обращения: 15.04.2021).

Fairness from a Pragmatic Point of View

Daniil O. Aronson

Research Fellow, Department of the History of Western Philosophy.

RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-8027-8509

E-mail: aronson.d.o@gmail.com

Abstract. In almost any discussion of J. Rawlsian philosophy, it is only a matter of time for the two principles of justice to come up. All the more important it is to remember that the famous formulations of those principles arise due to the fact that justice itself is being understood as fairness. It is the concept of fairness that allows Rawlsianism to occupy its elusive position between utilitarianism and communitarianism. Formal rules of liberal institutions, as well as communitarian traditions, exist to interpret individual behavior; fairness, on the contrary, is behavior of the individual with which he interprets and criticizes a rule. Fairness is both an aesthetic phenomenon and a moral principle; it is material, but devoid of substance; it presupposes

Д.О. Аронсон
Честность
с прагмати-
ческой точки
зрения

self-restraint, but does not contradict rationality. Rawlsianism in its usual form does not allow revealing all these paradoxical aspects of the concept of fairness and therefore cannot fully repel theoretical criticism coming from opposite sides at once. This is due to Rawls' one-sided idealization of the individual, who retains her "good" qualities (autonomy, rationality), but is stripped of the "bad" ones (envy). By contrast, I. Kant's later theory of etiquette as a "permissible moral semblance" is based on an analysis of ambivalent inclinations inherent in human nature. Regarding Rawls, this theory shows that fairness does not contradict envy, but on the contrary functions as a kind of culture of the latter. Still, Rawls' originality lies in the fact that his concept of fairness exhibits not only social and educational, but also civic and legal validity.

Keywords: J. Rawls, I. Kant, fairness, envy, fair play, semblance, communitarianism, liberalism, utilitarianism, aesthetics.

For citation: Aronson D.O. Fairness from a Pragmatic Point of View // *Chelovek*. 2021. Vol. 32, N 3. P. 97–106. DOI: 10.31857/S023620070015648-9

References

1. Kant I. *Antropologiya s pragmaticheskoi tochki zreniya* [Anthropology from a Pragmatic Point of View]. Kant I. *Sochineniya: v 6 t.* [Works: in 6 vol.]. Vol. 6. Moscow: Mysl' Publ., 1966.
2. Kant I. *Kritika sposobnosti suzhdeniya* [Critique of Judgement]. Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykah* [Works in German and Russian], ed. by N.V. Motroshilova, B. Tuschling. Vol. 4. Moscow: Nauka Publ., 2001.
3. Kant I. *Metafizicheskie pervonachala ucheniya o prave* [Metaphysical Elements of Justice]. Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykah* [Works in German and Russian], ed. by N.V. Motroshilova, B. Tuschling. Vol. 5/1. Moscow: Kanon-plus Publ., 2014.
4. Tailor Ch. *Pochemu demokratiya nuzhdaetsya v patriotizme* [Why Democracy Needs Patriotism]. *Logos*. 2006. Vol. 2. P. 130–131.
5. Hirschman A. *The Passions and the Interest: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1997.
6. Höffe O. *Categorical Principles of Law*. University Park: The Pennsylvania State Univ. Press, 2002.
7. Fair. *Online Etymology Dictionary*. URL: <https://www.etymonline.com/word/fair> (date of access: 15.04.2021).
8. Flikschuh K. *Kant and Modern Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000.
9. Rawls J. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith (With "On My Religion")*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2009.
10. Rawls J. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1999.
11. Rawls J. Justice as Fairness. *The Philosophical Review*. 1958. Vol. 67, N 2. P. 164–194.
12. Rawls J. *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2001.
13. Swift J. *A Tale of a Tub*. URL: <https://gutemberg.org/files/4737/4737-h/4737-h.htm> (date of access: 15.04.2021).

© 2021 А.Г. ЖАВОРОНКОВ

РОЛЗ И ГРАНИЦЫ ПУБЛИЧНОГО РАЗУМА



Жаворонков Алексей Геннадьевич — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник сектора истории западной философии. Институт философии РАН.
Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.
Старший научный сотрудник.
Институт гуманитарных наук БФУ им. И. Канта.
Российская Федерация, 236041 Калининград, ул. Александра Невского, д. 14.
ORCID: 0000-0001-8362-1782
Электронная почта: outdoors@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу понятия публичного разума в работах Ролза с антропологических позиций. Ее первая часть демонстрирует прагматическую связь между применением разума (и его ограничениями) и идеей «необщительной общительности» в работах Канта, послуживших основным теоретическим ориентиром для Ролза. Затем рассматриваются некоторые ключевые особенности понятия публичного разума у Ролза с акцентом на антропологических отличиях его интерпретации от кантовской трактовки. В последней части дается ответ на вопрос, почему кантовское представление о публичном применении разума, в первую очередь в его прагматических аспектах, оказывается более гибким. Отсутствие у Канта характерной для Ролза жесткой связи публичного разума с либеральной теорией позволяет адаптировать кантовскую версию понятия к более широкому кругу дискуссий, в частности, о механизмах социальных конфликтов и о конкретных феноменах ограничения социальной и политической рациональности.

Ключевые слова: Кант, Ролз, философская антропология, разум, публичность.

Ссылка для цитирования: Жаворонков А.Г. Ролз и границы публичного разума // Человек. 2021. Т. 32, № 3. С. 107–115. DOI: 10.31857/S023620070015649-0

Одной из важнейших заслуг Джона Ролза с историко-философской точки зрения, без сомнения, является его огромный вклад в возрождение интереса к политической философии Канта в целом и к практическим аспектам кантовского понятия публичного разума, в частности. К сожалению, и сам Ролз, и те, кто принял его трактовку кантовского понятия, обошли вниманием антропологические, или прагматические, аспекты применения разума. Эти аспекты, служащие связующим звеном между теоретической и практической перспективой философии Канта, при внимательном рассмотрении оказываются решающим фактором, отличающим классическую кантовскую трактовку от понимания публичности у Ролза. Кроме того, они помогают нам понять, почему формально расширительная интерпретация понятия публичного разума по Ролзу на практике оказывается более узкой, чем у Канта.

Теоретическим фундаментом оппозиции публичного и частного (приватного) применения разума стоит считать, в первую очередь, кантовские «Критики». Однако наиболее детальное ее описание мы находим в эссе «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?». По утверждению Канта, публичное применение разума, в отличие от применения частного, не должно подвергаться ограничениям, поскольку способствует процессу просвещения. Примером публичного применения разума он называет выступление ученого, обращающегося к широкой публике, а частным применением — использование кем-либо своего разума на «доверенном ему *гражданском посту* или службе» [1, с. 31], например священником, офицером или советником министерства финансов. Для представителей упомянутых профессий и для многих других групп граждан, согласно Канту, важно выполнять свои обязательства, не препятствуя этому исполнению постоянными рассуждениями о возможной нецелесообразности своих действий: в противном случае эффективное выполнение обязанностей стало бы невозможным.

Представляя собой инструмент просвещения, разум служит общественному благу. Выражаясь кантовским языком, в этом заключается его ключевая роль в прагматическом отношении. Напомню, что у Канта понятие прагматического разума используется в качестве инструмента осмысления различных феноменов природы и человеческого мира. Цель кантовских работ и лекций по антропологии, в которых вырисовываются контуры его понимания прагматической антропологии как научной дисциплины, состоит в том, чтобы помочь каждому человеку ориентироваться в мире и, конкретнее, в различных ситуациях повседневной жизни. В антропологических координатах, задаваемых прагматическим

разумом, человек одновременно играет роль того, кто объясняет мир и самого себя (*explanans*), и того, кто служит предметом объяснения (*explanandum*), имея возможность не только лучше понять уже существующие социальные схемы и принципы, но и изменять их совместно с другими людьми. В социальной сфере у прагматического разума есть два главных аспекта — индивидуальный и коллективный: развитие социальных способностей благодаря более успешному ориентированию в окружающем мире и, с другой стороны, достижение большего благополучия в социальной сфере благодаря согласованным усилиям изменять ее устройство.

В качестве инструмента получения систематического знания о социальном мире, с одной стороны, и о нас как существах, активно и пассивно вовлеченных в этот процесс, с другой, кантовская концепция прагматического разума является специфической формой теоретического применения разума. Одновременно она предполагает и практическое применение разума, направленное на достижение общего благополучия. В этом контексте классической кантовской оппозиции публичного и частного применения разума придается дополнительная, антропологическая перспектива. Последняя, с одной стороны, описывает ограничения применения человеческого разума, позволяющие говорить о кантовской антропологии как форме «нечистой» этики, а с другой — связывает публичное применение разума с понятием «необщительной общительности» [1, с. 16–17]. Необщительная общительность, в свою очередь, характеризует отношения между разнонаправленными сторонами человеческой жизни — стремлением к изоляции и необходимостью социализации ради достижения более сложных целей, нежели те, что теоретически были бы доступны и отдельному индивиду, не включенному в общественные связи. В сравнении с более ранними участниками дискуссии о роли эгоистических склонностей в социальной сфере (Монтенем, Гроцием, Шефтсбери, Хатчесоном, Руссо и др.) кантовская позиция уникальна своим сочетанием антропологической перспективы с перспективой этической, культурной, исторической и политической. Благодаря этому она на различных уровнях объясняет возможности соразмерять собственные интересы и цели с интересами и целями других.

Антропологические факторы оказывают значительное влияние на применение публичного разума по Канту. Во-первых, возможности для развития и последующего применения разума в публичной сфере доступны всем людям без исключения, в том числе потому, что связаны с особенностями их природы, предполагающими стремление к социализации. Во-вторых, даже не ограниченное намеренно (не приватное) применение разума

А.Г. Жаворонков
Ролз и границы
публичного
разума

на практике подвержено ограничительному влиянию таких факторов, как естественные склонности людей, слабость их духа, а также дополнительные, неморальные основания их поступков. В-третьих, применение разума в публичной сфере неизбежно связано с соперничеством между индивидами и социальными группами, которое, однако, является неизбежным злом [1, с. 84], из которого проистекают не только вредные, но и полезные для развития общества следствия. В-четвертых, публичное применение разума дает нам возможность не только свободно изменять нас самих, что вытекает из знаменитого кантовского определения предмета прагматической антропологии, но и, руководствуясь нашими знаниями о мире и достигая согласия с другими сторонами, трансформировать наши социальные нормы поведения. При сравнении идеи публичного применения разума у Канта и ее политической интерпретации у Ролза мы видим, что именно антропологические аспекты формируют четкую границу между позициями двух философов.

У Ролза концепция публичного применения разума всегда играла основополагающую роль. В своей поздней статье «Еще один взгляд на идею публичного разума» Ролз, оглядываясь на основные этапы развития своей теории справедливости с 1970-х по 1990-е годы, превращает идею публичного разума в критерий, характеризующий ключевые различия «Теорией справедливости» и «Политическим либерализмом» [4, р. 806–807]. В «Теории справедливости» Ролз развивает идею социального контракта, задающую базовые условия отношений между членами общества, каждый из которых принимает либеральную доктрину и действует в соответствии с ней. В таких обстоятельствах применение публичного разума оказывается ограничено жесткими рамками общих моральных представлений, служащих основанием отношений между гражданами в демократическом обществе. В «Политическом либерализме» речь идет о том, как граждане могут совмещать свои индивидуальные моральные представления (религиозного и нерелигиозного характера) и приверженность различным, часто не согласующимся друг с другом доктринам, с общностью понимания того, что такое справедливость. В этих условиях идея публичного разума оказывается включена в размышления о способах достижения равновесия между обеспечением и сохранением индивидуальных свобод и столь же важной необходимостью признания базовых принципов применения разума в свободной публичной дискуссии, обеспечивающих возможность разделять с другими участниками обсуждения исходное понимание политических прав, свобод и возможностей граждан.

Уже в «Теории справедливости» Ролз понятие публичности тесно связано с пониманием разума, в котором он опирается на Канта. Ролз утверждает, что для реализации рационального жизненного плана каждого человека в социальной сфере необходим набор базовых условий взаимной рациональности, к которым относится публичность знания о способности к чувству справедливости у каждой стороны [2, с. 133]. Именно в обсуждении условий и форм социальной кооперации, требующихся для достижения личных рациональных целей, Ролз вплотную подходит к кантовской концепции необщительной общительности, но так и не переходит этот рубеж.

В «Политическом либерализме» обсуждение публичности начинается с тезиса о необходимости наличия публичной концепции справедливости, играющей регулятивную роль. В ходе рассмотрения идеи справедливости как честности, Ролз уточняет, что его идея публичности имеет три основных уровня [3, р. 66–67], описываемых, соответственно, понятиями исходной позиции, занавеса неведения и способности суждения. Первый оказывается достигнут в тот момент, когда граждане знают о принципах справедливости и принимают их, причем факт принятия тоже становится публичным знанием. Второй затрагивает представления о принципах функционирования социальных институтов, а также общие идеи о человеческой природе. (Очевидно, что Ролз прямо намекает на необходимость принимать во внимание антропологические факторы, хотя здесь и в дальнейшем обходит большинство из них молчанием.) Наконец, третий уровень публичности обеспечивает полноценное общественное обоснование концепции справедливости как честности, включающее в себя соображения о рационально возможных и невозможных следствиях ее применения. При выполнении этих условий политическая жизнь, по мнению Ролза, будет устроена так, что ни одному из ее участников не потребуются ничего скрывать [3, р. 68].

У позднего Ролза понятие публичного разума претерпевает трансформацию за счет введения оговорки (*proviso*), согласно которой можно использовать в публичной дискуссии и аргументы, связанные с личными убеждениями (в том числе нелиберального, но обязательно рационального характера) — при условии, что «со временем» они будут подкреплены политическими аргументами в пользу той же позиции [4, р. 765]. Предвосхищая вопрос о том, когда же должно наступить «время» для дополнения индивидуальных аргументов публичными, Ролз уточняет, что детальные правила применения оговорки нельзя расписать заранее: в каждом случае они будут определяться конкретными обстоятельствами. Вне зависимости от того, будем ли мы считать столь

А.Г. Жаворонков
Ролз и границы
публичного
разума

расплывчатое объяснение философски удачным и реалистичным или, напротив, подвергнем его критике как шаг назад по сравнению с позицией Ролза в «Политическом либерализме», очевидно, что оно расширяет сферу применения публичного разума, делая более гибкими границы между личными убеждениями и публичными доводами.

Наиболее заметным неантропологическим отличием от кантовского описания публичности является замена Ролзом оппозиции публичного (полного) и частного (неполного) применения разума на противопоставление публичного разума и разумно обоснованных моральных принципов индивидов или групп. Ключевые акценты смещены с условий и причин ограничения использования разума к разграничению между неприкосновенной для публичного критического обсуждения сферой личных убеждений и публичной сферой, для доступа к которой необходимо признание базового набора социально-политических ценностей. Кроме того, понятие публичности и публичной дискуссии у Канта тесно связано с понятием просвещения, тогда как Ролз подчеркивает, что его понимание либерализма не имеет отношения к просвещению, поскольку предполагает плюрализм разумно обоснованных личных убеждений, некоторые из которых могут иметь и религиозный характер [3, р. XL].

Несмотря на всю значимость упомянутого фактора, антропологические различия между позициями Ролза и Канта не менее принципиальны. Одну из ключевых проблем, определяющих несимметричность отношений между аргументацией в «Теории справедливости» и «Политическом либерализме», представляет вопрос о механизмах поведения в ситуации острых или даже неразрешимых конфликтов в публичной сфере. Уже в «Теории справедливости» Ролз, как и Кант, признает, что идея общества, члены которого не имеют конфликтующих друг с другом требований, является умозрительной абстракцией, лежащей за пределами справедливости [2, с. 251]. Однако для успешного публичного и коллективного обсуждения проблем, как и для коллективного действия (включая такие его формы, как публичное неповиновение) необходимо, чтобы конфликты между участвующими в обсуждении сторонами не касались базовых принципов, в том числе, самого принципа справедливости. В свою очередь, конфликты между личными убеждениями, согласно тезисам Ролза в «Политическом либерализме», не должны становиться предметом публичной дискуссии: подобная дискуссия не только была бы непродуктивной, но и нарушала бы индивидуальные границы каждой из сторон.

В «Теории справедливости» Ролз косвенно соглашается с антропологической предпосылкой необщительной общительности,

находящей свое применение в социологической теории конфликтов. Но хотя он признает ограниченность человеческой способности к применению разума [2, с. 121], он считает эгоизм не условием, а препятствием общности, вносящим хаос в спор между конкурирующими притязаниями сторон [2, с. 126]. Отсюда следует, что эгоизм по Ролзу не может быть исходной предпосылкой, принимаемой всеми, и не может входить в группу публично принятых и разделяемых всеми сторонами идей о человеческой природе, о которых идет речь в «Политическом либерализме».

В статьях 1990-х годов Ролз возвращается к обозначенной в «Теории справедливости» проблеме достижения пересекающегося (нестрогого), то есть ситуативного и основанного на условиях взаимности, консенсуса между участниками дискуссии в публичной сфере. Констатируя невозможность перманентного устранения противоречий во многих случаях, он предлагает взамен идею временного, подходящего для конкретной ситуации решения [4, р. 765]. Как и у Канта, у Ролза речь в целом идет о публичном использовании разума с практической целью достижения благополучия в общественных отношениях. Но если для Канта это благополучие связано с прагматико-антропологической перспективой систематического познания мира, предполагающего и знакомство с позициями различных социальных групп (а также с рациональными и выходящими за рамки рациональности основаниями этих позиций), то Ролз в своем понимании благополучия имеет в виду в первую очередь успешное функционирование социальных институтов, основанное на ограниченном рамками либеральной политической теории консенсусе относительно базовых прав граждан. Для Ролза, как и для Канта, наличие конфликтов, в том числе неразрешимых, является признаком здорового общества. Однако у Канта такое устройство общества отвечает базовым особенностям человеческой природы, в то время как у Ролза оно является следствием наличия устоявшейся и публичной политической культуры [5, р. 474] и свободы социальных институтов. То, что у Канта является целью развития человека как социального существа, у Ролза превращается в исходное условие, задающее границы его анализа взаимодействия граждан в политической сфере.

В свете различий между позициями Канта и Ролза антропологически ориентированная кантовская трактовка публичного применения разума представляется мне более эффективным инструментом критики ограничений социальной и политической рациональности. Отказ Ролза от углубления в вопрос о возможности полноценного использования разума в публичной сфере уводит нас от крайне актуального обсуждения ограничений, накладываемых политическими агентами и структурами на применение разума. Более того,

А.Г. Жаворонков
Ролз и границы
публичного
разума

ДЖОН
РОЛЗ: ФИ-
ЛОСОФИЯ
КАК СО-
ЦИАЛЬНАЯ
ПРАКТИКА

он не дает нам более детально взглянуть и на само понятие разума из прагматической перспективы, которая как раз и намечает его границы в конкретных жизненных обстоятельствах. Предложенные Ролзом критерии достижения консенсуса в конфликтах между социальными группами выглядят слишком идеальными — не в последнюю очередь потому, что он решительно исключает эгоизм из числа базовых факторов, которые следует принимать в расчет при публичной дискуссии. Таким образом, модель Ролза лучше подходит для тех случаев, когда система функционирует в обычном режиме, но не для ситуаций кризиса лежащих в ее основе традиционных понятий и ценностей. Не менее важно, что кантовская концепция публичности не привязана к конкретной политической теории либерализма, но описывает более общие закономерности взаимодействия между гражданами. В то же время она предполагает, что это взаимодействие будет носить демократический характер, обеспечивающий свободу выбора позиции для каждого из участников. Хотя поздняя оговорка Ролза несколько приближает его аргументацию к кантовской, теоретическое основание предложенной им трактовки понятия публичного разума представляется значительно менее гибким, а сфера использования этого понятия — ограниченной теми обществами, в которых публичное знание о справедливости является давней и базовой частью культуры, а не представляет собой цель, которую еще предстоит достичь. В сравнении с его позицией модель Канта, возможно, теряя в конкретности описания критериев социального взаимодействия, выигрывает в широте своего возможного применения.

Проблема свободы публичного использования разума выглядит особенно острой в контексте современной радикализации форм общественных дебатов и характерных как для нелиберальных, так и для либеральных обществ тенденций вытеснения разума из пространства публичного обсуждения. Вывести эту проблему за рамки узких дебатов в либеральной традиции и рассмотреть ее из глобальной перспективы нам способна помочь именно антропологическая составляющая. Понимание публичного разума как прагматического компаса и базового условия любой рациональной дискуссии в социальной сфере позволяет преодолеть целый ряд культурных и идейных ограничений и найти общий язык в вопросах, касающихся каждого из нас.

Литература

1. Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994.
2. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1995.
3. Rawls J. Political Liberalism. New York: Columbia University Press, 1993.

