

ЧЕЛОВЕК

2022. Том 33, номер 4

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 (Великий Новгород), 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),
Н.С. Розов (Новосибирск), Ю.В. Синеокая (Москва), М.В. Фалкман (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), 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

© Российская академия наук, 2022
© Институт философии РАН, 2022
© Редколлегия журнала «Человек»
(составитель), 2022



CHELOVEK

The Human Being

2022. Volume 33, Number 4

Scholarly journal

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

Journal founded by Ivan 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, *journal Chelovek/The Human Being*, Moscow), *Pokrovsky N.* (Higher School of Economics; Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences, Moscow), *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), *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, 2022

© Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 2022

© Chelovek/The Human Being Editorial Board (compilation), 2022

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

К.Х. Момджян

Социально-философский подход к проблеме
человеческой субъектности 7

М.Д. Горбачев

Антропология стремления 26

ФЕНОМЕН ЗЛА: МЕТАФИЗИКА, ТЕОДИЦЕЯ, МОРАЛЬ

К.В. Карпов

Скептицизм и эвиденциализм антитеодицеи 42

И.Г. Гаспаров

«Этический аргумент» против существования Бога:
критический анализ 58

О.П. Зубец

Аушвиц: разрушение понятия зла 77

СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

О.А. Коваль, Е.Б. Крюкова

Политическое пространство художественного вымысла:
«Банальность зла» сквозь призму литературной рефлексии 94

НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Н.С. Розов

Антропологические корни языковых универсалий 111

ВРЕМЕНА. ПРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

М.А. Корзо

«Лекарства» на смерть близкого человека: утешение
в религиозной литературе раннего Нового времени 129

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

А.В. Прокофьев

**Моральная универсальность и феномен
сверхобязательных действий 148**

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

О.А. Кривцун

Витальность искусства как тема человекомерности творчества ... 165

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

В.М. Розин

**Комментарии к книге Хелен Плакроуз и Джеймса Линдси
«Циничные теории» (прикладной постмодернизм,
концепция социальной справедливости, квир-теория) 182**

CONTENTS

THE PHILOSOPHY OF THE HUMAN BEING

K.Kh. Momdzhyan

Socio-Philosophical Approach to the Problem of Human Subjectivity 7

M.D. Gorbachev

Anthropology of Aspiration 26

THE PHENOMENON OF EVIL: METAPHYSICS, THEODICY, ETHICS

K.V. Karpov

Skepticism of Antitheodicy and Evidential Argument from Evil 42

I.G. Gasparov

“Ethical Argument” Against God’s Existence: Some Critical Considerations 58

O.P. Zubets

Auschwitz: The Ruined Concept of Evil 77

SOCIAL PRACTICES

O.A. Koval, E.B. Kriukova

The Political Space of Fiction: A Literary Reflection on “Banality of Evil” 94

SCIENTIFIC RESEARCH

N.S. Rozov

Anthropological Roots of Linguistic Universals 111

TIMES. MORALS. CHARACTERS

M.A. Korzo

“Remedies” for the Death of a Loved One: Consolation in the Early Modern Religious Literature 129

SYMBOLS. VALUES. IDEALS

A.V. Prokofyev

Moral Universality and the Phenomenon of Supererogatory Acts 148

IMAGES OF THE HUMAN BEING

O.A. Krivtsun

**The Vitality of Art as a Theme of the Human Dimension
of Creativity 165**

REVIEWS

V.M. Rozin

**Commentary on the Book by Helen Pluckrose and James Lindsey
“Cynical Theories” (Applied Postmodernism, the Concept of Social
Justice, Queer Theory) 182**

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

DOI: 10.31857/S023620070018379-3

©2022 К.Х. МОМДЖЯН

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ ПОДХОД К ПРОБЛЕМЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СУБЪЕКТНОСТИ



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, 119991 Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, стр. 4.

ORCID: 0000-0001-5383-5122

karm48@mail.ru

Аннотация. Автор анализирует феномен субъекта в его социально-философском ракурсе, отличном от онтологического, гносеологического и антропологического рассмотрения субъектности. Используя методологию субстанциально-деятельностного подхода, автор рассматривает субъекта в качестве активного начала, способного инициировать и контролировать целеполагающую активность, направленную на удовлетворение собственных потребностей, интересов и целей. Автор убежден в том, что свойствами социального субъекта — способностью к самоцельному существованию, основанному на мотивационной экспертизе различных вариантов поведения и свободному выбору между ними, — обладают только отдельно взятые люди, человеческие индивиды. Автор критикует

Статья подготовлена в рамках деятельности научно-образовательной школы МГУ «Сохранение мирового культурно-исторического наследия», при поддержке РФФИ и КАОН, проект № 21-511-93006, а также РНФ проект 22-28-00927 «Диагноз современности и глобальные общественные вызовы в социально-философской рефлексии».