4. Rawls J. The Idea of Public Reason Revisited // University of Chicago Law Review. 1997. Vol. 64. P. 765–807.

5. Rawls J. *Collected Papers* / ed. by S. Freeman. Cambridge/London: Harvard University Press, 1999.

А.Г. Жаворонков
Ролз и границы
публичного
разума

Rawls and the Boundaries of Public Reason

Alexey G. Zhavoronkov

PhD in Philology, Senior Research Fellow of the Department of Western Philosophy of History.

RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya str., Moscow 109240, Russian Federation.

Senior Research Fellow.

Institute of Humanities Immanuel Kant Baltic Federal University.

14 Aleksandra Nevskogo str., Kaliningrad 236041, Russian Federation.

E-mail: outdoors@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-8362-1782

Abstract. The paper's focus is the analysis of Rawls' notion of the public use of reason — from an anthropological standpoint. Its first part demonstrates the pragmatically oriented connection between the use of reason (and its limitations) and the idea of 'unsocial sociability' in Kant's works which served as the primary theoretical reference for Rawls. Then follows a brief recapitulation of some critical features of Rawls' notion, with the focus on anthropological differences between his interpretation and the original notion of public reason in Kant. The last part contains an answer to why Kant's idea of public use of reason, especially in its pragmatic aspects, is more flexible. In contrast to Rawls, the absence of a strong connection between public reason and liberal theory in Kant's work allows us to apply his version of the notion to a broader range of discussions, for instance, to use it in the debates concerning the mechanisms of social conflicts and the phenomena of restricting of social and political rationality.

Keywords: Kant, Rawls, philosophical anthropology, reason, publicity.

For citation: Zhavoronkov A.G. Rawls and the Boundaries of Public Reason // Chelovek. 2021. T. 32, N 3. P. 107–115. DOI: 10.31857/S023620070015649-0

References

1. Kant I. *Sobranie sochinenii: v 8 t.* [Collected Works: in 8 vols.]. Vol. 8. Moscow: Choro Publ., 1994.

2. Rawls J. *Teoriya spravedlivosti* [A Theory of Justice]. Novosibirsk: Novosibirsk St. Univ. Press Publ., 1995.

3. Rawls J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

4. Rawls J. The Idea of Public Reason Revisited. *University of Chicago Law Review*. 1997. Vol. 64. P. 765–807.

5. Rawls J. *Collected Papers*, ed. S. Freeman. Cambridge/London: Harvard University Press, 1999.

РОЛЗ И СПОР О МЕРИТОКРАТИИ



Канарш Григорий Юрьевич — кандидат политических наук, старший научный сотрудник сектора социальной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. ORCID: 0000-0003-4723-9820. Электронная почта: grigkanarsh@yandex.ru

Аннотация. В статье взгляды на справедливость философа Д. Ролза рассматриваются в контексте его полемики с теориями меритократии. Отмечено, что западное общество первых послевоенных десятилетий — это именно меритократическое общество, в котором возникают соответствующие концепции. В то же время, благодаря работам британского социолога и политика М. Янга, сформировалась критическая традиция в осмыслении меритократии. Д. Ролз следует этой традиции, утверждая, что формулировка его принципов справедливости не ведет к меритократическому обществу. С точки зрения Ролза, меритократия социально и культурно обедняет низший класс и как таковая преследует цель добиться процветания технократической элиты. В то же время Ролз мыслит прагматически, не отвергая полностью идею «общества заслуг», но пытаясь поставить ее на службу «наименее преуспевшим». В статье показано также, что современное западное общество является во многом антиролзовским из-за высокой концентрации богатств и сформировавшейся гипермеритократии. Поэтому не случайно, что представители интеллектуальной элиты западных обществ чрезвычайно озабочены сегодня проблемой неравенства, и в целом данная ситуация неравенства делает концепцию Ролза весьма актуальной.

Ключевые слова: Ролз, теория справедливости, меритократия, М. Янг, Д. Белл, Т. Пикетти, современное общество, неравенство.

Ссылка для цитирования: Канарш Г.Ю. Ролз и спор о меритократии // Человек. 2021. Т. 32, № 3. С. 116–124. DOI: 10.31857/S023620070015650-2

Г.Ю. Канарш
Ролз и спор
о меритократии

Традиционно возникновение теории справедливости Д. Ролза [7] рассматривают как реакцию на политическую философию утилитаризма. Однако не менее значительным вкладом Ролза в политическую философию является его полемика с концепциями меритократии, которые отводят главную роль не принципу полезности (как утилитаристы), а принципу заслуг. И хотя концепция Ролза не является в строгом смысле антимеритократической (Ролз в определенной мере признает значение заслуг), все же цели, которые он ставит перед собой, во многом противоположны тем, которые характерны для меритократии. В определенном смысле вся философия Ролза — это требование защиты «наименее преуспевших», то есть тех категорий граждан, которые оказались внизу социальной иерархии по причинам, от них не зависящим. Эти интуиции Ролза представляются особенно значимыми в наше время чрезмерно усилившегося неравенства.

Концепция меритократии и ее критика в работе Ролза

Почему Ролз выступает в своей концепции с критикой меритократии? Дело в том, что общество первых послевоенных десятилетий на Западе — это именно меритократическое общество, в котором положение человека, возможно, впервые в европейской истории определяется в первую очередь его талантами и заслугами, а не богатством. Как показал в своем бестселлере «Капитал в XXI веке» французский экономист Т. Пикетти [6], такое состояние общества было связано с трагическими перипетиями первой половины XX столетия, когда в результате войн и определенных политических событий (национализации, экспроприации) богатство перестало играть такую же важную роль, какую оно играло в XIX – начале XX века. Каждый человек получил возможность своими усилиями добиться того положения, которого он заслуживает. Не удивительно, что именно в этом специфическом послевоенном контексте возникают теории меритократии, которые отводят главную роль принципу заслуг.

Известный британский социолог и политический деятель Майкл Янг считается автором термина «меритократия» («власть

заслуженных»), и именно он в своей знаменитой книге «Возвышение меритократии» [9] предложил концепцию (выполненную в жанре антиутопии), которая описывала становление меритократического общества. Это общество, которое первоначально предстает перед нами как позитивный идеал, в конечном счете оказывается порочным, утратившим важнейшее представление о морали, что в конечном счете привело к его разрушению.

«Возвышение меритократии» — книга, написанная в 1958 году — была критикой меритократической системы. Однако на деле ее ждала другая участь — меритократия была воспринята в обществе позитивно, как цель, к которой следует стремиться. Особенно «ко двору» пришлась эта концепция в условиях становления постиндустриального общества (1960–1970-е годы). Неудивительно, что именно у главного теоретика постиндустриализма — Д. Белла меритократический идеал обретет мощную поддержку [3].

Однако меритократия, понимаемая в этом — позитивном — ключе, была принята далеко не всеми. В западном обществе сохранилась сильная эгалитаристская тенденция, подвергавшая критике саму идею «общества заслуг». И главным представителем этого направления стал американский философ Джон Ролз. В целом Ролз критикует меритократию на том основании, что она приводит к ситуации, когда «культура наиболее беднейшего слоя истощается, в то время как культура правящей и технократической элиты прочно покоится на службе национальным целям власти и богатства» [7, с. 102]. Задача Ролза — создать такую концепцию справедливого общества, которая поддерживала бы наиболее беднейших, а не представителей технократической элиты.

Роулз предлагает провести мысленный эксперимент, в результате которого рациональные индивиды выбирали бы принципы справедливости в условиях полного неведения — они не знали бы никакой существенной информации о своем поле, возрасте, социальном положении и т.д. Методологически осуществлению этой цели служит так называемая вуаль неведения, которая лишает индивидов важнейшей информации о самих себе. Какое же решение будет наиболее рациональным в этой ситуации? Роулз говорит, что индивиды выберут три принципа справедливости (принцип равных свобод, принцип равных возможностей и принцип дифференциации), однако само существо этого выбора в социально-экономическом аспекте можно сформулировать следующим образом: *участники гипотетического соглашения в условиях неведения о самих себе выберут максимизацию социального минимума*, согласно которому все социальные блага будут распределены в обществе таким образом, чтобы способствовать максимальному улучшению позиции тех, кто находится в самом низу. Как говорит

по этому поводу сам Роулз, люди будут выбирать принципы справедливости так, как будто их положение в реальном обществе будет определяться их врагом. Можно сформулировать сущность этого выбора и так: *каждый должен хотя бы мысленно разделить судьбу другого* [8].

Таким образом, договорная методология у Роулза ведет не к меритократическому обществу, а во многом к его противоположности — обществу, где поддержкой пользуются наименее преуспевающие (и предположительно, наименее талантливые). В то же время надо сказать, что Роулз не отвергает полностью саму концепцию заслуг, но считает возможным использовать ее в рамках системы «законных ожиданий». Речь идет о том, что успешные представители общества (например, предприниматели) могут иметь весьма высокие ожидания (в отношении справедливых вознаграждений), однако эти ожидания приемлемы тогда, когда они улучшают позиции тех, кто находится в самом низу (неквалифицированные работники). В свою очередь, это может вести к улучшению ожиданий промежуточных категорий (например, полуквалифицированных работников). Тем самым в обществе выстраивается широкая цепь взаимных ожиданий, где в перспективе улучшается положение всех.

Однако Роулз при обосновании своего справедливого общества обращается не только к договорной традиции, но и (по сути) к интуитивизму, предлагая простой интуитивный аргумент против традиционного понимания общества заслуг. Этот аргумент состоит в том, что таланты талантливых людей не являются заслуженными, как и другие случайные обстоятельства (например, унаследованное богатство или социальное положение). А раз так, то наилучший путь к справедливости — это своего рода социализация талантов, то есть использование их так, чтобы они служили благу всего общества.

Кроме этого, основного, аргумента, Роулз предлагает еще ряд доводов в пользу общества с более равным распределением. Первый довод заключается в том, что такое понимание справедливости реализует концепцию взаимности. Второй довод заключается в том, что данная трактовка справедливости возвращает в политический дискурс концепцию братства, впервые провозглашенную Французской революцией, а затем незаслуженно забытую. И наконец, третий довод — это необходимость самоуважения. Самоуважение — важнейшая ценность в американской культуре, наличие этого качества позволяет человеку полноценно развиваться и в итоге стать самодостаточным индивидом. Главная же проблема меритократического общества в том, что оно лишает

Г.Ю. Канарш
Роулз и спор
о меритократии

человека самоуважения, разделяя общество на два класса — высший и низший, провозглашая это справедливым.

Д. Белл, реагируя одновременно на критику меритократии Янгом и Ролзом уже в 1972 году (спустя год после выхода книги Д. Ролза) предложил свое понимание меритократии, основанное на компромиссе (как он его понимал) между иерархией и равенством.

В то же время, отстаивая меритократическое общество как общество подлинно справедливое, Белл, учитывая критику меритократии в работах М. Янга и Д. Ролза, предлагает различать справедливую и несправедливую меритократию. Справедливая меритократия — та, где представители высших классов заботятся о представителях низших (а не пренебрегают ими, как у Янга); несправедливая же меритократия — та, где высшие классы забывают об обездоленных и начинают относиться к ним с пренебрежением. Меритократия постиндустриального общества, по Беллу — это справедливая меритократия, поскольку она основывается на компромиссе между равенством и иерархией. Постиндустриальная меритократия — та, где работает формула: равное уважение ко всем, но при этом более высокая степень отличия некоторых (наиболее заслуженных).

Однако, как отмечали еще советские исследователи [5], положение Белла о «справедливой меритократии» является внутренне противоречивым, поскольку речь идет фактически о «справедливой иерархии», «справедливом обществе заслуг» (мы признаем иерархическое общество справедливым, хотя на самом деле оно таковым не является). Термин «справедливая» в данном случае добавляет весьма немного к смыслу понятия «меритократия» и не освобождает меритократическую систему от присущих ей пороков (разделение общества на два класса — преуспевающих и менее преуспевающих). Несмотря на то что Белл предлагает уделять большее внимание низшим классам, его система не предлагает никаких действительных гарантий против того порока меритократического общества, который был описан Янгом, а затем проанализирован Ролзом. Таким образом, с точки зрения приверженцев идеи равенства, критика меритократии продолжает сохранять свое значение. Кажется, современная действительность подтверждает правоту выводов приверженцев эгалитаризма.

Ролз и современное общество

Итак, концепция справедливости Ролза направлена в сторону большего равенства условий и весьма критична в отношении

традиционного понимания общества заслуг. Каково же современное общество, как оно соотносится с теоретической позицией Ролза? Современное общество является в чем-то ролзовским, но в значительной степени — антиролзовским. Современное общество — это общество огромных, в том числе, наследственных, состояний и одновременно это — гипермеритократическое общество. Рост имущественных состояний характерен в большей степени для Европы, формирование же гипермеритократии — по большей части англосаксонский (и даже американский) феномен. Важнейшее разделение также проходит по линии «образованные — необразованные» и «мегаполисы — провинциальные города».

Главное, что делает современное общество по большей части антиролзианским, является наличие в нем огромного имущественного неравенства и неравенства в доходах. Как показал в своей выдающейся книге французский экономист Т. Пикетти [6], сегодня мы наблюдаем возвращение огромного имущественного неравенства, сравнимого по своим масштабам с периодом до Первой мировой войны. Отличия заключаются в возникновении среднего класса в XX веке, владеющего значительной долей имущества (до 40%), а также в более низкой концентрации капитала благодаря налогообложению. Современное общество — это общество не суперрантье, а мелких и средних рантье, чье имущественное положение не исключает и возможности для них иметь хорошие заработки.

Однако здесь важно и то, что возвращение имущества — это прежде всего европейский феномен, тогда как для англосаксонских стран характерно формирование гипермеритократии начиная с 1980-х годов. Так, основной бенефициар экономического роста последних десятилетий — это один процент американских граждан, находящихся на самом вершине имущественной пирамиды. Еще больше смогла заработать десятая часть этого процента. В то же время доходы тех, кто составляет 9% верхней децили, увеличились значительно, однако не столько значительно, как доходы верхнего 1%. Таким образом, современное американское общество — это общество *топ-менеджеров*, поскольку именно они получают колоссальные вознаграждения за свою деятельность. Этот феномен наблюдается сегодня повсюду, однако в наибольшей степени он характерен для англосаксонских стран с их высокой толерантностью к большим и сверхвысоким доходам.

Еще одна важная линия разделения — это разделение между образованными и необразованными гражданами. Как показывает в своей работе британский профессор П. Коллиер [4], в послевоенной Европе началось постепенное усложнение общества, что требовало

Г.Ю. Канарш
Ролз и спор
о меритократии

большей специализации для того, чтобы управлять им. В результате большое значение приобрело образование. Первоначально (в период после Второй мировой) образованные и необразованные граждане имели общую идентичность — и те и другие осознавали себя прежде всего как часть единого сообщества и стремились принадлежать ему. Это порождало взаимные обязательства. Однако постепенно ситуация изменилась: те, кто принадлежал к образованному классу, все больше отрывались от своего сообщества и рассматривали себя не как часть единого национального целого, а прежде всего как часть своего профессионального сообщества. Все это усугубило разрыв между двумя классами в обществе.

На эту проблему также накладывается разрыв между богатыми метрополисами и провинциальными городами. В противоположность богатым метрополисам, положение провинциальных городов значительно ухудшилось в эпоху глобализации, поскольку в мировой экономике все чаще конкуренцию стали выигрывать новые индустриальные страны за счет более дешевой рабочей силы. Поэтому города, производящие, например, сталь, стали приходить в упадок. Дешевеющая недвижимост этих городов теперь может привлекать только такие же дешевые и малоперспективные индустрии и сектора услуг (типа колл-центров).

Таким образом, образ сегодняшнего «пролетария» — это малообразованный человек (мужчина) из провинциального города, возможно, лишившийся работы в результате деиндустриализации. В результате этих процессов в развитом мире усиливается социальное недовольство, которое, как показал в своей последней книге социолог З. Бауман [2], приводит к формированию феномена ретротопии — когда надежды людей все больше обращены не к будущему (как было еще в XX веке), а к прошлому, в поиске там утешения и образцов для подражания. Люди разочаровались в прогрессе и крайне пессимистично оценивают свои собственные перспективы и перспективы своих детей. Это вызывает рост насилия в обществе (особенно насилия в социальных сетях), а также рост националистических настроений (феномен Трампа или Брекзита).

Таким образом, современное общество является по большей части антиролзианским. В нем присутствуют как аристократические черты (передача значительных наследственных состояний), так и меритократические (гипермеритократия в Америке). Единственная черта, которая соответствует концепции Ролза, — это защита прав меньшинств.

Огромное социальное неравенство побуждает многих исследователей искать выход из существующего положения. Так, Т. Пикетти предлагает значительное увеличение ставок подоходного налога (до 75%), а также прогрессивный налог на капитал.

П. Коллиер предлагает целую программу по поддержке семей из необразованного класса, реформу школьного образования, а также изменение акцентов в послешкольном обучении (уделение большего внимания профессионально-техническому обучению на манер германской системы). Кроме того, в программе Коллиера — специальный налог на агломерационный доход, который позволил бы создать фонд для финансирования программ по восстановлению депрессивных городов.

Большая программа по сокращению неравенства предложена британским исследователем Э. Аткинсоном [1]. Она включает: изменение технологической направленности развития в сторону большего участия человеческих качеств; поддержку занятости при участии государства; расширение участия человека в капитале (в частности, за счет государственных облигаций и увеличения государственного имущества); увеличение ставок налогообложения и обложения налогом наследства и состояний; реформирование социального государства, предполагающее введение базового дохода или как альтернативы ему — реформирование системы социального страхования (значительное увеличение пенсий и социальных пособий).

В целом можно сказать, что современные интеллектуалы и общество озабочены проблемой неравенства, которая во многом напоминает антиутопию М. Янга и основную идею которой (преодоление несправедливого неравенства) на свой лад развил в своих работах Д. Ролз.

Литература

1. Аткинсон Э.Б. Неравенство. Как с ним быть? М.: Дело, 2018.
2. Бауман З. Ретротопия. М.: ВЦИОМ, 2019.
3. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М.: Academia, 2004.
4. Коллиер П. Будущее капитализма. М.: Изд-во Института Гайдара, 2021.
5. Мальцев Г.В. Буржуазный эгалитаризм: эволюция представлений о социальном равенстве в мире капитала. М.: Мысль, 1984.
6. Пикетти Т. Капитал в XXI веке. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.
7. Ролз Д. Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995.
8. Федотова В.Г. Хорошее общество. М.: Прогресс-Традиция, 2005.
9. Young M. The Rise of the Meritocracy. An Essay on Education and Equality. London: Penguin Books, 1961.

Г.Ю. Канарш
Ролз и спор
о меритократии

Rawls and the Meritocracy Controversy

Grigoriy Yu. Kanarsh

PhD in Political Science, Senior Research Fellow, Sector of Social Philosophy.

RAS Institute of Philosophy.
 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation.
 ORCID: 0000-0003-4723-9820
 E-mail: grigkanarsh@yandex.ru

Abstract. The article examines the views on justice of the American philosopher D. Rawls in the context of his polemics with the theories of meritocracy. It is noted that the Western society of the first post-war decades is precisely a meritocratic society in which the corresponding concepts arise. At the same time, thanks to the work of the British sociologist and politician M. Young, a critical tradition in understanding meritocracy has been formed. D. Rawls follows this tradition, arguing that the formulation of his principles of justice does not lead to a meritocratic society. From Rawls' point of view, meritocracy socially and culturally impoverishes the lower class and as such aims to bring prosperity to the technocratic elite. At the same time, Rawls thinks pragmatically, not completely rejecting the idea of a "merit society" but trying to put it at the service of "the least successful". The article also shows that modern Western society is largely anti-Rawlsian, due to the high concentration of wealth and the formed hypermeritocracy. Therefore, it is no accident that representatives of the intellectual elite of Western societies are extremely concerned about the problem of inequality today, and in general, this situation of inequality makes the concept of Rawls very relevant.

Keywords: Rawls, theory of justice, meritocracy, M. Young, D. Bell, T. Piketty, modern society, inequality.

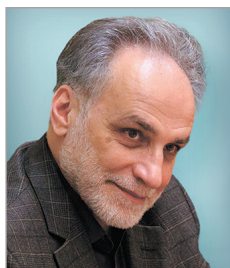
For citation: Kanarsh G.Yu. Rawls and the Meritocracy Controversy // Chelovek. 2021. T. 32, N 3. P. 116–124. DOI: 10.31857/S023620070015650-2

References

1. Atkinson E.B. *Neravenstvo. Kak s nim byt'?* [Inequality. What can be done?]. Moscow: Delo Publ., 2018.
2. Bauman Z. *Retrotopiya* [Retrotopia]. Moscow: VCIOM Publ., 2019.
3. Bell D. *Gryadushchee postindustrial'noe obshchestvo. Opyt sotsial'nogo prognozirovaniya* [The Coming of PostIndustrial Society: A Venture in Social Forecasting]. Moscow: Academia Publ., 2004.
4. Kollier P. *Budushchee kapitalizma* [The Future of Capitalism: Facing the New Anxieties]. Moscow: Gaidar Institute Publ., 2021.
5. Mal'cev G.V. *Burzhuaznyi egalitarizm: evolyutsiya predstavlenii o sotsial'nom ravenstve v mire kapitala* [Bourgeois egalitarianism: The evolution of ideas about social equality in the world of capital]. Moscow: Mysl' Publ., 1984.
6. Piketti T. *Kapital v XXI veke* [Capital in the twenty-first century]. Moscow: Ad Marginem Publ., 2015.
7. Rawls J. *Teoriya spravedlivosti* [A Theory of Justice]. Novosibirsk: Novosibirsk St. Univ. Publ., 1995.
8. Fedotova V.G. *Khoroshee obshchestvo* [Good society]. Moscow: Progress-Tradition Publ., 2005.
9. Young M. *The Rise of the Meritocracy. An Essay on Education and Equality*. London: Penguin Books, 1961.

© 2021 Р.Г. АПРЕСЯН

КОНЦЕПЦИЯ МОРАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ ДЖОНА РОЛЗА



Апресян Рубен Грантович — доктор философских наук, профессор кафедры философии, культурологии и социологии.
Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого.
Российская Федерация, 173003 Великий Новгород, ул. Большая Санкт-Петербургская, д. 41.
ORCID: 0000-0002-2473-3909
Электронная почта: apressyan@iph.ras.ru

Аннотация. Теория индивидуального морального развития Дж. Ролза незаслуженно редко привлекает к себе внимание исследователей. К данной теории обращаются чаще всего для прояснения психологии морали или моральных чувств, как они раскрываются Ролзом. Между тем она, несомненно, представляет интерес как таковая, поскольку, с одной стороны, перекликается по ряду параметров с ведущими теориями морального развития XX века (Ж. Пиаже, Л. Кольберг), а с другой — представляет собой именно философскую теорию, не имеющую соответствующей эмпирической базы и развитую с целью прояснения некоторых фундаментальных положений ролзовской теории справедливости. Концепцией Ролза предполагается, что индивид в своем моральном развитии проходит три стадии: мораль авторитета, мораль объединения и мораль принципов. На каждой стадии индивид демонстрирует особенные способы обоснования моральных решений и моральной мотивации; в рамках каждой из стадий обнаруживаются своеобразное понимание вины и ее причин, а также свои наборы добродетелей и пороков. Как показывает Ролз, моральное развитие личности носит континуальный характер: опыт морали авторитета создает предпосылки для восприятия морали объединения, а опыт морали объединения подготавливает индивида к освоению морали принципов. Вместе с тем предложенная Ролзом модель, описывающая этапы морального развития личности, легко интерпретируется

в терминах типологии моральных систем, и эта сопряженность схематики морального развития и типологии моральных систем представляет несомненный интерес. В статье делается вывод о том, что благодаря морально-психологическому рассмотрению Ролзу удалось раскрыть контекст, в котором обретают значимость принципы справедливости, а их освоение индивидом знаменует в конечном счете трансформацию и возвышение его обыденного опыта.

Ключевые слова: принципы справедливости, исходное положение, мораль авторитета, мораль объединения, мораль принципов.

Ссылка для цитирования: Апресян Р.Г. Концепция морального развития личности Джона Ролза // Человек. 2021. Т. 32, № 3. С. 125–134. DOI: 10.31857/S023620070015651-3

Одним из ключевых понятий теории справедливости Дж. Ролза является понятие хорошо упорядоченного общества. Это такое общество, которое регулируется общественно признанной концепцией справедливости и в котором обычная для каждого общества задача содействия благу его членов решается на основе принципов справедливости, принимаемых всеми его членами. Общественная концепция справедливости представляет собой фундамент общественного согласия и необходимую предпосылку для формирования и поддержания гражданского согласия. С одной стороны, само по себе членство в обществе предполагает знание и применение указанных принципов, а с другой — деятельность ключевых социальных институтов отвечает им; соответствие социальных институтов общественно признанным принципам справедливости является предметом пристального общественного внимания.

В хорошо упорядоченном обществе координация социальных действий, их эффективность, их роль в поддержании общественной стабильности и достижении общественно значимых целей оцениваются сквозь призму справедливости. Без такого основополагающего критерия общественные оценки были бы невозможны. Без принципов справедливости, относительно которых достигнуто общественное согласие, невозможно утверждение первичной структуры общества. Но это те принципы, которые люди и не могут не признать в своем *изначальном положении* как положении безусловного равенства. Относительно *изначального положения* Ролз замечает, что рассматривает его не как некое историческое положение вещей, а как «сугубо гипотетическую ситуацию» [6, р. 11], в которой общественные агенты выбирают принципы справедливости, как будто находясь за *занавесом*

неведения о своем классовом положении или социальном статусе, своих силах и способностях. Это метафизический (если подобное определение уместно по отношению к Ролзу) конструкт [9, р. 358], необходимый для последующего рассуждения; собственно говоря, «изначальное положение» — еще одно ключевое понятие теории справедливости Ролза. Состояние реального, исторически конкретного общества всегда таково, что степень его упорядоченности ниже ожиданий членов общества, на самом деле имеющих некое представление о своем классовом положении или социальном статусе, своих силах и способностях, которыми они обладают благодаря природному дару или полученному воспитанию. «Занавес неведения» — своего рода конвенция. В действительности позиции людей динамичны, они нередко становятся предметом рефлексии (направленной на себя или других). Их характеры развиваются благодаря социальному взаимодействию и воспитанию. И все это — предмет не столько метафизики, сколько психологии морали [5], которая позволяет взглянуть на индивида как на морального агента в его конкретности и изменчивости. Систематизация и обобщение полученных при таком взгляде данных дала возможность Ролзу предложить концепцию индивидуального морального развития.

В своем видении индивидуального морального развития Дж. Ролз, как он сам отмечает [7, р. 286], отталкивается от теории Ж. Пиаже, в частности разделения последним «морали авторитета» и «морали взаимного уважения». В «Теории справедливости» Ролз указывает в качестве одной из своих предтеч на давнюю работу У. Макдугалла, а также на работы Л. Кольберга 1960-х годов, у которого теория детского морального развития Пиаже получила дальнейшую разработку [6, р. 404]. Между моделями Ролза и Кольберга имеются явные параллели. Но Ролз выстраивает концепцию морального развития личности в контексте своей философии; это принципиально философская концепция, не зависящая от эмпирических исследований.

Модель индивидуального морального развития Ролза включает три стадии, различающиеся тем, что лежит в основе индивидуальных решений и действий. На первой стадии индивидуальные решения и действия сориентированы на авторитет, на второй — на объединения, на третьей — на отвлеченные общие принципы. Три стадии в моральном развитии человека — это и три образа морали: мораль авторитета, мораль объединения (группы) и мораль принципов.

Мораль авторитета характеризует начальную стадию в развитии личности и заключается в том, что моральные предписания, а именно что следует и чего не следует делать ради блага

Р.Г. Апресян
Концепция морального развития личности
Джона Ролза

самого ребенка и близких ему людей, предъявляются ребенку родителями (и другими взрослыми). За ролзовским представлением о взаимодействии взрослых и детей просматривается некая антропология, согласно которой ребенок изначально обладает потребностями, удовлетворяемыми именно родителями (и другими взрослыми)¹. Ребенок чувствует заботу, любовь и доверие родителей, и постепенно в нем самом возникают любовь и доверие к ним. Последнее выражается в том, что ребенок принимает предписания родителей, признает их оценочные суждения и ориентируется на их подкрепляющие действия по поводу исполнения или неисполнения им этих предписаний. Поведение и развивающееся на его основе мышление ребенка определяются заданными извне нормативными координатами, которые принимаются нерефлексивно, самим фактом того, что они исходят от взрослых, то есть обладающих властью и силой, но вместе с тем — в случае родителей и родных — любимых, вызывающих безусловное доверие. Послушание и лояльность важны для морали авторитета, но ее действенность во многом обеспечивается любовью и доверием, которые ребенок испытывает к родителям и родным.

Понимание ребенком своего соответствия или несоответствия предъявляемым родителями требованиям рождает в нем чувства, которые оказываются важным фактором его решений и поступков, в первую очередь вины как отражения несоответствия требованиям авторитета. Мораль авторитета проявляется в таких добродетелях, как послушание, смирение, верность авторитетным личностям. С перечисленными добродетелями коррелируют пороки: непослушание, самоволие, дерзость [ibid., p. 408–409].

Мораль объединения (в широком смысле этого слова), будучи второй стадией индивидуального морального развития, предполагает, что ее нормативное содержание задается нормами объединений, членом которых индивид является. Семья — это тоже разновидность объединения, так что в объединения индивид включается, уже имея опыт коллективной жизни. Семейная жизнь «естественна» и не опосредована действием институтов. Но в той мере, в какой ребенку предъявляются требования, прививающие ему идеи обязанностей и прав члена семейного коллектива, в какой он накапливает опыт сотрудничества ради общих целей, можно говорить о том, что в рамках морали авторитета ребенок

¹ Какие-то потребности действительно изначально, но какие-то, причем чем старше ребенок, тем их больше, формируются именно в процессе общения и многие из них отражают те запросы и предложения, которые направляют ребенку родители (как и другие взрослые).

подготавливается к морали объединения. Наряду с представлениями о правах и обязанностях объединения содержат личностные стандарты, воплощающие образцы достоинства и совершенства. Благодаря включенности в разные объединения индивид осваивает разные перфекционистские образцы и функциональные роли, научается понимать роли других, взаимодействовать с другими на горизонтальном уровне — все это способствует развитию его морального опыта.

Отношения кооперации, в особенности если те комфортны по своему характеру и продуктивны по результатам, ведут к возникновению привязанности, доверительных, даже дружеских отношений между членами объединения (группы), что идет этому объединению только на пользу. Масштаб и характер вклада индивида в достижение целей объединения и качество отношений, связывающих его членов, становятся параметрами, по которым индивид оценивается самим собой и другими. Несоответствие ожиданиям группы рождает у ее участника чувство вины, с которым сопряжено признание возможности соответствующего наказания. Вместе с тем чем теснее личные связи внутри группы, тем вероятнее, что нарушения, если они для группы не деструктивны, будут восприниматься снисходительно. В любом случае показательно, что для Ролза солидарные, дружеские отношения оказываются оборотной стороной установленного в группе справедливого порядка и гарантом этих отношений выступают сами ее участники, в особенности из числа тех, кто заслуженно пользуется особым доверием. Мораль объединения проявляется в таких добродетелях, как справедливость, честность, верность, доверие, добросовестность, беспристрастность. С названными добродетелями коррелируют пороки: жадность, нечестность, жульничество, обман, предубежденность, пристрастность [ibid., p. 413].

Мораль принципов — третья стадия морального развития личности. Тут не мнение авторитета и не установления группы, а моральные принципы оказываются основаниями индивидуальных решений и действий. Говоря о моральных принципах, Ролз имеет в виду не просто абстрактные моральные представления, а те, что связаны с высокими моральными идеалами и воспринимаются как изначальные, первые, что, собственно, и означает слово «принцип» (лат. *principium*). Общие моральные представления имеют место и в системах морали авторитета и морали объединения, они опосредуют принимаемые на этих стадиях морального развития решения и высказываемые суждения. На третьей же стадии морального развития — картина другая: именно принципы оказываются здесь определяющим основанием моральных решений, возвышаясь над групповыми зависимостями, дружескими узами,

Р.Г. Апресян
Концепция морального развития личности
Джона Ролза

мнением значимых для индивида лиц и т.п. Более того, принципы становятся фактором связи между людьми. В отличие от уз дружбы и товарищества, связь на основе принципов потенциально универсальна. Приверженность разных людей моральным принципам, в частности принципу справедливости (что Ролз интересуется прежде всего), делает возможной единую для людей «перспективу, исходя из которой они могут преодолевать свои разногласия» [ibid., p. 415]. Сообразно этому меняется чувство вины. Оно возникает вследствие переживания индивидом своего несоответствия именно принципам, за которыми стоит, по мнению Ролза, идея должного, данная индивиду безусловно, то есть независимо от конкретных условий решения, действия или суждения. В то же время необходимость соответствовать ожиданиям и претензиям конкретных других людей или нормам, принятым в объединениях, отступает на задний план.

Мораль принципов проявляется в добродетелях, уже известных в связи с моралью авторитета и моралью объединения, но в морали принципов эти добродетели обретают иной нормативный контекст. Как утверждает Ролз, последние получают оправдание и объяснение на основе более широкой схемы: они не «привязаны» к конкретным обстоятельствам жизни индивида, получая от них валидацию, а, напротив, санкционируются разумом, практикуются индивидом как рациональным существом. Вместе с тем для Ролза важно показать, что доминирование общих представлений в морали принципов не ведет к разрыву естественных уз индивида с конкретными людьми и группами и не освобождает его от обязательств, вытекающих из этих уз. В своем моральном развитии индивид сохраняет накапливаемый моральный опыт, данный опыт лишь переосмысливается в перспективе морали принципов.

Во вступлении к восьмой главе «Теории справедливости», в которой представлена модель трех стадий индивидуального морального развития, Ролз оговаривает, что вся глава носит в значительной степени подготовительный характер и многие вопросы в ней затрагиваются лишь для разъяснения более существенных моментов философской теории. Как следует из преамбулы к главе, описание стадий индивидуального морального развития содержит в себе и принципы моральной психологии [ibid., p. 397], называемые также «психологическими законами» [ibid., p. 399, 407, 413]. Проблематика моральной психологии живо интересовала Ролза относительно не только теории справедливости, но и общей концепции морали [1]. Уже в ранних работах, посвященных справедливости, он доводит свои морально-психологические рассуждения до формулирования психологических законов [7, p. 287]. В «Теории справедливости» ключевые основания каждой из выделенных им систем морали (стадий психологического

развития) он обозначает как психологические законы. Хотя термин «психологический закон» применяется Ролзом довольно широко — для определения разных психологических особенностей человека [6, р. 123, 445], некоторые его комментаторы нередко ассоциируют «психологические законы» именно с ключевыми основаниями трех стадий морального развития личности и даже закрепляют их в ролзовских формулировках, выделенных из текста описаний каждой из стадий [2, р. 284] и ассоциированных с особенностями обоснования моральных решений, моральной мотивации и коррелирующих с ними качеств характера (добродетелей).

Тем не менее смена контекста ролзовского рассуждения об этапах индивидуального морального развития примечательна, поскольку указывает на возможность разнообразных выводов из этой его концепции. Среди них, в частности, имеет место тот, что, помимо этапов морального развития личности, Ролз предлагает своеобразную типологию морали, данную через описание типов морального сознания, причем не непременно рядоположенных, но и, вполне возможно, взаимосопряженных и переплетенных, по-своему обнаруживающих себя в разные моменты процесса принятия моральных решений.

Как уже было сказано, Ролз отмечал значение работ Кольберга (наряду с другими психологами) для разработки своей модели морального развития личности. В свою очередь концепция справедливости Ролза и его модель индивидуального морального развития оказали большое влияние на Кольберга, о чем в работах последнего по психологии морального развития [3; 4] свидетельствуют многократные ссылки на Ролза. Модели Ролза и Кольберга очевидно близки. В первую очередь общей логикой, принятием кантианского подхода к морали² и пиажеанского подхода к развитию личности в детском возрасте [8, р. 406]. Сам Кольберг особенно ценил концепцию Ролза за то, что видел в ней разъяснение и подтверждение возможности постконвенциональной шестой стадии в своей концепции морального развития [3, р. 166–167, 182].

Взаимореферентность моделей индивидуального морального развития Ролза и Кольберга не только исторически знаменательна, но и теоретически перспективна. Концепция Ролза — философская по своему характеру; ей не хватает подкрепления на основе эмпирико-психологических исследований детей — растущих, развивающихся, социализирующихся в разных сообществах, социальных средах и субкультурах. Именно такого рода исследования проводил Кольберг с сотрудниками, накопив значительный и

Р.Г. Апресян
Концепция морального развития личности Джона Ролза

² Похоже, Л. Кольберг воспринял И. Канта во многом через Дж. Ролза [2, р. xv].

разнородный по социокультурным и социально-антропологическим характеристикам материал.

Однако и в той и в другой концепции доминирует кантианский образ морального агента, перенесенный на ребенка как изначально атомизированного индивида. Разумеется, ребенок с первых дней не обладает способностью к критическому мышлению, он только со временем овладевает ею, нередко благодаря именно воспитательно-образовательным воздействиям взрослых. В коммуникативно-психологическом отношении ребенок с самого начала минимально морально индивидуален, тем более осознанно индивидуален; его развивающаяся индивидуальность — результат «освобождения» от изначальных родственных и семейных уз, прежде всего с родителями, с матерью. Без такого освобождения невозможны индивидуализация и личностное развитие. Но это освобождение во многом стимулируется и регулируется самими взрослыми, в том числе и с помощью разного рода воздействий — в форме игровой манипуляции, наставительных нарративов, прямых рекомендаций и формализованных предписаний. Все они направлены на то, чтобы соединить углубляющуюся индивидуализацию ребенка с обретением им автономии, то есть способности к саморегуляции, с выработкой навыков интеграции в сообщество, консолидации с окружением при одновременном критически-рефлексивном отношении к нему.

Указанные способности относятся к психологии морали. В предлагаемой Ролзом психологии морали нет места для изначального положения. Оно там и не предполагается. Раскрывая суть психологии морали в связи с теорией справедливости, Ролз стремится раскрыть контекст, в котором актуализируются для моральной личности принципы справедливости. Их утверждение в конечном счете означает нормативную трансформацию житейского, коммунального, коммуникативного, социально-политического опыта индивида. Осваивая принципы справедливости, Ролз как бы оказывается в изначальном положении свободы и равенства с другими такими же свободными индивидами, что дает ему внутреннюю уверенность в возможности обустройства общества на сугубо разумных основаниях.

John Rawls's Conception of Personal Moral Development

Ruben G. Apressyan

DSc in Philosophy, Professor, Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology.

Yaroslav-the-Wise Novgorod State University.

41 Bol'shaya St. Peterburgskaya Str., Velikii Novgorod 173003, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-2473-3909

E-mail: apressyan@iph.ras.ru

Р.Г. Апресян

Концепция морального развития личности
Джона Ролза

Abstract. J. Rawls' conception of individual moral development has undeservedly rarely attracted scholars' attention. It is most often addressed in respect to the tasks of clarifying moral psychology or moral sentiments how Rawls has understood them. Meanwhile, it is undoubtedly a matter of interest as such, since, on the one hand, it echoes in a number of its parameters with the leading theories of moral development of the 20th century (J. Piaget, L. Kohlberg), and, on the other hand, it presents a philosophical theory, which has no corresponding empirical basis, and Rawls purposefully developed in order to clarify some of the fundamental provisions of his theory of justice. Rawls' concept assumes that the individual passes through three stages in moral development — “the morality of authority”, “the morality of association” and “the morality of principles”. At each stage, the individual demonstrates special ways of justifying moral decisions and moral motivation, each of them reveals a unique understanding of guilt and its causes, as well as their own sets of virtues and vices. As Rawls shows, the personal moral development is continuous: the experience of the morality of authority creates prerequisites for the familiarization of the morality of association, and the experience of the latter prepares the individual for acquirement of the morality of principles. At the same time, the model of the stages of individual moral development proposed by Rawls can be easily interpreted in terms of the typology of moral systems, and this conjugation of the schematics of moral development and the typology of moral systems is of clearly interest. The article concludes that due to the moral and psychological consideration, Rawls was able to reveal the context in which the principles of justice become significant, and their development by the individual ultimately marks the transformation and elevation of one's everyday experience.

Keywords: the principles of justice, original position, the morality of authority, the morality of association, the morality of principles.

For citation: Апресян Р.Г. John Rawls's Conception of Personal Moral Development // Человек. 2021. Vol. 32, N 3. P. 125–134. DOI: 10.31857/S023620070015651-3

References

1. Baldwin T. Rawls and Moral Psychology. *Oxford Studies in Metaethics*. Vol. 3, ed. by R. Shafer-Landau. Oxford: Oxford Univ. Press, 2008. P. 247–270.
2. Brickman A.S. A Critique of the Laws of Moral Psychology in Rawls's Theory of Justice. *World Futures: The Journal of New Paradigm Research*. 1980. Vol. 16, N 3–4. P. 281–300.
3. Kohlberg L. *Essays on Moral Development. Vol. 1. The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. San Francisco: Harper&Row, 1981.

■■■■■■■■■■
**ДЖОН
РОЛЗ: ФИ-
ЛОСОФИЯ
КАК СО-
ЦИАЛЬНАЯ
ПРАКТИКА**
■■■■■■■■■■

4. Kohlberg L. *Essays on Moral Development. Vol. 2. The Philosophy of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*. San Francisco: Harper&Row, 1981.
5. Pritchard M.S. Rawls's Moral Psychology. *The Southwestern Journal of Philosophy*. 1977. Vol. 8, N 1. P. 59–72.
6. Rawls J. *A Theory of Justice: Revised Edition*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1999.
7. Rawls J. The Sense of Justice. *The Philosophical Review*. 1963. Vol. 72, N 3. P. 281–305.
8. Riker W.J. Kohlberg, Lawrence. *The Cambridge Rawls Lexicon*, ed. by J. Mandle, D.A. Reidy. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2015. P. 405–406.
9. Sullivan E.V. A Study of Kohlberg's Structural Theory of Moral Development: A Critique of Liberal Social Science Ideology. *Human Development*. 1977. Vol. 20, N 6. P. 352–376.

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

DOI: 10.31857/S023620070015652-4

© 2021 В.Г. КИРИЛЕНКО

ИДЕЙНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ КОНЦЕПЦИИ «УЛУЧШЕНИЯ» ЧЕЛОВЕКА



Кириленко Владимир Геннадьевич — аспирант кафедры философской антропологии философского факультета.

МГУ им. М.В. Ломоносова.

Российская Федерация, 119991 Москва, Ленинские горы, д. 1.

ORCID: 0000-0003-4951-9658

Электронная почта: vovulonclover@gmail.com

Аннотация. В статье рассматриваются идейно-исторические предпосылки трансгуманистической концепции Human enhancement, или «улучшения» человека. Во второй половине XX века под влиянием секулярной парадигмы физикализма в сочетании с активными технологическими новшествами и смелыми визионерскими идеями научных фантастов была создана новая концепция под названием «трансгуманизм». Идея трансгуманизма сводится к тезису о том, что «человеческий вид не является концом эволюции, но, скорее, ее началом». В этом заявлении содержится ключевая идея трансгуманизма: человек как объект преобразования в эволюционно более совершенное существо. По мере расширения концептуальной базы трансгуманизма из него выделилась и стала автономной концепция «улучшения» человека. Суть концепции сводится к тому, что человек может и должен быть усовершенствован с помощью технологий. Легитимизация данного дискурса прослеживается сквозь историческую перспективу идей Просвещения, научно-технического прогресса начала XX века и стремительного технологического роста конца XX — начала XXI века.

Исторический анализ генезиса трансгуманистической философии проходит сквозь несколько эпох. Начиная с Джованни Пико делла Мирандола, с идей прогресса Николя де Кондорсе до рассмотрения влияния биологов Чарльза Дарвина, Джона Холдейна и Джулиана Хаксли. После чего

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

анализируются ключевые составляющие трансгуманистической концепции во второй половине XX века. В завершение анализируются проекты и технологии «улучшения», уже реализованные или готовящиеся к реализации, а также дается оценка трансгуманистической концепции «улучшения» человека с учетом рассмотренного идейно-исторического контекста.

Ключевые слова: философская антропология, Human enhancement, «улучшение» человека, технологии, эпоха Просвещения, трансгуманизм, искусственный интеллект, технологическая сингулярность.

Ссылка для цитирования: Кириленко В.Г. Идейно-исторические основания концепции «улучшения» человека // Человек. 2021. Т. 32, № 3. С. 135–151. DOI: 10.31857/S023620070015652-4

В XXI веке антропологический дискурс снова весьма актуален. Значительным фактором возрастания интереса к проблеме человека стало стремительное развитие технологий. Достижения науки позволяют преобразовывать не только институты, средства труда, ресурсы, общественные процессы, но и природу человека. Возможности в сфере биологии, медицины, когнитивистики, робототехники, информационных технологий являются плацдармом для осуществления фундаментальных преобразований человеческой природы.

Такие события, как расшифровка генома человека, нейропротезирование, развитие AR и VR-технологий (технологий виртуальной и дополненной реальности), служат существенными паттернами тенденции радикальных антропологических преобразований.

В связи с этими фундаментальными изменениями в последние годы историками, философами и футурологами формулируются новые проекты человека: *homo sapientissimus*, *homo deus*, «человек перехода», киборг, постчеловек и др. Все они в той или иной степени обусловлены влиянием технологий. Влияние это разнородное, всеохватывающее. Оно затрагивает как «внешние» факторы человеческого существования, будь то коммуникация, досуг или труд, так и физиологические, психологические и экзистенциальные [13; 17; 29].

Во второй половине XX века под влиянием секулярной парадигмы физикализма в сочетании с активными технологическими новшествами и смелыми визионерскими идеями научных фантастов была создана новая концепция под названием «трансгуманизм». Сегодня трансгуманизм является идеологией и общественно-политическим движением. Идея трансгуманизма сводится к тезису о том, что «человеческий вид не является концом эволюции, но, скорее, ее началом». В этом заявлении содержится ключевая

идея трансгуманизма: человек как объект преобразования в эволюционно более совершенное существо. По мере развития технологий в XXI веке трансгуманизм стал центральной концепцией в проблематике совершенствования человека. Это связано и с изначальной идейной основой трансгуманизма, и с вполне конкретными проектами преобразований, такими как редактирование генома, нейропротезирование или усиление тела имплантами.

Как мы уже заметили, подобный подход может привести к ряду радикальных воздействий на человеческую природу. Однако приверженцы трансгуманизма не только осознают это, но и делают преобразования главной задачей движения, концептуализируя их в отдельное понятие — «Human enhancement», или «улучшение» человека.

В данной статье мы разберем идейно-исторические основания концепции «улучшения» человека и постараемся отметить, какие предпосылки, исторические события и личности способствовали легитимизации преобразования человека с помощью технологий, а также определим перспективы развития данной концепции. Мы будем употреблять уже устоявшийся в научном сообществе термин «улучшение» человека, однако слово «улучшение» будем брать в кавычки, так как говорить однозначно об улучшении в рамках данной концепции было бы преждевременно.

Исторические основания трансгуманистической концепции «улучшения» человека

В трансгуманизме, по сути своей материалистической идеологии, доминирует представление о совершенствовании человека как о преобразовании его материальной природы путем внешнего воздействия техники, технологий или других средств с целью преодоления присущих человеческому виду ограничений.

Сторонники «улучшения» человека приводят в пример мифы о Прометее, Дедале и Талосе, эпос о Гильгамеше, в которых отражена совокупность представлений о дерзании первооткрывателей, средствах преобразования природы человека, поиске бессмертия и инженерных возможностях усовершенствования человека, так близких трансгуманистическому дискурсу [21].

Все эти мотивы учитываются сегодня апологетами идеи «улучшения» человека как исторические свидетельства архаичности представлений о совершенствовании природы человека в трансгуманистическом ракурсе. Однако подобные примеры трудно назвать основанием трансгуманистической идеологии и представлений о преобразовании человека. Мифы и легенды учреждают

В.Г. Кириленко
Идейно-исторические основания концепции «улучшения» человека

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

символическое пространство человека, тогда как трансгуманизм опирается на твердые физикалистские основания и работает с физиологией человека.

Говоря же о реальных основаниях и предпосылках идеи преобразования человека с помощью технологий, важно отметить несколько особо важных вех, событий и личностей, которые эту идею и формировали. Начать следует с гуманизма Ренессанса, с поворота в сторону человека. Примечательным является знаменитый текст Пико делла Мирандола «Речь о достоинстве человека», в котором автор пишет о свободном самоизобретении человека, потому как у человека нет определенного образа. В этом тексте Бог обращается к человеку: «Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обзирать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь» [12].

Подобные воззрения разделяют и трансгуманисты, возлагая на человека задачи самопреобразования, при этом сетуя на человеческое эволюционное несовершенство. На наш взгляд, подобная интерпретация бытия человека Пико делла Мирандолой оставляет человека без телоса, без исторической задачи, без провиденциальности, в подвешенном и одиноком состоянии. Человеку с таким мироощущением приходится выдумывать собственный телос, как это делают трансгуманисты, либо пребывать в полной неопределенности. Пико делла Мирандола заложил фундамент идеи свободного самоизобретения, которую почерпнули трансгуманисты, однако ничего не сказал о средствах, в то время как в трансгуманистическом дискурсе средства играют очень важную роль.

Катализатором продвижения в сторону трансгуманизма можно считать научную революцию XVI–XVII веков, которая стала поворотом в сторону рациональности и эмпирического подхода, объективации человека. Научная революция способствовала становлению эпохи Просвещения, была точкой отсчета для современных наук и технологий.

Следующей важной вехой становления трансгуманизма является эпоха Просвещения. Идеи о прогрессе, о доминировании разума, об избавлении человечества от лишних предрассудков веры легли в основу идеологии трансгуманизма. Ник Бостром, один из главных теоретиков трансгуманизма, в статье «История трансгуманистических мыслей» пишет: «Трансгуманизм имеет корни в рациональном гуманизме. В XVI и XVII веках мы

улавливаем проблески идеи, что люди могут быть развиты и усовершенствованы с помощью науки» [21].

Из всей плеяды властителей дум той эпохи мы выделим философа Николя де Кондорсе, которого называют автором «завещания просвещения» и «философского гимна прогресса». В своей книге «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» Кондорсе завершает свои рассуждения главой «О будущем прогрессе человеческого разума». Автор заявляет о необходимости беспредельного, непрерывного прогресса как политических систем, общественных институтов, так и человека. Он пишет: «Будет ли теперь нелепо предположить, что совершенствование человеческого рода должно быть рассматриваемо как неограниченно прогрессирующая способность, что должно наступить время, когда смерть будет только следствием либо необыкновенных случайностей, либо все более и более медленного разрушения жизненных сил, и что, наконец, продолжительность среднего промежутка между рождением и этим разрушением не имеет никакого предела?» [8, с. 256]. Эти слова аналогичны имморталистским представлениям трансгуманистов. Благодаря достижениям науки (Кондорсе приводит в пример предохранительную медицину) и совершенствованию бытовых условий «средняя продолжительность жизни должна беспрестанно возрастать» [там же].

У Кондорсе также можно наблюдать зачатки дискурса о наследственности и преобразовании физической организации человека, на открытия в чьих областях он возлагает большие надежды. В конце XIX – начале XX века окрепнет евгеника, а генная инженерия станет одним из основных проектов «улучшения» человека. Проблема идей Н. Кондорсе состоит в том, что идея непрерывного прогресса перекрывает идеи, являющиеся методами или условиями достижения идеи непрерывного прогресса. Первая идея выступает как сильная цель, идеи как методы или условия являются второстепенными. В самом дискурсе Н. Кондорсе прослеживаются условность идей-условий и гегемония верховной идеи прогресса: «мы не знаем даже, определена ли общими законами природы грань, далее которой она (средняя продолжительность жизни) не могла бы распространяться» [8, с. 257]. Отсутствие грани, антропологического предела является явным паттерном сходства идей Кондорсе и трансгуманистов. Таким образом, оправдание и отделение идей Н. Кондорсе от трансгуманистических, представленное в важной работе О. Виноградовой, перекрывается доминирующей идеей беспредельного прогресса, что говорит о идейном родстве представлений трансгуманистов и Н. Кондорсе [3].

Следующим основополагающим историческим событием, в значительной степени способствовавшим развитию идей

В.Г. Кириленко
Идейно-исторические
основания концепции
«улучшения»
человека

Идеи Дарвина вдохновили целую плеяду научных деятелей, основывающихся на его теории. Исследованиями Дарвина вдохновлялся его двоюродный брат и создатель евгеники Френсис Гальтон, последователем Дарвина был знаменитый биолог Томас Генри Хаксли, дед писателя Олдоса Хаксли и биолога Джулиана Хаксли, который впервые употребил термин «трансгуманизм».

«Научный работник будет все больше напоминать одинокую фигуру Дедала, когда он осознает свою ужасную миссию и будет гордиться ею». Холдейн подразумевает сюжет создания Минотавра, о котором пишет в своем тексте ранее как о генетическом эксперименте Дедала. Миссия научных деятелей, таким образом, по мнению Холдейна, должна заключаться в «делании своего дела», в процессе которого они «не должны принимать мораль слишком серьезно», будучи вне рамок какого-либо осуждения, как и Дедал, избежавший кары богов [24].

Взгляды Холдейна оказали влияние на ученого Дж. Бернала, одного из создателей концепции научно-технического прогресса, писателя Олдоса Хаксли, писателя-футуролога Олафа Стэплдона

и др. Последний автор считается основоположником английской научной фантастики, наряду с Гербертом Уэллсом, и одним из предтеч трансгуманизма [21].

Еще одним важным историческим событием первой половины XX века было первое упоминание термина «трансгуманизм» в книге 1929 года «Религия без откровения». Автором этой книги является Джулиан Хаксли, биолог и общественный деятель, основатель ЮНЕСКО. «Человеческий вид, — пишет он, — может, если захочет, преодолеть себя — не только спорадически, один здесь в одну сторону, один там в другую, но в целом, как человечество. Нам необходимо имя для этой новой веры. Может быть этим именем будет трансгуманизм: человек, оставшийся человеком, но преодолевший себя, благодаря реализации и ради реализации новых возможностей человеческой природы» [16, с. 27].

Следует разобраться подробнее, что же хотел донести Д. Хаксли. Может показаться, что он имеет в виду естественные средства и способы совершенствования человека. Однако не следует забывать, что этот текст писал биолог, генетические технологии набирали в то время популярность и заключали в себе большой потенциал. Поэтому, когда автор пишет, что «человек остается человеком», по всей видимости, подразумевает целостность лишь его внешнего облика.

Наряду с развитием научных и футуристических идей, в XX веке укреплялось движение евгеники. Трансгуманисты желают всячески отмежеваться от этого трагического исторического феномена, однако связь двух подходов, несомненно, присутствует. Взять хотя бы проекты генетических «улучшений» человека. Генное редактирование — потенциальное орудие новых евгенических манипуляций.

Расцвет трансгуманистического движения и расширение технологий «улучшения» человека

Если до этого мы говорили о предтече трансгуманистических идей «улучшения» человека, их идейном основании, то во второй половине XX века для трансгуманистического мировоззрения был заложен и технологический фундамент.

Возникли новые науки — кибернетика, информатика. Роберт Эттингер пишет книгу «Перспективы бессмертия», открывая миру технологию крионирования, Марвин Мински активно развивает представления о технологии искусственного интеллекта, Манфред Клайнс и Натан Клин придумывают и осмысляют

В.Г. Кириленко
Идейно-исторические основания концепции «улучшения» человека

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

термин «киборг», а Эрик Дрекслер развивает идеи молекулярных нанотехнологий.

Начиная с 70-х годов дискурс о технологическом преобразовании человека и вопросах будущего планеты вышел на новый уровень. Вектор, заданный Холденом, Берналом, Стэплдоном в начале XX века, в полной мере начал раскрываться в последние его десятилетия.

Ферейдун Эсфендиари (переименовавший себя впоследствии в FM-2030), футуролог и публицист иранского происхождения, которого называют основателем трансгуманистического движения, впервые в достаточно категоричной форме заявил о необходимости преобразования человеческой природы. Он ввел термин «трансчеловек». Под трансчеловеком он понимает «переходное» существо, «первое проявление новых эволюционных существ», стремящихся к преобразованию в «постчеловека» [23].

В своих трудах «Optimism One», «Up-Wingers», «Telesphers», «Are You a Transguman?» Эсфендиари выразил твердую уверенность в необходимости использовать любые средства для преобразования человека в постчеловека, таким образом заложив в основу идеологии трансгуманизма технологическую «всеядность». Согласно его представлениям, допускаются генетические преобразования, манипуляции с цифровыми технологиями, технологиями аугментации, преобразующими фармацевтическими препаратами и т.д.

В конце 80-х — начале 90-х годов XX века идеи трансгуманизма стали крепнуть и находить свою аудиторию. Ядро трансгуманистов сформировалось в Калифорнии. Ведущую роль в укреплении позиций трансгуманизма сыграл философ Макс Мор. В 1990 году он написал манифест «Принципы экстропианства», в котором в виде доктрины изложил основные ценности и пути эволюционного преобразования человека. Его представления об «улучшении» человека в большинстве своем схожи с идеями Эсфендиари, за исключением некоторых нюансов идеологического характера. Однако в целом лейтмотив сохранился: необходимо преодолеть биологическую природу человека любыми доступными технологическими средствами [27].

С 90-х годов начинают возникать общественные трансгуманистические организации. Появляются Институт экстропии Макса Мора, Всемирная трансгуманистическая организация, позже переименованная в «Человечество +», Институт сингулярности, Российское трансгуманистическое движение и др. Все эти организации в существенной степени повлияли на развитие идей «улучшения» человека.

Необходимо отметить, что в 1993 году состоялся важный для дискурса о будущем человека симпозиум VISION-21. На нем Вернон Виндж впервые заявил о технологической сингулярности. Виндж говорит о наступлении сингулярности как о «точке, в которой наши старые модели придется отбросить, где воцарится новая реальность» [2, с. 7]. Он связывает это событие с технологией искусственного интеллекта: «в ближайшие тридцать лет появятся технические средства для создания сверхчеловеческого интеллекта. Вскоре после этого эра человека закончится» [2, с. 2]. В этом событии видится завершённый финал всех чаяний трансгуманистов, законченный контур «постчеловека» — не антропоморфного существа, но новой эры без человека. В 2000-х идеи трансгуманизма и преобразования человека перешли в академическую среду.

Ключевым мыслителем трансгуманистов стал профессор Оксфордского университета Ник Бостром. Он написал ряд важных работ, которые обогатили теоретическую базу трансгуманизма и концепции «улучшения» человека. Бостром внес свой вклад в движение трансгуманизма не только с теоретической стороны, но и с практической. Бостром в партнерстве с Дэвидом Пирсом, еще одним вдохновителем трансгуманизма, философом, профессором Оксфордского университета, основали Всемирную трансгуманистическую организацию (ВТА). В 2002 году ВТА подготовила Трансгуманистическую декларацию, в составлении которой приняла участие целая плеяда весомых сторонников трансгуманизма [21].

Важной вехой в истории развития концепции «улучшения» человека является расшифровка генома человека в 2003 году. Это событие послужило катализатором развития технологий генного редактирования человека. «Создание проекта “Геном человека” поставило биологию в ряд тех наук, которые способны реализовать глобальные программы не только теоретического, но и практического плана», — заявляет специалист в области осмысления проблем генной инженерии профессор Е.Н. Гнатик [4]. Напомним, что для трансгуманизма и концепции «улучшения» человека редактирование генома является одной из главных технологий, наряду с киборгизацией и «загрузкой» сознания.

Начиная с 90-х годов концепция «улучшения» человека дополнялась фармацевтическими технологиями. В частности, в проекте «Гедонистический императив» трансгуманист Дэвид Пирс называет фармацевтические препараты одной из основных технологий избавления от любого негативного опыта [28].

Воплощение его теории можно было наблюдать на практике, когда рост опиоидной наркомании в результате употребления лекарств превратился в повсеместную проблему американского

В.Г. Кириленко
Идейно-исторические основания концепции «улучшения» человека

примечательна тем, что на ее базе в 2019 году провели первое редактирование человеческого генома [30].

Постепенно внимание научного сообщества смещается в сторону информационных и цифровых технологий, а проблема искусственного интеллекта становится ключевой. В 2015 году коллектив из более чем 1000 ученых и деятелей в IT-индустрии написал открытое письмо разработчикам искусственного интеллекта, акцентируя внимание на важности контроля данной технологии, особенно в военной сфере. Они высказали опасения в связи с тем, что технологии искусственного интеллекта обладают большим потенциалом мощности и в неосторожных руках могут нанести непоправимый ущерб миру и человечеству [10].

В 2016 году Клаус Шваб, основатель и президент Всемирного экономического форума в Давосе, заявил о грядущей четвертой промышленной революции: «Мы стоим у истоков революции, которая фундаментально изменит нашу жизнь, наш труд и наше общество. По масштабу, объему и сложности это явление, которое я считаю четвертой промышленной революцией, не имеет аналогов во всем предыдущем опыте человечества» [19, с. 13]. Речь идет об изменениях во всех сферах жизни благодаря технологическому развитию. При этом рассматриваются не только изменения человека, но и глубокие экономические, политические и социальные трансформации.

Уклон в сторону информационных технологий сказался и на подходах к преобразованию человека. Появилось множество сторонников киборгизации, которые экспериментируют над своим телом, вживляют чипы и имплантаты, чтобы увеличить свои возможности.

Так, например, в Швеции массово чипировали более 5000 людей. Чип вживлялся под кожу, чтобы заменить электронные карточки, кошелек, пропуска, другие электронные средства, которые можно записать в чип [6].

Стали популярны такие движения, как биохакинг и «измерение себя». Первый подход включает в себе различные манипуляции с организмом с помощью технологий для улучшения самочувствия и роста продуктивности, второй полностью полагается на гаджеты и приложения, которые позволяют сделать необходимые замеры и выстраивать дальнейшую жизнь исходя из этих показателей. Появилось значительное количество компаний и проектов, занимающихся разработкой искусственных конечностей, робототехники, линз с дополненной реальностью, разработкой чипов и других средств модификации человека.

В.Г. Кириленко
Идейно-исторические основания концепции «улучшения» человека

В ноябре 2018 года на международном Гонконгском саммите по редактированию генома китайский ученый Хэ Цзянькуй, работающий в Южном университете науки и технологий Китая, во всеуслышание объявил о первом в истории успешном эксперименте по редактированию генома. В ходе эксперимента были преобразованы ДНК эмбрионов двух близнецов, изъят ген CCR5, благодаря чему они получили пожизненный иммунитет к ВИЧ-инфекции [5]. В июле 2019 года Илон Маск, один из самых влиятельных предпринимателей и лидеров мнения десятилетия, представил общественности разработку его компании «Neuralink» — имплантируемый в мозг компьютерный интерфейс. Продукт представляет из себя чип, который подсоединяется к мозгу с помощью сверхтонких канальных сенсоров. Во время презентации было сказано, что уже проводились испытания на животных, а в 2022 году планируются клинические испытания с участием человека [7].

Герд Леонард, один из главных футурологов Европы, достаточно прямо сравнивает новые технологии с атомной бомбой. Очередной джин может быть выпущен из бутылки по неосторожности, из-за невнимательности либо благодаря влиятельному лобби. Не допустив, скажем, манипуляции с редактированием генов, комиссия по этике может разрешить внедрение нейроинтерфейса. Не принятая технология в одной стране может быть одобрена в другой. И как только спусковой крючок будет нажат, человечество начнет засасывать в социально-технологическую воронку [9].

146

Тенденции деантропологизации в связи научно-техническим прогрессом хорошо улавливали и философы. Уже в первой половине XX века о «забвении бытия» говорил М. Хайдеггер, о «замене человека с иным, не человеческим существованием» писал Н. Бердяев. В XXI веке уже особенно ярко видел данные тенденции Ж. Бодрийяр, говоря об «исчезновении человека». Обозначил «тренд ухода» и С. Хоружий.

Скрываясь за светлыми головами видных деятелей науки и философии, трансгуманистическое «улучшение» человека пытается выдать себя за концепцию, родственную гуманистической, когда на деле хорошо видны авторитарность и однобокость данной концепции.

Трансгуманизм, скорее, стоит назвать антигуманистической концепцией. Ведь только в антигуманистической концепции человек есть средство, или, если выражаться немного острее, удобрение для более эволюционно совершенной формации. Для постчеловека.

Литература

1. Бодрийяр Ж. Почему все еще не исчезло? / пер. с фр. А. Болгова [Электронный ресурс]. URL: <http://syg.ma/@alesya-bolгова/zhan-bodriiia-r-pochiemu-vsie-ieshchie-nie-ischiezlo> (дата обращения: 03.04.2020).
2. Виндж В. Сингулярность / пер. с англ. М. Левина, В. Гришечкина. М.: АСТ, 2019.
3. Виноградова О.А. Николя де Кондорсе: теоретик прогресса или идеолог трансгуманизма? // Человек. 2019. Т. 30, № 5. С. 76–89.
4. Гнатик Е.Н. Расшифровка генома человека: успехи, проблемы, перспективы // Вестник РУДН, серия Философия. 2016. № 1. С. 118–127.
5. Григорян А. Секретный эксперимент в Китае: Генно-модифицированные близнецы не будут болеть СПИДом // ИД «Комсомольская правда». 5.12.2018 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kp.ru/daily/26917.3/3962362/> (дата обращения: 03.04.2020).
6. Ерусалимский Д. Жителям Швеции начали массово вживлять чипы под кожу // Московский комсомолец. 26.06.2018 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.mk.ru/science/2018/06/26/zhitelyam-shvecii-nachali-massovo-vzhivlyat-chipy-pod-kozhu.html> (дата обращения: 01.04.2020).
7. Илон Маск: Презентация Neuralink, 17.07.2019 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=YKzCD2IEYUQ&t=1694s> (дата обращения: 05.04.2020).
8. Кондорсэ Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / пер. с фр. И.А. Шапиро. М.: Государственное социально-экономическое изд-во, 1936.
9. Леонард Г. Технологии против человека / пер. с англ. А.О. Юркова, М.Ю. Килина, Т.Ю. Глазкова. М.: АСТ, 2018.
10. Маск, Хокинг и Хомский подписали открытое письмо против оружия с ИИ // NanoNewsNet.ru. 28.07.2015 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nanonewsnet.ru/news/2015/mask-khoking-khomskii-podpisali-otkrytoe-pismo-protiv-oruzhiya-s-ii> (дата обращения: 22.03.2020).
11. Мински М. Сообщество разума / пер. с англ. В. Желнинова. М.: АСТ, 2018.

В.Г. Кириленко
Идейно-исторические основания концепции «улучшения» человека

- ## Ideological and historical Sources of the Concept of Human Enhancement

Postgraduate student at the Department of Philosophical Anthropology,
The Faculty of Philosophy.

Moscow State University, GSP-1, Leninskie Gory, Moscow 119991,
Russian Federation.

ORCID: 0000-0003-4951-9658

E-mail: vovulonclover@gmail.com

Abstract. The article examines the ideological and historical background of the transhumanistic concept of “human enhancement”. In the second half of the XX century, under the influence of the secular paradigm of physicalism, combined with active technological innovations and bold visionary ideas of science fiction writers, a new concept was created called “Transhumanism”. The idea of transhumanism boils down to the thesis that “the human species is not the end of evolution, but rather its beginning”. This statement contains the key idea of transhumanism: man as an object of transformation into an evolutionarily more perfect being. As the conceptual base of transhumanism expanded, the concept of human enhancement emerged from it and became an autonomous one. The essence of the concept boils down to the fact that a person can and should be improved with the help of technology. The legitimization of this discourse can be traced through the historical perspective of the ideas of the Enlightenment, scientific and technological progress of the early XX century and the rapid technological growth of the late XX — early XXI century.

Historical analysis of the genesis of transhumanist philosophy goes through several eras. Starting with Giovanni Pico della Mirandola, the analysis deals in detail with the ideas of progress of Nicolas de Condorcet. Further, the influence of biologists Charles Darwin, John Haldane and Julian Huxley is examined, after which the key components of the transhumanist concept in the second half of the XX century are analyzed. In conclusion, the projects and enhancement technologies that have already been implemented or are being prepared for implementation are analyzed, as well as an assessment of the transhumanistic concept of human enhancement is given, taking into account the considered ideological and historical context.

Keywords: philosophical anthropology, Human enhancement, technology, the age of Enlightenment, transhumanism, artificial intelligence, technological singularity.

For citation: Kirilenko V.G. Ideological and historical Sources of the Concept of Human Enhancement // Chelovek. 2021. Vol. 32, N 3. P. 135–151. DOI: 10.31857/S023620070015652-4

References

1. Baudrillard J. *Pochemu vse eshche ne ischezlo?* [Why hasn't everything already disappeared?], trans. from French by A. Bolgov [Electronic resource]. URL: <http://syg.ma/@alesya-bolgova/zhan-bodriiir-pochiemu-vsie-ieshchie-nie-ischiezlo> (date of access: 03.04.2020).
2. Vinge V. *Singulyarnost'* [The Coming Technological Singularity. What If the Singularity Does Not Happen? The Cookie Monster], trans. from English by M. Levin, V. Grishchkin. Moscow: AST Publ., 2019.

В.Г. Кириленко
Идейно-истори-
ческие основа-
ния концепции
«улучшения»
человека

17. Harari Y. *Homo Deus. Kratkaya istoriya budushchego* [Homo Deus. The History of the Tomorrow], trans. from English by A. Andreev. Moscow: Sinbad Publ., 2018.
18. Horuzhiy S.S. *Sotsium i sinergiya: kolonizatsiya interfeisa* [Socium and synergy: the colonization of the interface]. Kazan: Publ. of the Kazan Innovative Univ. named after V.G. Timiryasov, 2016.
19. Schwab K. *Chetvertaya promyshlennaya revolyutsiya* [The Fourth industrial revolution]. Moscow: Eksmo Publ., 2019.
20. Allhoff F., Lin P., Moor J., Weckert J. *Ethics of Human Enhancement: 25 Questions & Answers*, US National Science Foundation. 2009. P. 1–50 [Electronic resource]. URL: http://ethics.calpoly.edu/NSF_report.pdf (date of access: 22.03.2020).
21. Bostrom N. A history of transhumanist thought. *Academic Writing Across the Disciplines*, eds. M. Rectenwald, L. Carl. New York: Pearson Longman, 2011.
22. Bostrom N. *Dignity and Enhancement*. UK: Oxford Future of Humanity Institute, 2007 [Electronic resource]. URL: <https://nickbostrom.com/ethics/dignity-enhancement.pdf> (date of access: 22.03.2020).
23. FM-2030. *Are You a Transhuman? Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*. New York: Warner Books, 1989.
24. Haldane J.B.S. *Daedalus or Science and the Future*, transcribed by Cosma Rohilla Shalizi, 10 April 1993 [Electronic resource]. URL: <http://bactra.org/Daedalus.html> (date of access: 29.03.2020).
25. Kissinger H. How the Enlightenment Ends. *The Atlantic*. June 2018 [Electronic resource]. URL: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/06/henry-kissinger-ai-could-mean-the-end-of-human-history/559124/> (date of access: 02.04.2020).
26. Kourany J.A. Human Enhancement: Making the Debate More Productive. *Erkenntnis*. 2014. N 79 (S5). P. 981–998.
27. More M. *The Principles of Extropy. Version 3.11*. California: The Extropy Institute, 2003. P. 1–13.
28. Pearce D. *The Hedonistic Imperative* [Electronic resource]. URL: <https://www.hedweb.com/> (date of access: 02.04.2020).
29. Savulescu J., Bostrom N. *Human Enhancement*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2009.
30. Travis J. Making the cut. *Science*. 2015. Vol. 350, Iss. 6267. P. 1456–1457.

В.Г. Кириленко
Идейно-истори-
ческие основа-
ния концепции
«улучшения»
человека

© 2021 В.Т. ФАРИТОВ

СЕМИОТИКА ПЬЯНСТВА В КОНТЕКСТЕ ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКИХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ



Фаритов Вячеслав Тависович — доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии. Самарский государственный медицинский университет. Российская Федерация, 443099, Самара, улица Гагарина, 16.
ORCID: 0000-0003-2270-4941
Электронная почта: vfar@mail.ru

Аннотация. Задачей настоящего исследования является разработка философских аспектов семиотического анализа феноменов пьянства и опьянения. Употребление алкогольных напитков является значимым аспектом культурной жизни человека на протяжении практически всей его истории. Алкоголь занимает настолько значительное место в существовании человека, что опьянение смело может быть отнесено к числу экзистенциалов или модусов человеческого бытия. Соответственно, потребление спиртных напитков и состояние опьянения неизбежно наделяются в культуре знаковыми функциями; формируется целое семиотическое пространство или алкогольный дискурс со своими границами, центром и периферией, набором значимых оппозиций, системой означивания. Данное семиотическое пространство не существует изолированно, но вписано в семиосферу как таковую, находится в корреляции с семиотическими пространствами тех или иных культур, эпох, религиозных и философских мировоззрений. Анализ этих структур, значений

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 19-011-00910 «Маргинальные феномены человеческого бытия (Антропология ad Marginem)».

и оппозиций составляет задачу семиотики пьянства. Исследование может иметь литературоведческую направленность и быть посвященным выявлению семиотических аспектов пьянства в пространстве художественного текста и истории художественной литературы. Культурно-исторический анализ ориентирован на исследование знаковых функций пьянства в контексте культурно-исторических эпох и жизни отдельных народов. Наконец, философское исследование, использующее семиотику в качестве методологической установки, должно быть сосредоточено преимущественно на экспликации метафизической и постметафизической проблематики в алкогольном дискурсе.

Ключевые слова: семиотика, пьянство, маргинальная антропология, постметафизическая философия, М.М. Бахтин, Ю.М. Лотман, Ф. Ницше.

Ссылка для цитирования: Фаритов В.Т. Семиотика пьянства в контексте постметафизических преобразований современной философии // Человек. 2021. Т. 32, № 3. С. 152–164. DOI: 10.31857/S023620070008948-9

В.Т. Фаритов

Семиотика пьянства в контексте постметафизических преобразований современной философии

Задачей настоящего исследования является разработка философских аспектов семиотического анализа феноменов пьянства и опьянения. Употребление алкогольных напитков является значимым аспектом культурной жизни человека на протяжении практически всей его истории. Алкоголь занимает настолько значительное место в существовании человека, что опьянение смело может быть отнесено к числу экзистенциалов или модусов человеческого бытия. Соответственно, потребление спиртных напитков и состояние опьянения неизбежно наделяются в культуре знаковыми функциями; формируется целое семиотическое пространство или алкогольный дискурс со своими границами, центром и периферией, набором значимых оппозиций, системой означивания. Данное семиотическое пространство не существует изолированно, но вписано в семиосферу как таковую, находится в корреляции с семиотическими пространствами тех или иных культур, эпох, религиозных и философских мировоззрений. Анализ этих структур, значений и оппозиций составляет задачу семиотики пьянства. Исследование может иметь литературоведческую направленность и быть посвященным выявлению семиотических аспектов пьянства в пространстве художественного текста и истории художественной литературы. Культурно-исторический анализ ориентирован на исследование знаковых функций пьянства в контексте культурно-исторических эпох и жизни отдельных народов. Наконец, философское исследование, использующее семиотику в качестве методологической установки, должно быть сосредоточено преимущественно на экспликации метафизической и постметафизической проблематики в алкогольном дискурсе.

Набросок семиотического анализа пьянства в контексте культуры представлен в наследии Ю.М. Лотмана. Исследователь выделяет две разнонаправленные тенденции в употреблении алкогольных напитков, которые могут быть соотнесены с различными типами культуры: «с точки зрения типов «праздничного» или «ритуального» поведения, в данном аспекте возможны две целевые установки (им будут соответствовать типы культуры, ориентированные на употребление предельно слабых алкогольных средств, – примером может быть античная норма вина, разбавленного водой, и представление о неразбавленном виноградном вине как недопустимом в сфере культуры напитке, – и предельно крепких; соответственно, в первом случае ориентация на длительное употребление, на *процесс* питья, во втором – на *результат* воздействия жидкости на сознание)» [7, с. 361]. По мысли Лотмана, первый тип, предпочитающий слабые напитки, «имеет целью усиление свойств личности, освобождение ее от того, что ей мешает быть самой собой. Следовательно, она подразумевает подчеркивание памяти о себе таком, каков я во «внепраздничной» ситуации. Только те свойства личности, которые из-за противодействия окружающего мира не могли получить развития, вдруг освобождаются. ... Жизнь снимает свою руку с человека, и он — в опьянении — реализует свои подавленные возможности, т. е. становится в большей мере собой, чем в трезвом состоянии» [7, с. 361]. Напротив, второй тип «под подразумевает перемену в самой личности. Следовательно, основной целью химической регуляции поведения становится забвение, необходимость убить память о своем предшествующем (обычном) состоянии и сущности своей личности. Отличительная черта Хлестакова — короткая память... — в момент опьянения превращается в решительную невозможность сохранить единство личности: она рассыпается на отдельные моменты, из которых каждый не хранит памяти о предшествующем. Хлестаков каждую минуту как бы рождается заново. Он чужд всякого консерватизма и традиционализма, поскольку лишен памяти. Более того, постоянное изменение составляет его естественное состояние. Это закон его поведения, и когда он объясняется в любви, и когда он

мгновенно переходит от состояния затравленного должника к самочувствию вельможи в случае. Обратное превращение также не составляет для него никакого труда. Понятие эволюции, логики внутреннего развития к Хлестакову неприменимы, хотя он и находится в постоянном движении. Приняв какой-либо модус поведения, Хлестаков мгновенно достигает в нем совершенства, какое человеку с внутренним развитием стоило бы усилий целой жизни (Хлестаков, бесспорно, одарен талантом подражательности). Но мгновенно приобретенное столь же мгновенно теряется, не оставив следа. Уснув Очень Важным Лицом, он просыпается снова ничтожным чиновником и «пустейшим малым»» [7, с. 362].

Приведенный фрагмент богат философскими импликациями. В двух ориентациях употребления алкоголя кроются не только личностные и культурные предпочтения, но принципиально различные способы бытия человека и культуры. На онтологическом уровне философского осмысления эти различия связаны с разными способами полагания бытия границы. Граница есть феномен онтологического порядка, обуславливающий наличное бытие как таковое, бытие в качестве определенного сущего. В метафизической парадигме границы бытия сущего мыслятся как установленные трансцендентной инстанцией (платоновскими эйдосами) и потому полагаются фиксированными и неподвижными. Переход к постметафизической парадигме, обозначившийся уже в гегелевской философии, раскрывает возможность мыслить границы в качестве подвижных и открытых. В этом контексте становится возможным философское осмысления алкоголя как *трансгрессивно-го феномена* по существу. Алкоголь осуществляет трансгрессию установленных границ. Семиотические исследования Лотмана позволяют выявить различные типы алкогольной трансгрессии. Легкие напитки осуществляют *внутреннюю трансгрессию*: границы личности как таковой остаются незатронутыми, снимаются лишь некоторые внутренние ограничения, детерминированные психологическими и социальными барьерами. Личность обогащается дополнительными определенностями: благодаря вину раскрываются те черты, которые находились в свернутом, латентном состоянии. В социальных условиях своего существования личность может быть зафиксирована на отдельных моментах собственного бытия, отождествляя их со всем объемом своего «Я». Вино снимает эти ограничения, и личность раскрывается в качестве единства многообразных определений. Такой тип трансгрессии характерен для античной культуры. Вино (как правило, разбавленное) здесь как бы служит средством для осуществления известного античного императива, ставшего девизом этики Сократа: «познай себя». Алкоголь в данной традиции неразрывно связан

В.Т. Фаритов
Семиотика пьянства в контексте постметафизических преобразований современной философии

Напитки тяжелого калибра дают трансгрессию внешнюю, заключающуюся в нарушении именно тех границ, которые определяют бытие человека в качестве личности, субъекта, индивида. Здесь уже не работает ни платоновская, ни гегелевская диалектика. Не происходит раскрытия внутренних, присущих самой личности, потенциалов и определенностей. Вместо этого раскрывается горизонт трансформаций, протеевских превращений. Это уже перспектива не познания самого себя, но путь становления иным самого себя. Античной культуре такой способ бытия служил скорее горизонтом отталкивания и преодоления. Этот тот самый хаос, который для подлинного древнего грека ассоциировался с мраком и ужасом, и который должен был быть превзойден всем строем греческой культуры, мыслящей бытие как заключенное в границы космического логоса и порядка. Семиотическое пространство нарушения значимых границ и запретов, смещения фиксированных центров и перехода в иное состояние было эксплицировано Лотманом на материале русской культуры, русской литературы. И здесь уместно будет вспомнить о той «способности ко всемирной отзывчивости», о которой говорил Ф.М. Достоевский как об основной черте гения Пушкина и русской души [8, с. 480].

Важно также обратиться вниманием на отмеченную Лотманом трансформацию мотива пира в творчестве Пушкина: «Смысловой центр «Каменного гостя», «Моцарта и Сальери» и «Пира во время чумы» образуется мотивом, который можно было бы определить как «гибельный пир». Во всех трех сюжетах пир связывается со смертью: пир с гостем-статуей, пир-убийство и пир в чумном городе. При этом во всех случаях пир имеет не только зловещий, но и извращенный характер: он кощунствен и нарушает какие-то коренные запреты, которые должны оставаться для человека нерушимыми» [7, с. 155]. Здесь речь идет уже не о платоновском пире, в котором вино просветляет участников и служит средством последовательного, диалектического восхождения к истине. В «Маленьких трагедиях» пир приобретает сугубо трансгрессивный характер: он связан с извращением, кощунством, с нарушением особо значимых запретов. Алкоголь ассоциируется со смертью, с перспективой полного забвения и самоисчезновения.

Таким образом, можно констатировать принципиально *амбивалентный* характер семиотической функции спиртных напитков в культуре. С одной стороны, алкоголь отсылает к семиотическому пространству пира, ко времени праздника; раскрывает пространство коммуникации, диалога, ориентирован на выявление истины

(«in vino veritas»). С другой стороны, алкоголь означает путь абсолютной трансгрессии, бытия-вне-себя, предельным горизонтом которого выступает небытие, полный провал сознания, смерть. На одном полюсе — веселость, смех, на другом — беспросветность, тоска и отчаяние. На одном полюсе алкоголь служит конститутивным элементом культуры, связан с феноменами памяти и творчества. На другом представлены мотивы забвения, выхода за пределы культурного пространства, утраты человеческого облика («напился как свинья»). На одном полюсе находятся пиршественные образы Платона и Рабле, на другом — пьяницы из романов Достоевского и стихов поэтов-декадентов. Интересно отметить, что в творчестве Пушкина представлены оба полюса: у него есть и восходящая к античности «вакхическая», просветляющая линия, и линия мрачная, связанная со смертью, преступлением и святотатством.

Оба полюса амбивалентного семиотического пространства алкоголя связаны с предельными потенциями человеческого бытия. С одной стороны вино раскрывает божественное, духовное начало в человеке: *spiritus*, дух, вдохновение. Сюда относится не только античная, но и христианская традиция, в которой в таинстве Евхаристии вино пресуществляется в кровь Христа. Здесь уже раскрывается перспектива обожения человека. С другой стороны, пьянство обнаруживает присутствие в человеке низшего, животного начала.

Амбивалентность культурных и философских значений пьянства бала проанализирована М.М. Бахтиным в его исследовании народно-смеховой культуры средневековья и Ренессанса. Оригинальность и новаторство концептуальных разработок Бахтина состоит в том, что он раскрыл глубокую смысловую наполненность тех явлений, которые, как правило, находились на периферии, а то и вовсе за границами философского дискурса. Речь идет феноменах смеха, еды и питья, мочеиспускания и испражнения, семяизвержения. Будучи ориентирован на сферы высокого и возвышенного, философский дискурс за крайне редкими исключениями просто игнорировал эти низменные проявления существования человека. Оказавшись вытесненными из области серьезной официальной культуры, все эти сферы получили свое право на существование в семиотическом пространстве в низкой, народной культуре. Именно здесь смех, еда и т.п. наделялись функцией знака, получали смысл и значимость в качестве культурных и бытийственных феноменов.

Бахтин показал, что пьянство выступает в качестве одного из неотъемлемых значимых элементов народно-смеховой культуры, карнавального времени и карнавального пространства: «Дело,

В.Т. Фаритов
Семиотика пьянства в контексте постметафизических преобразований современной философии

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

конечно, не в самом бытовом обжорстве и пьянстве, а в том, что они получали здесь символически расширенное утопическое значение «пира на весь мир», торжества материального изобилия, роста и обновления» [9, с. 109]. «Символическое расширение» пьянства имплицитно философские категории времени и становления, развития. Это линия Гераклита, утверждающая становление и перемену в противоположность фиксированному бытию элеатов. Сюда же относится категория избытка, которая в европейской философии получит разработку лишь в постнищенский период. Образы вина и пьянства, таким образом, получают мировоззренческую значимость: это уже не просто бытовые явления, но особая *точка зрения на мир*. Пьянство принадлежит к области карнавального мировоззрения: «В противоположность официальному празднику карнавал торжествовал как бы временное освобождение от господствующей правды и существующего строя, временную отмену всех иерархических отношений, привилегий, норм и запретов. Это был подлинный праздник времени, праздник становления, смен и обновлений. Он был враждебен всякому увековечению, завершению и концу. Он смотрел в незавершенное будущее» [9, с. 18-19]. Приведенная характеристика раскрывает сугубо трансгрессивный характер карнавального мировоззрения: отмена иерархических отношений, норм и запретов составляет содержание концепта трансгрессии [10]. Таким образом, исследование Бахтина подтверждает наш тезис, согласно которому пьянство в качестве элемента карнавального мировоззрения представляет собой трансгрессивный феномен.

Карнавальное мировоззрение утверждает материально-телесный низ, временную горизонталь – в противоположность вертикали трансценденции, ориентированной на духовный «верх». При этом следует учитывать, что, во-первых, здесь не имеет места отрицание вертикали как таковой. Отрицание направлено на отрыв трансцендентного измерения от имманентного, божественного от земного и человеческого. Божественное, оторванное от жизни, от времени и становления становится мертвой абстракцией. Это смерть Бога. Горизонталь утверждается не сама по себе, но полагается в пересечении с вертикалью. Только в таком пересечении обе перспективы получают смысл, как это было прекрасно показано в «Смысле жизни» Е.Н. Трубецкого [11]. Отсюда следует, что, во-вторых, утверждение материально-телесного низа, не означает вульгарной натурализации человеческого существования. Конечно, в гротескных образах телесные отправления выпячиваются, наделяются нарочито грубыми и преувеличенными характеристиками. Однако и здесь еда, питье (пьянство) имеют универсальную, «космическую» значимость и как таковые не сводимы

к банальным проявлениям физиологии: «Материально-телесное начало здесь воспринимается как универсальное и всенародное и именно как такое противопоставляется всякому отрыву от материально-телесных корней мира, всякому обособлению и замыканию в себя, всякой отвлеченной идеальности, всяким претензиям на отрешенную и независимую от земли и тела значимость. Тело и телесная жизнь, повторяем, носят здесь космический и одновременно всенародный характер; это вовсе не тело и не физиология в узком и точном современном смысле; они не индивидуализированы до конца и не отграничены от остального мира. Носителем материально-телесного начала является здесь не обособленная биологическая особь и не буржуазный эгоистический индивид, а народ, притом народ в своем развитии вечно растущий и обновляющийся. Поэтому все телесное здесь так грандиозно, преувеличенно, безмерно» [9, с. 31-32].

Философские аспекты карнавального мировоззрения получили свое воплощение в учении Ф. Ницше [12]. И Ницше утверждает становление, горизонталь, телесность не в их изолированном существовании, но в перспективе выправления и компенсации выродившейся в силу своей односторонности метафизической традиции. В этой связи особый интерес вызывает проблема отношения Ницше к алкоголю. Дело в том, что мыслитель, заслуживший репутацию дионисического философа, проповедовал полное воздержание от всяких «духовных» напитков: «я... должен со всей возможной серьезностью посоветовать всем *более духовным* натурам безусловное воздержание от алкоголя. Достаточно и воды...» [13, с. 207]. Жрец Диониса призывает пить воду! «*In vino veritas*: кажется, и здесь я опять не согласен со всем миром в понятии «истины» — для меня дух носится над водою» [13, с. 207-208]. И в заметках, относящихся к более раннему периоду (1880 году) Ницше придерживается той же максимы в отношении спиртных напитков: «Легкий сон, свободная неспешная поступь, никакого алкоголя, никаких властителей и прочих знаменитостей, никаких женщин и газет...» [14, с. 317].

Мы сталкиваемся здесь с очередным противоречием в философском дискурсе Ницше. Дионисийское начало мыслится философом именно как трансгрессивный феномен по существу: «уничтожение обычных пределов и границ существования» [15, с. 52]. И одновременно Ницше — противник опьянения, поборник трезвости: «Беспокойство ума, которое мне доставляет вино — хотя бы в количестве одной столовой ложки, — невыносимо для меня» [14, с. 558]. Отношение Ницше к Дионису не столь просто и однозначно, как хотелось бы тем, кто спешит зачислить мыслителя в лагерь неистовствующих «дионисистов». Можно было вместе с Вяч.

В.Т. Фаритов
Семиотика пьянства в контексте постметафизических преобразований современной философии

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

Ивановым признать, что Ницше отрекся от Диониса: «Ницше увидел Диониса – и отшатнулся от Диониса, как Фауст отвращается от воссиявшего светила, чтобы любоваться на его отражение в радугах водопада. Творческая вина Ницше в том, что он не уверовал в бога, которого сам открыл миру» [16, с. 803]. Однако в действительности Ницше никогда и не был последователем бога Диониса, вопреки расхожим представлениям на этот счет. Путь, который был намечен Ницше еще в «Рождении трагедии», заключается отнюдь не в растворении в дионисийском потоке, но в творческом оформлении стихийных сил.

Указание на разрешение противоречия между ницшевским «дионисизмом» и категорическим отказом от вина можно найти в некоторых неопубликованных поэтических текстах философа. Так, в заметках 1884 года обращает на себя внимание следующее стихотворение:

К Хафизу

Вопрос пьющего воду

Просторней и выше, чем всякий дом,
воздвиг ты себе трактир,

Вина, что ты наготовил в нем,
хватило б на целый мир.

Птица, что фениксом была,
давно у тебя гостит,

А мышшь, что гору родила, —
это ты сам почти!

Ты все и ничто, трактир и вино,
феникс, гора и мышшь,

В себя ты падать привык давно,
но вечно все в высь летишь.

Ты горних высей голубизна
и бездн глубочайших дно.

Ты хмель для всех, кто пьян без вина,
зачем же тебе — вино? [17, с. 292].

Содержание данного стихотворения составляют *гротескные образы*, которые, согласно М.М. Бахтину, являются характерным компонентом народно-смеховой культуры [9]. Трактир — выше всякого дома, а заготовленного вина — «хватило б на целый мир» (в оригинале «nicht aus» — не хватило бы на целый мир). Далее идет трансгрессивное стирание границ между субъектом (адресат поэтического обращения, «ты») и объектами: трактир и вино, феникс, гора и мышшь. Стираются границы между внутренним и внешним, субъективным и объективным, фантастическим и

реальным, большим и маленьким, исчезает грань между человеком и миром. Это трансгрессивное движение поэтической образности достигает максимума в сочетании «Ты все и ничто». «Все» и «ничто» парадоксальным и гротескным образом сочетаются в «ты». Стираются границы и между пространственными оппозициями: голубизна горних высей и — дно глубочайших бездн. Утрачивается граница между падением и полетом. Все обозначенные в тексте трансгрессивные эффекты характерны для состояния опьянения. Однако текст завершается риторическим вопросом: «зачем же тебе вино?». Для философа или поэта уже нет необходимости прибегать к помощи вина для достижения состояния высочайшего экстаза. Он живет в этом сверхчеловеческом состоянии, оно становится его натурой, и вино, алкоголь отбрасываются в качестве ненужного и бесполезного суррогата. Вино не нужно тому, кто «счастлив трезвый, без вина». Но для такого состояния требуется превзойти меру человеческого (слишком человеческого). Переживать трезвость и опьянение как два различных и взаимоисключающих состояния — таков человеческий удел.

Таким образом, завершая исследование, можно отметить, что феномен пьянства может выступать в качестве объекта не только психологических, социологических, но и семиотических исследований. Семиотический подход позволяет раскрыть знаковый характер феномена пьянства, эксплицировать его смысловую структуру и выявить его место в человеческой экзистенции.

Литература

1. Автономова Н.С. Открытая структура: Якобсон-Бахтин-Лотман-Гаспаров. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009.
2. Шелковников А.Ю. Философия семиотики. М.: АПКиППРО, 2006.
3. Конев В.А. Смысл культуры. Самара: Самарский университет, 2016.
4. Дёмин И.В. Семиотика истории и герменевтика исторического опыта. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2017.
5. Нестеров А.Ю. Семиотическая схема познания и коммуникации. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2008.
6. Фаритов В.Т. Феномены границы и трансгрессии в исследованиях Ю.М. Лотмана: онтологические основания семиотической философии // Вестник Томского государственного университета. 2018. № 434. С. 77-82. DOI: 10.17223/15617793/434/9
7. Лотман Ю.М. В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. СПб.: Азбука, 2015.
8. Достоевский Ф.М. Дневник. Статьи. Записные книжки: в 3 т. Т. 3. 1877–1881 гг. М.: Захаров, 2005.
9. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Эксмо, 2015.
10. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.

В.Т. Фаритов
Семиотика пьянства в контексте постметафизических преобразований современной философии

- # Semiotics of Drinking in the Context of Post-metaphysical Transformations of modern Philosophy

E-mail: vfar@mail.ru

162

as a methodological attitude should focus primarily on the explication of metaphysical and post-metaphysical issues in alcoholic discourse.

Keywords: semiotics, drunkenness, marginal anthropology, post-metaphysical philosophy, M.M. Bakhtin, Y.M. Lotman, F. Nietzsche.

For citation: Faritov V.T. Semiotics of drunkenness in the context of post-metaphysical transformations of modern philosophy // *Chelovek*. 2021. Vol. 32, N 3. P. 152–164. DOI: 10.31857/S023620070008948-9

References

1. Avtonomova N.S. *Otkrytaya struktura: Yakobson-Bakhtin-Lotman-Gasparov* [Open structure: Yakobson-Bakhtin-Lotman-Gasparov]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2009.
2. Shelkovnikov A.Y. *Filosofiya semiotiki* [Philosophy of semiotics]. Moscow: APKiPPRO Publ., 2006.
3. Konev V.A. *Smysl kul'tury* [The meaning of culture]. Samara: Samara University Publ., 2016.
4. Dyomin I.V. *Semiotika istorii i germenevtika istoricheskogo opyta* [Semiotics of history and hermeneutics of historical experience]. Samara: Samarskaya gumanitarnaya akademiya, 2017.
5. Nesterov A.Y. *Semioticheskaya skhema poznaniya i kommunikacii* [Semiotic scheme of cognition and communication]. Samara: Samarskaya gumanitarnaya akademiya, 2008.
6. Faritov V.T. *Fenomeny granicy i transgressii v issledovaniyah Yu.M. Lotmana: ontologicheskie osnovaniya semioticheskoy filosofii* [Border and transgression phenomena in the studies of Y.M. Lotman: ontological foundations of semiotic philosophy]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2018. N 434. S. 77–82. DOI: 10.17223/15617793/434/9
7. Lotman Y.M. *V shkole poeticheskogo slova: Pushkin, Lermontov, Gogol'* [At the school of the poetic word: Pushkin, Lermontov, Gogol]. Saint Petersburg: Azbuka Publ., 2015.
8. Dostoevsky F.M. *Dnevnik. Stat'i. Zapisnye knizhki: v 3 t. T. 3. 1877–1881 gg.* [Diary. Articles. Notebooks: In 3 volumes. T. 3. 1877–1881]. Moscow: Zaharov Publ., 2005.
9. Bakhtin M. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura srednevekov'ya i Renessansa* [Creativity Francois Rabelais and the folk culture of the Middle Ages and the Renaissance]. Moscow: Eksmo Publ., 2015.
10. Bataille G. *Proklyataya chast'*. *Sakral'naya sociologiya* [The damned part. Sacred Sociology]. Moscow: Ladomir Publ., 2006.
11. Trubetskoy E.N. *Smysl zhizni* [Meaning of life]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010.
12. Faritov V.T. *Elementy narodno-smekhovoj kul'tury v "Tak govoril Zaratustra" F. Nicshe (Nicshe i Bakhtin)* ["Elements of folk-laughter culture in "Thus Spoke Zarathustra" by F. Nietzsche (Nietzsche and Bakhtin)"]. *Litera*. 2016. N 3. S. 60–74. DOI: 10.7256/2409-8698.2016.3.19305.
13. Nietzsche F. *Polnoe sobranie sochinenij: V 13 t. T. 6: Sumerki idolov. Antihrist. Ecce homo. Dionisovy diframby. Nietzsche contra Wagner* [Complete Works: In 13 volumes. Vol. 6: Twilight of Idols. Antichrist. Ecce homo. Dionysian praises. Nietzsche contra Wagner]. Moscow: Cultural Revolution Publ., 2009.

В.Т. Фаритов
Семиотика пьян-
ства в контексте
постметафизи-
ческих пре-
образований
современной
философии

ВРЕМЕНА. НРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

DOI: 10.31857/S023620070015653-5

© 2021 С.А. НИКОЛЬСКИЙ

СОВЕТСКИЙ ЧЕЛОВЕК КАК ПОЗНАВАЕМАЯ РЕАЛЬНОСТЬ. ЧАСТЬ ВТОРАЯ



Сергей Анатольевич Никольский — доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора философии культуры.

Институт философии РАН.

Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, 12, стр.1.

Профессор кафедры философии, культурологии и социологии.

Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого.

Российская Федерация, 173003 Великий Новгород, ул. Большая Санкт-Петербургская, д. 41.

ORCID: 0000-0003-2202-2043

Электронный адрес: s-nickolsky@yandex.ru

Аннотация. Исследование работ Г.Л. Смирнова, А.А. Зиновьева и В.И. Толстых, предпринятое в первой части статьи, показало, что ни у одного автора нет философско-социологического анализа феномена советского человека. Тому, что таковой возможен, посвящена вторая часть статьи, в которой анализируется опыт изучения советского человека в трудах Н.Н. Козловой, Т.И. Заславской и Ю.А. Левады и его сотрудников. Методология Козловой ориентирована на работу с характерными типажам советского общества, а также раскрытие механизма превращения изначально различающихся по своей природе людей в стандартизированный тип советского человека. Так, обучая детей, молодежь и

Продолжение. «Советский человек как познаваемая реальность. Часть первая» см.: Человек. 2021. Т. 32, № 2.

Статья подготовлена в рамках работы над проектом Российского научного фонда «Философско-антропологический анализ советского бытия. Предпосылки, динамика, влияние на современность»; № проекта 20-68-46013.

Ссылка для цитирования: Никольский С.А. Советский человек как познаваемая реальность. Часть вторая // Человек. 2021. Т. 32, № 3. С. 165–186. DOI: 10.31857/S023620070015653-5

В чем оригинальность исследования Козловой? Сама она об этом в другой своей книге — «Горизонты повседневности

советской эпох. Голоса из хора» пишет так: «[Работая с архивами] я впервые ощутила (а не только прочитала в книгах), что метод — не только *путь*, но и *взгляд*, и *чувство*. Проблема онтологического соучастия, ключевая для теоретического рассмотрения специфики социальной реальности, постоянно присутствует в процессе исследования индивидуальных практик» (курсив мой. — С.Н.) [4, с. 12–13]. Итак, «взгляд», «чувство», «соучастие» — те элементы методологии, которые акцентирует автор, избирая для себя позицию сопереживания, косвенного соприсутствия в реальной, зафиксированной в артефактах жизни. Это, собственно, именно то, о чем еще в начале XX века говорил С.Л. Франк, обращаясь к экзистенциальной теме «национального духа», раскрытие которой возможно посредством «понимания и сочувственного постижения» [14, с. 163]. Что же обнаруживает исследователь в героях своей книги?

Персонажи Василий Иванович и Иван Иванович принадлежат к тому созданному советской властью человеческому типу, основные особенности которого — видеть, сознавать и сообщать другим исключительно то, что велит партия, колеблясь вместе с ее «линией». «Обратим внимание, — читаем у Козловой, — что он [Василий Иванович] пишет о себе в страдательном залоге. Не он сам что-то делает, а с ним что-то делают. Не сам он выбирает, приспособливается, добивается ясно осознаваемой цели...» [4, с. 81]. При этом следование за властью, покорность ей иногда заставляют героя не раз оказываться на грани жизни и смерти. К примеру, когда в мороз Василия Ивановича посылают сопровождать обоз в летней одежде (в противном случае грозят посадить под арест с последующим возможным расстрелом), он выполняет приказ. Ощутив в этом человеке верного слугу, власть на два месяца отправляет его учиться в партшколу, после чего в 17 лет Василий сам начинает «преподавать», читая «Историю революционного движения на Западе» и «Краткую историю РКП(б)» [там же, с. 121].

Всю жизнь герой работает по материально-технической и снабженческой части, испытывая на себе как присущие эпохе внутриобщественные треволения (по навету его исключали из партии, а потом вновь восстанавливали), так и большие, инициированные извне события (он участник Великой Отечественной войны). При этом зафиксированные в дневнике Василия Ивановича прозрения и оценки столь незначительны, что выдают в нем человека мелкого и недалекого. Так, завершая войну в Чехословакии, он подробно сообщает о значимом своем впечатлении — обилии личных вещей в гардеробе у одной из местных жительниц, с которой познакомился.

С.А. Никольский
Советский человек как познаваемая реальность. Часть вторая

Искренние слова, чуть ли не клятва. Это, однако, не мешает Ивану Ивановичу после 1956 года постоянно повторять в речах «как сказал товарищ Хрущев» и клеймить Сталина за «культ личности». Конечно, для партийных пропагандистов такие оценки были обязательны, но ничто, кроме личных соображений, не вынуждало героя мемуаров в этих рядах пребывать.

Представленные автором два персонажа — деревянные куклы, плывущие по течению ровно так, чтобы «быть всегда в главном потоке», не понести какого-либо собственного ущерба, ни во что не верящие, озабоченные лишь удовлетворением личных минимально необходимых потребностей и столь же мелких интересов, согласованных с общественным укладом.

Третий герой книги принадлежит к типу более самостоятельных мыслящих советских людей. Владимир Ильич, тоже выходец из крестьян, исправно всю жизнь служил на разных мелких «ответственных» должностях. По выходе на пенсию он устраивается на работу вахтером, чтобы продолжать «работать с людьми». При этом Владимир Ильич все также тщательно соблюдает кодекс официальных правил: к каждому празднику выпускает стенгазету и «Информационный бюллетень», сочиняет сощобязательства и правила внутреннего распорядка, готовит профконференции и отчеты месткома, оформляет протоколы собраний, поздравляет сослуживцев с днем рождения открытками. В результате бригада, в которую входят, по его свидетельству, бездельные старики, пьяницы и воры, получает призы и премии, а сам Ильич награждается путевкой в Дом отдыха «Тихий уголок» [там же, с. 173].

Отличие от первых двух персонажей, герой не чужд рефлексии, осмысления своего жизненного пути. В мемуарах он подводит итог жизни как удачу, отмечая следующее: «Мы живем в стране, где созданы необходимые условия для материального благополучия трудящихся; мы с женой трудились добросовестно и за труд получали должное вознаграждение; нам повезло в жизни, нас направили работать на Крайний Север, где повышенные условия оплаты труда; мы не страдали расточительством» [там же, с. 174]. Мало того, Владимир Ильич подсчитывает денежные расходы за более чем тридцатилетний срок — с 1945 по 1978 год: питание — 78 тыс. р., вещи — 23 тыс., налоги — 18 тыс., партийные и профсоюзные взносы — 7 тыс., дорога — 6 тыс., квартира — 11 тыс., прочее — 6 тыс. р. Думаю, своими ценностями и жизненными ориентирами этот персонаж демонстрирует, какие личные базовые качества были присущи советскому человеку.

В своей книге Н.Н. Козлова не ограничивается изложением и анализом эмпирического материала. В теоретических рассуждениях она обращается к значимым социальным проблемам, в частности к теме власти и подданных. Вместе с тем, ставя вопрос о роли «низовых» личностей в общественном развитии и их роли в поддержании социального порядка, автор соглашается с распространенным среди крестьяноведов мнением: крестьяне опытны в техниках симуляции и изображения неведения, умелом подворовывании и дезертирстве, устраивании саботажа и изобретении многообразных способов «проскальзывания и ускользания».

Если же взглянуть на социальный тип «владимиров ильичей» в исторической перспективе, то становится ясно, что мигрировавшие и осевшие в городах вчерашние крестьяне практически на все — разжигавшуюся в стране после Октября гражданскую войну (в чем большевикам принадлежала едва ли не ведущая

С.А. Никольский
Советский человек как познаваемая реальность. Часть вторая

Большое внимание в своем исследовании Козлова уделяет теме формирования «нового человека», в том числе рассматривая ее сквозь призму воспоминаний еще одного героя — Степана Филипповича (к этому герою я еще вернусь). Как верно отмечает автор, уже простое обучение грамоте было введением в политику. Речь, которой люди овладевали в школе, была языком власти. Дети и молодежь дышали им, как дышат воздухом. Через обучение слову власть внедряла в сознание людей «единственно правильное» видение мира, в котором крестьянство, в частности, маркировалось знаком мелкого буржуа, временного и ненадежного попутчика пролетариата. Весь мир — прошлый, нынешний и будущий — оказывался номинированным, формировалась идентичность, определялись и открывались (или закрывались) маршруты социальной мобильности.

В связи с темой прецедентных тестов и опознания «свой — чужой» вспоминается рассказ А.И. Солженицына «Случай на станции Кочетовка». События разворачиваются осенью 1941 года, когда немцы врываются в столицу. Главный герой, молодой лейтенант, служит помощником начальника подмосковной железнодорожной станции. В его обязанности входит составление графика

прохождения воинских эшелонов, от чего в какой-то степени зависит судьба фронта. Он комсомолец, честен, порядочен, организован. Случается так, что к лейтенанту обращается отставший от своего эшелона человек — нелепо одетый, без документов, он представляется актером московского театра, призванным в народное ополчение. Лейтенант поначалу верит рассказу человека странного вида и обещает посадить его на воинский поезд, который идет в Сталинград. Но в разговоре выясняется, что актер не знает о том, что Сталинград прежде носил название Царицын. И лейтенант «прозревает»: это переодетый немецкий диверсант, не читавший «Краткий курс истории ВКП(б)», в котором так много говорится о решающей роли товарища Сталина, командовавшего в 1918 году обороной Царицына. Обнаруживший «врага» лейтенант передает актера органам ОГПУ [12].

Умение играть в новые словесные игры, ориентируясь на прецедентные тексты, следование правилам знаково-символического обмена, владение нарративом (техниками писания, чтения и говорения), равно как и стремление органически включиться в общество, для каждого человека, желавшего жить в СССР, было категорически обязательным. И личность солженицынского лейтенанта, конечно же, — редкое исключение. А если человек хотел не только выжить, но и с выгодой «вписаться» в действительность, ему следовало овладеть языком власти. У Козловой находим: «Повествуя о том, как навещал ссыльного отца в Архангельске, Степан Филиппович отмечает: “Как на зло, со многими рабочими барака (почти всеми) я яро дрался по поводу текущей политики, объясняя, почему у нас трудности. А с ними говорить очень трудно. Во-первых они не читают газет, а во-вторых по письмам знают, в какой местности, а также у себя что неладно. Там голод — они козыряют, там бюрократизм, там нет промтоваров и выступать одному против всех трудно”»¹ [4, с. 202–203].

Власть не только номинировала людей, но и разворачивала социальные практики и номинации, сопутствующие ей или ее предваряющие. Так, в мемуарах Степан Филиппович подробным образом описывает, как государство устраивало паспортизацию (герой называет ее «сортировкой-людечисткой»), в результате которой многие не получали паспорта и должны были быть выселены из Москвы. И таких, по его мнению, среди его знакомых находилось, наверное, до половины. Как на это реагирует герой? Все так же, сохраняя лишь желание остаться в стороне от опасности,

С.А. Никольский
Советский человек как познаваемая реальность. Часть вторая

¹ Здесь, как и в других случаях, текст из дневников и мемуаров Н.Н. Козлова приводит без изменений, в его изначальной орфографии и пунктуации.

Следующий герой книги Н.Н. Козловой, тоже «низовой» человек, но из «низов» или «нижних слоев» власти, — Николай Андреевич, который вел дневник во время военной блокады Ленинграда. Окончив с отличием Московскую Высшую партийную школу в 1940 году, Николай Андреевич становится секретарем РК ВКП(б) в Выборге, который после окончания Советско-Финляндской войны (1939–1940) был включен в состав Карело-Финской ССР. Отходя вместе с отступающими войсками в связи с военной блокадой Ленинграда, он вначале не находит работу и в качестве иждивенца получает карточку, по которой можно прожить лишь одну декаду месяца. К тому же заболевает дизентерией. Он ест оладьи из дуранды на кокосовом масле, кисель из какао, пьет рюмку пайкового вина с одной конфетой. В дневнике записывает, что некоторые уже кошек употребляют.

Ситуация резко меняется, когда Николая Андреевича зачисляют на работу в Смольный инструктором горкома партии Ленинграда. В дневнике запись: «С питанием теперь особой нужды не чувствую. Утром завтрак — макароны, или лапша, или каша с маслом и два стакана сладкого чая. Днем обед — первое щи или суп, второе мясное каждый день. Вчера, например, я скушал на первое зеленые щи со сметаной, второе котлету с вермишелью, а сегодня на первое суп с вермишелью, на второе свинина с тушеной капустой. Вечером для тех, кто работает, бесплатно бутерброд с сыром, белая булочка и пара стаканов сладкого чая» [там же, с. 261]. Партийный работник с удовольствием рассказывает и о времяпрепровождении в доме отдыха для партийного актива Ленинградской организации, который в былые времена с целью охоты посещал сам С.М. Киров, опять же подробно описывает мясные и рыбные деликатесы, вина и фрукты. И завершает: «Война почти не чувствуется. О ней напоминает лишь далекое гроыхание орудий, хотя от фронта всего несколько десятков километров. Да. Такой отдых, в условиях фронта, длительной блокады города, возможен лишь у большевиков, лишь при Советской власти» [там же, с. 266]. Знаменательное признание.

О чем этот сюжет? О не имеющих границ лживости, лицемерии и подлости советской власти и ее «передового отряда» с их

идеологией, целями и практикой? О ничтожестве выращенного советской властью «нового» социального типа человека, с готовностью эту сущность принимающего и беззаветно служащего ей? Сказано как будто достаточно, но все равно кажется мало. Не исключено, что это тот «шаламовский случай», когда для описания существования человека в колымских лагерях писатель не находил слов и пришел к выводу, что в такой ситуации литература вообще должна замолчать — отказаться от своего обычного просветительского и наставительно-морализирующего дела, ограничив себя документальной констатацией того, что было [16].

Еще один представленный автором социальный тип советского человека, хотя осознанно и не участвовал в созидании советского общества, но созидал его самым фактом своего существования. Имел ли такой советский человек исторические корни? Примечательно, что в литературе конца XIX – начала XX столетия появились попытки анализа исторического предшественника антропологического типа советского человека², которые находим, например, у А.М. Горького и А.П. Чехова. Вот одно из чеховских рассуждений о русских мужиках: жили они хуже скотов и жить с ними было страшно; они были грубы, нечестны, грязны, нетрезвы, жили не согласно, постоянно ссорились, потому что не уважали, боялись и подозревали друг друга. Но все же, итожит писатель, они страдают и плачут, как люди, и в их жизни нет ничего такого, чему нельзя было бы найти оправдания [15].

Последняя героиня исследования Козловой, о которой скажу, — Евгения Григорьевна — из мало изменившейся за несколько десятилетий деревенской среды. В отличие от прежних персонажей, она из тех общественных «низов», которые в силу неспособности к рефлексии и тем более к какому-либо отклику чаще, чем другие, становятся предметом политических спекуляций на тему «простого советского человека». Подобные общественные «низы» — также излюбленный объект идеологической обработки в духе текста Г.Л. Смирнова, о чем шла речь в первой части статьи.

Мир героини — физическая и социальная теснота, в которой все знают всех и про все, где все движется по однажды очерченному кругу «культуры бедности». О «большом», внешнем мире обитатели мира «малого» узнают лишь постольку, поскольку он

С.А. Никольский
Советский человек как познаваемая реальность. Часть вторая

² Мысль о том, что у социального типа советского человека был исторический предшественник, разделял и Ю.А. Левада. Социолог предполагал наличие «некоего исторического “архетипа” человека, “архетипа”, уходящего корнями в социальную антропологию и психологию российского крепостничества, монархизма, мессианизма и пр.», однако никак в его исследование не углублялся [см.: 6, с. 27].

Таковы приведенные Н.Н. Козловой портреты и «сцены из истории» некоторых советских людей, вошедшие в общую картину под названием «советский человек». Некоторые черты и характеристики советского человека коренятся в прошлом. И хотя они не были сформированы советской действительностью, но органично влились в ее тело.

174

с точки зрения экономики и нормальных взаимодействий поведение доводом: «Мы шли работать, потому что трава выросла». Однако такого рода человеечно-аномальное, конечно, не было в социуме доминирующим. Человечное почти всегда было подавлено античеловечным, но до конца — кажется, вопреки всему — не уничтожалось никогда.

В своей хрупкой форме советское позитивное прежде всего вспоминается и выводится на первый план нашими современниками, жившими при советском строе и тоскующими о нем сегодня. То, что это позитивное, как правило, было связано с близкими людьми, не позволяет испытывающим тоску его забывать или преуменьшать хотя бы ради памяти о близких. При этом не осознается, что от боязни преуменьшения до несознаваемого преувеличения и даже утверждения, что советское позитивное было основным и даже единственным, — шаг небольшой. Его легко делает сознание нерелексирующее, переполненное предрассудками, находящееся в плену эмоций (в том числе и от критического отношения к негативному настоящему). Не в этом ли воображаемом мире, мире предрассудков одна из причин высокого в общественном сознании рейтинга Сталина, призывов вернуться на его путь?

* * *

Предложенная Н.Н. Козловой методология исследований советского человека предполагает составление целостного представления об этом феномене посредством движения от частного к общему, постепенного наполнения отдельными частями общего-целого, включения в него типичных, но единичных личностных образов³. А вот методология, которой пользуется Т.И. Заславская, напротив, исходит из общего — берет за точку отсчета систему представлений об обществе и общественном развитии в целом, концентрируя внимание на периоде революционного перехода от одного общественно-экономического уклада к другому, в ходе которого происходят социокультурные сдвиги, изменяющиеся посредством человеческого потенциала и в то же время сами изменяющие его. При этом к микроуровню — отдельным типам советского человека — Заславская не прибегает и сравнить ее представления с выводами Козловой нельзя. Однако создаваемая Заславской общественная панорама, несомненно, коррелирует с картиной, складывающейся у Козловой.

С.А. Никольский
Советский человек как познаваемая реальность. Часть вторая

³ Методология работы Н.Н. Козловой близка той, которой следуют философствующие писатели [см., напр.: 8; 9].

Как представляется, адекватным пониманием процесса преобразования исследуемой реальности является то, согласно которому обе революции 1917 года, гражданская война и установление советской власти были закономерным финалом острейших социальных противоречий, накопившихся в феодально-капиталистической России. Однако после гражданской войны, когда одним из главных импульсов, стимулирующих социальное столкновение, была попытка большевиков одним прыжком оказаться в будущем посредством реализации политики военного коммунизма, в том числе в период сталинского этапа российской истории (1923–1953), насильственная модернизация традиционного крестьянского общества стала содержанием государственной политики. Это была трудная задача, требующая неординарных действий. Обстановка усугублялась тем, что политика модернизации проводилась не только при крайнем напряжении всех общественных сил, вызванном установкой на «построение социализма в отдельно взятой стране», но и в условиях перманентной военной угрозы, а также оборонительных и захватнических войн, которые вела советская власть.

176

социалистического импульса, который на многие годы вперед определил директории и содержание экономического и культурного строительства, придав ему характер народного подвига. Индустриализация страны, всеобщее образование и здравоохранение, подъем науки и культуры, иные достижения советского времени были продуктом не только идей, но и практики первых советских лет. Они воплотились в реальность не благодаря сталинизму, а вопреки ему [2].

Что можно сказать по поводу идеи «мощного социалистического импульса»? Очевидно, нечто похожее на то, что говорилось о «достижениях советского времени», отмеченных в рассуждениях В.И. Толстых в первой части статьи. В ней я формулировал вопрос об «экономической эффективности» радикальных преобразований и, главное, о человеческой цене «скачка». Удивительно, но даже у серьезных и гуманно настроенных ученых, каковыми, несомненно, были Данилов и Толстых, исследовательское сознание «проскакивает» мимо этого вопроса. У них не вызывает сомнения «правомерность» того, что в реальной жизни советского общества инициируемые властью модернизационные проекты посредством «народной поддержки» специально планировались и столь же планомерно оплачивались миллионами жизней. На мой взгляд, уже стало общим местом утверждение, что происходящее в СССР при Сталине было «массовыми репрессиями»⁴. Однако людям с советским сознанием кажется естественным говорить об этом всего лишь как о неприемлемых «искажениях» и тут же, как бы забывая о них, делать акцент на прогрессивном «импульсе».

Большевистскую модернизацию, кстати незавершенную, страна оплатила многими миллионами жизней населения СССР в 1920–1930-е годы и огромными потерями — следствием неготовности к войне с германским фашизмом [1; 13]. Такой невероятной ценой по планам коммунистической партии советский народ рассчитался за превращение страны из отсталой в передовую державу, за возможность движения к социализму в его ленинско-сталинском понимании. Каким же с точки зрения крупного масштаба видится Заславской советский человек?

О предмете своего рассмотрения Т.И. Заславская говорит на основании исследований конца 1990-х – начала 2000-х годов,

С.А. Никольский
Советский человек как познаваемая реальность. Часть вторая

⁴ То, что произошло при Сталине получило в СССР наименование «массовые репрессии», было продолжением на более широких основах того, что делалось большевиками еще при Ленине. Но если при Ленине основами были «классовый и политический принципы», то при Сталине еще до Великой Отечественной войны к ним добавились «плановые задания» на репрессии, а во время и даже после нее — «этнический принцип» в отношении депортируемых народов.

Согласно Заславской, человеческий потенциал — это единство четырех элементов. Первый элемент — *социально-демографическое состояние страны*, которое измеряется сбалансированностью возрастно-половой структуры населения, средней продолжительностью жизни мужчины и женщины, прочностью института семьи, рождаемости и смертности, качеством национального генофонда, другими демографическими параметрами. Второй — *уровень социально-экономического развития страны*, который отражает уровень и структуру занятости населения, квалификацию и профессионализм работников, востребованность трудовых и интеллектуальных ресурсов граждан. Третий — *социокультурные качества населения*, уровень его образования и особенности национального менталитета, влияющие на развитие общества. Это характер нормативно-ценностного сознания, особенности политических убеждений и верований, уровень морали и нравственности, типы мотивационного комплекса и способы поведения людей. Четвертый элемент — *деятельностные характеристики людей*, выражаемые в активности последних, энергии и деловых качествах индивидов, организаций и групп, преобладании инновационных или традиционных форм мышления и способов деятельности, а также объективных возможностях граждан свободно реализовать свои социальные и творческие потенциалы, вести полноценную жизнь.

178

то, значит, и судить об их результатах следует по тому же критерию. Стали ли граждане России более свободными, расширились ли их возможности реализовать свои цели и ценности? Улучшилось ли их отношение к труду? Больше ли они дорожат рабочими местами? Повысилось ли качество труда работников, а соответственн — и отечественной продукции? Меньше ли стало воровства? Кому удастся сделать более удачную карьеру — более одаренным, образованным, квалифицированным работникам или тем, кто умеет более ловко мошенничать, располагает большими силовыми, социальными и экономическими ресурсами? Свертывается ли теневой сектор хозяйства, становится ли экономика более прозрачной? Усиливается ли обратная связь между властью и обществом, их взаимопонимание и взаимодействие?» [там же, с. 218].

Такого рода вопросы, вытекающие из макросоциологической методологии, адресованы постсоветскому человеку как некоему коллективному целому. В рамках указанной методологии конкретный, полный и содержательный ответ на эти вопросы дать нельзя. Между тем именно широкие направляющие директории, которые создает макросоциология, позволяют дополнить их личностным анализом (Н.Н. Козлова) и затем грамотно нацелить исследования конкретно-социологические. В этой связи перейду к анализу феномена советского человека, сделанному Ю.А. Левадой и его сотрудниками.

* * *

Методология исследований Ю.А. Левады строится на базовом тезисе: «Нельзя понять общество, не представив себе его социально-антропологическую основу — специфическое распределение личностных характеристик, доминирующих в данной общественной системе». На основе этих «специфических распределений» исследователь получает возможность составить представление о новом качестве «советского простого» (постсоветского) человека [11, с. 5]. Содержание работы Левады и его сотрудников — анализ результатов специального опроса общественного мнения. Исследователи исходят из того, что человек в обществе представляет собой набор санкционированных системой ценностных установок и ориентаций, познавательных и поведенческих характеристик, в конечном счете он «материал», из которого строятся социальные институты. На обложке своей книги авторы наделяют советского человека эпитетом «простой» («Советский простой человек» [там же]), предваряя тем самым полученные ими совокупные конкретно-социологические результаты. Последние таковы: советский человек = «массовидный» («как

С.А. Никольский
Советский человек как познаваемая реальность. Часть вторая

Многолетние исследования Левады и его сотрудников охватывают почти все стороны личности, жизни и деятельности советского человека. Я же остановлюсь на одном из центральных результатов — положении советского человека в системе государственной власти. Выбор именно этой темы подкрепляется следующим обстоятельством: приведенные ранее исследовательские результаты показывают, что принадлежность государству есть родовая и доминантная характеристика советского человека, по отношению к ней любые иные типы властных отношений вторичны, а если значимы, то лишь отчасти.

Во-первых, трое из пяти советских людей не только не считают для себя возможным и важным проявлять какую-либо инициативу и энергию, но с подозрительностью относятся к тем, кто таковую проявляет. «...Общество сравнительно слабо дифференцировано, во-первых, склонно удовлетворяться, в общем-то, малым, во-вторых и в-третьих, наиболее сильным статусно-дифференцирующим фактором в нем выступает место в иерархии власти, которое повышает, прежде всего, среднюю самооценку» [там же, с. 54]. В советском обществе по уровню образования и доходу почти не выражен слой «выше среднего», а «средний» сдвинут в сторону «низкого». То есть формируемый в течение десятилетий властью, простой по конструкции, знающий свое место,

не высывающийся за пределы определенного ему пространства и функций «винтик»⁵ по истечении 70 лет из проекта сделался реальностью.

Во-вторых, советский человек считает себя и других несправедливо оцененными (переоцененными или недооцененными). И если себя недооцененными полагают опять же трое из пяти, то в том, что несправедливо оценены другие, согласно исследованиям декабря 1991 года, уверен 41% [6, с. 57]. «В наших условиях у среднего человека отсутствуют два качества, крайне необходимых, чтобы реально изменить свою ситуацию, — резерв интенсификации труда и запас сбережений» [там же]. При этом стоит обратить внимание, насколько негативно смотрит советский человек на тех, кто так или иначе добивается успеха, значимого положения. Такие счастливицы крайне подозрительны для среднего, массового индивида, проявление ими активности и квалификации он объясняет везением, случаем или сговором с «темными силами» и именует их не иначе как «жулики», «мафия», «партократы». «Советский человек склонен индивидуальный экономический успех трактовать как несправедливый. Так, 48% опрошенных твердо против того, чтобы в стране появились миллионеры» [там же, с. 59].

Данное заключение может быть примером того, как конкретные исследования укладываются в макросоциологические проекции Т.И. Заславской, а именно в ее рассуждения о социально-демографическом, социально-экономическом, социокультурном и деятельностном человеческом потенциале. Получая содержательный ответ о физических и духовных, как говорил К. Маркс, «сущностных силах человека» [7] советского общества, равно как и о «запасе его сбережений», часто нулевых, мы получаем ответ о возможности осуществления тех или иных преобразований в обществе на конкретном уровне его развития. Исходя из этого, может быть отчасти объяснен провал радикально-экономических преобразований первой половины 1990-х годов.

В-третьих, советский человек считает себя человеком коллективистским. Это и в самом деле так. Однако в специфически советском понимании коллектива не как внутренне-дифференцированного, свободно составленного, солидарного сообщества, объединенного общими индивидуально осмысленными и принятыми

С.А. Никольский
Советский человек как познаваемая реальность. Часть вторая

⁵ Эту властную интенцию в советской действительности одним из первых усмотрел А. Платонов, в начале 1930-х годов создавший образ коммунистического бюрократа Умрищева, постоянно читающего книгу Ивана Грозного и всем рекомендующего жить по принципу «Не суйся!» [10].

Сознавая современность — начало трансформационных преобразований российского социума, Левада ставит вопрос об устойчивости черт советского человека, о преемственности ценностно-нормативной базы общества советского типа. Следует отметить, что этот вопрос органично дополняется и коррелирует с вопросом об исторических предпосылках черт и свойств советского человека, выросшего из российского общества дооктябрьского периода, при этом глубину его «корней» еще предстоит определить.

В отношениях между людьми в связи с их деревенским или городским происхождением исследователям очевидно, что масштаб личностных отношений у человека на селе меньше, а покорной удовлетворенности-нынешними условиями существования больше, чем у горожанина. Кроме того, у выходцев из села в отличие от городских жителей существенно ниже готовность к социальной инициативе и самостоятельности, а также лидерский потенциал. Корни этого явления, полагает Левада, лежат в недавней советской истории — в последовательном истреблении в деревне наиболее активного, квалифицированного и работающего слоя, любых альтернативных начал жизнеустройства, независимых источников смысла и ценностей. В целом, как показывают конкретно-социологические исследования, в городе готовность к достигательно-му поведению в два-три раза выше, чем в деревне.

В отношениях, проблематизирующих тему возможных будущих перемен по линии «отцов — детей». Левада отмечает, что мышление молодежи менее авторитарно, она заметно реже рассчитывает на опеку свыше, справедливое распределение поровну на всех и скорее склонна идентифицировать себя либо с самым узким кругом «своих», либо с «родом человеческим» как таковым.

В тех отношениях, где рассматриваются представления советских людей, проживших в СССР всю жизнь, в сравнении с представлениями тех, кто в советской стране родился недавно. В данном случае расхождения между этими группами те же, что и в отношениях отцов и детей. В предпочтениях старших групп

отчетливо проступают нормы поведения в больших, традиционалистских по типу сообществах (тотально-государственном, религиозном), а у молодых — неофициальные и «внутренние» регулятивы (случай, собственная воля, игра).

* * *

Завершая анализ подходов Н.Н. Козловой, Т.И. Заславской и Ю.А. Левады в исследованиях советского человека, следует отметить их очевидную, на мой взгляд, взаимодополняемость, если выстраивать видение феномена от общего к частному. Макросоциологический подход Заславской намечает доминантные тренды развития общественно-экономического уклада в его переходном состоянии от «социалистического» к «постсоциалистическому». В результате анализа человеческого потенциала в его социально-демографическом, социально-экономическом, социокультурном и деятельностном аспектах мы получаем общий ответ на вопрос «Почему советский человек соглашается претерпевать трансформации или, напротив, их избегает?» Методологический подход Левады, предоставляя о природе советского человека сведения количественного характера, логически связан с ответом на вопрос «Какова и сколь сильна в своих характерных проявлениях природа массового советского человека?» И наконец, подход Козловой, выделяя и рационально осмысливая конкретные типы советского человека и при этом подключая к анализу эмоционально-психологическую компоненту, делает представления об этом феномене жизненными и осязаемыми. Таким образом мы обретаем возможность получить ответ на вопрос «Каков советский человек сам по себе?» Очевидно, что все три подхода — при важности каждого из них по отдельности — в своей совокупности представляют содержательное целое, позволяющее приблизиться к более адекватному пониманию феномена советского человека и, в перспективе, к выстраиванию данного феномена в качестве антропологической конструкции — образующего элемента советской, а во многих отношениях и постсоветской эпохи.

С.А. Никольский
Советский человек как познаваемая реальность. Часть вторая

Литература

1. Бешанов В. Сталин — гробовщик Красной Армии: Главный виновник катастрофы 1941 года. М.: Яуза-пресс, 2021.
2. Данилов В.П. К истории становления сталинизма // Куда идет Россия? Власть, общество, личность. М.: МВШСЭН, 2000. С. 56–68.
3. Заславская Т.И. Современное российское общество: Социальный механизм трансформации. М.: Дело, 2004.
4. Козлова Н.Н. Горизонты повседневности советской эпохи: Голоса из хора. М.: Институт философии РАН, 1996.

ВРЕМЕНА. ПРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

5. Козлова Н.Н. Советские люди: Сцены из истории. М.: Европа, 2005.
6. Левада Ю. Время перемен: Предмет и позиция исследователя. М.: Новое литературное обозрение, 2016.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Т. 42. М.: Изд-во полит. лит., 1974. С. 41–174.
8. Никольский С.А. «...Пожить в смерти и вернуться». О художественной философии Андрея Платонова // Вопросы философии. 2019. № 12. С. 52–63.
9. Никольский С.А. Художественная философия. О методологии исследования // Философские науки. 2020. Т. 63, № 3. С. 24–55.
10. Платонов А. Ювенильное море. Воронеж: Центр.-Чернозем. кн. изд-во, 1988.
11. Советский простой человек: Опыт социального портрета на рубеже 90-х / отв. ред. Ю.А. Левада. М.: Мировой океан, 1993.
12. Солженицын А.И. Случай на станции Кочетовка // Солженицын А.И. Собр. соч.: в 30 т. Т. 1. Рассказы и крохотки. М.: Время, 2006. С. 159–209.
13. Солонин М. 22 июня: Анатомия катастрофы. М.: Эксмо, Яуза-пресс, 2009.
14. Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996.
15. Чехов А.П. Мужики. URL: <https://ilibrary.ru/text/1160/p.1/index.html> (дата обращения: 10.05.2021).
16. Шаламов В.Т. Колымские рассказы. М.: АСТ, 2019.

Soviet Man as a Knowable Reality. Part two

Sergey A. Nickolsky

DSc in Philosophy, Associate Professor, Chief Research Fellow — Head of the Philosophy of Culture Sector.

RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation.

Professor of the Department of Philosophy, Culturology and Sociology.

Yaroslav-the-Wise Novgorod State University.

41 Bol'shaya St. Peterburgskaya Str., Velikii Novgorod 173003, Russian Federation.

ORCID: 0000-0003-2202-2043

E-mail: s-nickolsky@yandex.ru

Abstract. The examination of works by G.L. Smirnova, A.A. Zinoviev, and V.I. Tolstykh in the first part of the article has shown that all of them failed in developing philosophical and sociological analysis of the phenomenon of the Soviet man. The second part of the article is to show that such analysis is possible, as evidenced by the works of N.N. Kozlova, T.I. Zaslavskaya, and Yu.A. Levada with his staff. Kozlova's methodology is focused on showing the characteristic types of Soviet society and revealing a mechanism of transformation of initially different people into standardized Soviet person. Teaching children, young people, and adults, the authorities were creating a nomination, or a designation of the world elements. Kozlova examines this process on the example of the peasantry. Zaslavskaya's methodology is a macro-sociological analysis of Soviet people based on the late 1990^s – early 2000^s research, in which the Soviet person is represented as socio-demographic, socio-economic, sociocultural and activity-related aspects of

“human potential”. Levada’s methodology is a specific sociological monitoring of contemporary society with the description of the quantitative indicators of the basic Soviet person nature characteristics. These characteristics let the researchers make conclusions and pay special attention to the problems of an individual and a team connection and an individual’s relations with the state power. The article concludes that the three methodological approaches as complementary and mutually correcting can be significant for further comprehensive development of the phenomenon of the Soviet man.

Keywords: man, society, communism, communality, obedience, freedom, necessity, philosophy, sociology, history.

For citation: Nickolsky S.A. Soviet Man as a Knowable Reality. Part two // *Chelovek*. 2021. Vol. 32, N 3. P. 165–186. DOI: 10.31857/S023620070015653-5

References

1. Beshanov V. *Stalin — grobovshchik Krasnoi Armii: Glavnyi vinovnik katastrofy 1941 goda* [Stalin — Undertaker of the Red Army: The Main Culprit of the Catastrophe of 1941]. Moscow: Yauza-press Publ., 2021.
2. Danilov V.P. K istorii stanovleniya stalinizma [To the History of the Formation of Stalinism]. *Kuda idet Rossiya? Vlast', obshchestvo, lichnost'* [Where is Russia Going? Power, Society, Personality]. Moscow: MSSES Publ., 2000. P. 56–68.
3. Zaslavskaya T.I. *Sovremennoe rossiiskoe obshchestvo: Sotsial'nyi mekhanizm transformatsii* [Russian Society Today: Social Mechanisms of Transformation]. Moscow: Delo Publ., 2004.
4. Kozlova N.N. *Gorizonty povsednevnosti sovetskoi epokhi: Golosa iz khora* [The Horizons of Everyday Life in the Soviet Era: Voices from the Choir]. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 1996.
5. Kozlova N.N. *Sovetskie lyudi: Stseny iz istorii* [Soviet People: Scenes from History]. Moscow: Evropa Publ., 2005.
6. Levada Yu. *Vremya peremen: Predmet i pozitsiya issledovatelya* [Time for Change: Subject and Position of the Researcher]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2016.
7. Marx K., Engels F. *Ekonomicheskoe-filosofskie rukopisi 1844 goda* [The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844]. Marx K., Engels F. *Sochineniya: v 50 t.* [Works: in 50 vol.] Vol. 42. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury Publ., 1974. P. 41–174.
8. Nickolsky S.A. “...Pozhit' v smerti i vernut'sya”. O hudozhestvennoi filosofii Andrey Platonova [“...Live in Death and Return”. About the Artistic Philosophy of Andrey Platonov]. *Voprosy filosofii*. 2019. N 12. P. 52–63.
9. Nickolsky S.A. *Khudozhestvennaya filosofiya. O metodologii issledovaniya* [The Artistic Philosophy. On the Methodology of Research of Artistic Philosophy]. *Russian Journal of Philosophical Sciences*. 2020. Vol. 63, iss. 3. P. 24–55.
10. Platonov A. *Yunenil'noe more* [The Juvenile Sea]. Voronezh: Tsentral'no-Chernozemnoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1988.
11. *Sovetskii prostoi chelovek: Opyt sotsial'nogo portreta na rubezhe 90-kh.* [The Soviet Common Man: The Experience of a Social Portrait at the Turn of the 90s], ed. by Yu.A. Levada. Moscow: Mirovoi ocean Publ., 1993.
12. Solzhenitsyn A.I. *Sluchai na stantsii Kochetovka* [An Incident at Krechetovka Station]. Solzhenitsyn A.I. *Sobranie sochinenii: v 30 t.* [Collected works: in 30 vol.].

С.А. Никольский
Советский человек как познаваемая реальность. Часть вторая

Информация для авторов

Журнал «Человек» публикует статьи по результатам исследований, материалы дискуссий, обзоры научных событий и рецензии по широкому кругу философских и междисциплинарных проблем человека.

Издание включено в рекомендованный ВАК перечень рецензируемых научных журналов (по специальностям: культурология, философские науки, социологические науки).

Язык публикаций — русский. Переводы принимаются к рассмотрению при наличии документально подтвержденного разрешения на их публикацию со стороны правообладателя оригинала (рукописи, архивного документа и т.д.).

К рассмотрению не принимаются материалы, прежде публиковавшиеся в объеме более 20% представляемого текста. Направлением своего текста в редакцию журнала «Человек» автор подтверждает, что данный текст не передавался в какое-либо другое издание. Ссылка на журнал «Человек» при использовании опубликованных в нем материалов в последующих публикациях автора непереносима.

Плата за публикацию с авторов не взимается. Гонорары не выплачиваются.

Объем принимаемых к рассмотрению аналитических и обзорных статей — до 40 тыс. зн. (1 авт. л.), обзоров научных событий и рецензий — до 20 тыс. зн. (0,5 авт. л.). Материалы присылаются в текстовом редакторе *Microsoft Word* (расширение doc); лист формата А4; шрифт *Times New Roman*; кегль 14; интервал 1,5 (подстрочные примечания — кегль 10, интервал 1); выравнивание по левому краю; поля 2,5 см со всех сторон; абзацный отступ 1,25; ориентация книжная (без переносов). Рисунок основных кавычек — елочки («...»); в случае наличия внутри цитаты слов (словосочетаний), заключенных в кавычки, внешние кавычки цитаты — елочки, внутренние — лапки («... “...” ...»).

Название статьи приводится на русском и английском языках.

Перед названием статьи (в верхнем левом углу) указывается индекс УДК.

Все приводимые цитаты, цифровая и фактическая информация подкрепляются автором ссылками на источники.

Статьи могут сопровождаться иллюстративным материалом, по возможности полноцветным. Изображения (в формате jpg, разрешение от 300 dpi) должны быть снабжены полным описанием.

К тексту статьи прилагаются сопроводительные материалы на русском и английском языках: аннотация* (240 слов); ключевые слова (не более 10); справка об авторе(ах) [фамилия, имя и отчество (полностью), ученая степень, ученое звание (если есть), должность, официальное название места работы/учебы и его полный почтовый адрес (страна, индекс, город, улица, здание), адрес электронной почты]. Также необходима цветная фотография автора(ов) (в формате jpg, разрешение от 300 dpi) — плечевой портрет на однородном фоне (фотографии «на паспорт» не принимаются).

Используемые в статье источники оформляются в качестве двух пристатейных библиографических списков — «Литература» и «References». Отсылки на источники даются в тексте статьи в квадратных скобках и оформляются в виде номера соответствующей библиографической ссылки на источник, приведенной в списке «Литература», с указанием при необходимости страницы, например: [9, с. 12]. В текстовых отсылках, содержащих указание на несколько номеров источников, последние отделяются друг от друга точкой с запятой, например: [7; 19, с. 45; 37, р. 201].

В списке «Литература» библиографические ссылки оформляются согласно ГОСТу Р 7.0.5–2008. Сначала приводятся в алфавитном порядке источники на русском языке, затем — на иностранных. Фамилия и инициалы автора набираются курсивом. В выходных данных библиографической ссылки обязательно указание не только места издания, но и названия издательства.

В списке «References», повторяющем список «Литература», библиографические ссылки на русскоязычные источники даются в латинице, на иностранные публикации приводятся без изменений. В ссылках на русскоязычные источники фамилии и инициалы отечественных авторов транслитерируются. Названия русскоязычных статей, книг (монографий, сборников и т.д.) даются в транслитерации и в английском переводе, заключенном в квадратные скобки. Названия русскоязычных периодических изданий, а также названия издательств в описании русскоязычных изданий только транслитерируются. Выходные данные русскоязычных изданий (место издания, том, номер, выпуск, страницы) даются в английском переводе. Транслитерация выполняется по стандарту BSI. В данном списке две косые черты заменяются *точкой*, одна косая черта — *запятой*; транслитерированные названия русскоязычных источников, а также названия источников в ссылках на иностранные публикации набираются *курсивом*.

* Не допускается использование машинных «переводчиков» для перевода аннотации на английский язык.

Подробные рекомендации по подготовке списков «Литература» и «References» даны в «Правилах оформления пристатейной библиографии» на сайте журнала: <https://chelovek.jes.su/>

Редакция принимает материалы в электронном виде по своему адресу электронной почты: chelovek@iph.ras.ru

Также авторы для быстрой и удобной подачи статей в журналы РАН могут воспользоваться редакционно-издательским порталом RAS.JES.SU:

- пройти процедуру регистрации (указать фамилию, имя и отчество, адрес электронной почты; задать пароль);
- в меню «Мои публикации» активизируется кнопка «Заявка на публикацию». Нажатие данной кнопки позволит автоматически попасть на страницу, где будет предложено внести всю необходимую информацию о статье;
- в поле «Комментарии для редактора» могут быть оставлены краткие пояснения. Статья будет отправлена в редакцию сразу же после нажатия кнопки «Отправить редактору»;
- статьи, отправленные в редакцию через редакционно-издательский портал RAS.JES.SU, будут рассматриваться в приоритетном порядке.

Подробную инструкцию можно найти по ссылке: <https://ras.jes.su/submit-paper-ru.html>

Научный журнал

Человек

2021. Том 32, номер 3

Учредители: Российская академия наук, Институт философии РАН

Издатель: Российская академия наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77-76826 от 01.10.2019

Главный редактор *Р.Г. Апресян*

Ответственный секретарь *З.В. Островская*

Редакторы: *С.М. Марабанец, З.В. Островская*

Верстка и корректура: ООО «Интеграция: Образование и Наука»

Сдано в набор 09.06.2021. Подписано к печати 24.06.2021

Формат 70х100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура: Liberaton Serif, Carlito

Уч.-изд. л. 20,1. Тираж 150 экз. Заказ № 22/3а

20 экз. распространяется бесплатно

Исполнитель по контракту № 4У-ЭА-069-20

ООО «Интеграция: Образование и Наука»

105082 Москва, Рубцовская наб., д. 3, стр. 1, пом. 314

Отпечатано в ООО «Институт информационных технологий».

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240 Москва,

ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Номер телефона: +7 (495) 695-52-82

Электронная почта: chelovek@iph.ras.ru

Сайт: <http://chelovek-journal.ru>, <https://chelovek.iph.ras.ru>

Свободная цена

На первой странице обложки: Грант Вуд. Весна в городе. Художественный музей Соупа, Терре-Хот, США

На четвертой странице обложки: Дарья Казаринова-Пыльнова, Москва. Тайны русских сказок. Графика Digital (предоставлена автором). URL: <https://m.vk.com/club124186262>

ГАУГН-ПРЕСС

«ГАУГН-ПРЕСС» осуществляет свою деятельность на базе Государственного академического университета гуманитарных наук (ГАУГН) и научно-исследовательских институтов Российской академии наук социогуманитарного профиля в рамках их сетевого взаимодействия.



КЛЮЧЕВЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ

- формирование учебно-методических комплексов
- развитие научной периодики
- внедрение новых стандартов научной коммуникации



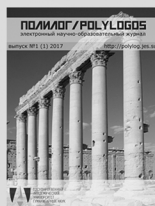
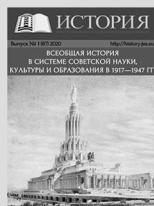
ПРИНЦИПЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

- интеграция науки и образования
- модульный характер актуализации гуманитарного знания
- сетевое взаимодействие научных и методических центров

НАУЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА



СЕТЕВАЯ ПЕРИОДИКА



По вопросам приобретения научной и учебной литературы, печатных изданий журналов Российской академии наук, а также оформления подписки на сетевую периодику обращаться по адресу **press@gaugn.ru**



БАКАЛАВРИАТ
Философия



МАГИСТРАТУРА
**Философия и современные
научно-технологические вызовы**



АСПИРАНТУРА
Философия

Философское образование дает самое важное для успешного в современном мире специалиста — умение системно и стратегически мыслить, благодаря широкому кругозору и серьезным аналитическим способностям.

Философский факультет ГАУГН — один из сильнейших философских факультетов России. Здесь уверены, что личность раскрывается в равноправном диалоге. Образовательные программы факультета формируют навыки серьезной аналитической работы, практической деятельности в сферах управления и прогнозирования социокультурных процессов.

5 ПРИЧИН ПОСТУПИТЬ НА ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ ГАУГН



**ВЫДАЮЩИЕСЯ
ПРЕПОДАВАТЕЛИ**

Профессора с мировым именем, академики РАН, действующие ученые, заслуженные деятели науки РФ, перспективные молодые преподаватели-исследователи.



**ФОРМАТ
«ШКОЛА-СТУДИЯ»**

Небольшие группы. Уникальные авторские курсы. Регулярные консультации с лучшими исследователями и практиками.



НАУЧНАЯ КАРЬЕРА

Все заинтересованные в академической деятельности студенты могут стать участниками научно-учебных групп, стажерами-исследователями или лаборантами в исследовательских лабораториях.



**ЯЗЫКОВАЯ
ПОДГОТОВКА**

Изучение европейских и иностранных языков с учетом уровня подготовки. Обязательное изучение латыни. Факультативно — санскрит и древнегреческий язык.



**ЯРКАЯ
СТУДЕНЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ**

Участие в многочисленных клубах. Гарантированная поддержка собственных оригинальных инициатив и проектов.