идеи «методологического коллективизма», приписывающего субъектность обществу, государству и другим институциональным формам совместного существования людей, которые влияют на деятельность, но не способны осуществлять ее. В статье анализируются организационные формы субъект-объектного опосредования, основанные на связях взаимоположенности, композиционного пересечения и взаимопроникновения. Автор предлагает свое понимание известных философских формул: «нет деятельности без субъекта и нет субъекта вне деятельности»; «нет деятельности без объекта и нет объекта вне деятельности»; «нет субъекта без объекта». Субъектность рассматривается автором как важнейшее свойство человека, которое сохраняется им в условиях вынужденного функционирования, которое предполагает в норме интериоризацию навязываемых извне целей и согласие на их реализацию. Вместе с тем человек способен утрачивать субъектный статус в ситуации, когда внешнее воздействие лишает его свободы выбора — когда не человек делает нечто, а с человеком делают нечто, используя в качестве объекта чужой деятельности.

Ключевые слова: субстанция, функция, деятельность, субъект, объект, потребность, интерес, цель, мотив, ценность, свобода.

Ссылка для цитирования: Момджян К.Х. Социально-философский подход к проблеме человеческой субъектности // Человек. 2022. Т. 33, № 4. С. 7–25. DOI: 10.31857/S023620070018379-3

Несколько слов о предполагаемой «смерти субъекта»

Современные философы ставят под сомнение многие постулаты философской классики, в том числе традиционную картезианскую трактовку субъектности. В ходе современных споров «одни философы пытаются отстоять классический концепт субъекта, другие предлагают полностью от него отказаться, третьи видят возможность его реформировать, четвертые переопределяют столь радикально, что возникает вопрос: а зачем называть результат нового определения прежним термином «субъект»? [Галанина, 2011: 138].

Одним из наиболее популярных концептов современной философии является, как известно, метафора «смерти субъекта». Ее родоначальником принято считать М. Фуко, считавшего, что в наше время «утверждается не столько отсутствие или смерть бога, сколько конец человека...» [Фуко, 1994: 402]. «Мысль Ницше, — продолжал Фуко, — возвещает не только о смерти бога, но и (как следствие этой смерти и в глубокой связи с ней) о смерти его убийцы» [Там же: 403]. Подобные идеи «смерти субъекта» развивали

в разных контекстах Р. Барт [Барт, 1989], Ж. Бодрийяр [Бодрийяр, 2000], Ж. Делез [Делез, 1998] и другие известные философы¹.

Было бы ошибкой считать, что идея «смерти» («угасания», «растворения» и пр.) субъекта возникла на пустом месте и объясняется всецело доктринальными амбициями постмодернистов, стремящихся опровергнуть дихотомию субъекта и объекта в целях борьбы с принципом «бинарности», присущим классической философии. На самом деле в этой идее нашли свое выражение тоталитарные эксцессы XX века, приведшие к колоссальной дегуманизации общественной жизни, а также современные представления о человеке, поставившие под сомнение меру его субстанциальности и рациональности. Стало понятным то колоссальное воздействие, которое оказывают на человека формирующие его институциональные реальности — система предписанных социальных ролей и статусов, стереотипы мышления и чувствования, общезначимые системы ценностей и пр. Немалую роль сыграли достижения современной психологии, показавшей большое значение неосознаваемых или смутно осознаваемых мотивов человеческого поведения (сфера «Оно»), которые складываются как спонтанная реакция психики на «репрессивную роль культуры», о которой говорил З. Фрейд.

Все сказанное проблематизирует границы человеческой самоценности, рациональности и креативности, которые преувеличивались классической философией, но не субъектность человека как способность инициировать уникальную по своим информационным и адаптивным параметрам активность, формирующую окружающий и охватывающий нас социальный мир. Именно эта социально-философская трактовка субъектности излагается в настоящей статье. Естественно, рамки последней не позволяют рассмотреть проблему социального субъекта во всем богатстве ее содержания. Моя задача состоит в прояснении исходных определений, необходимых для последовательного анализа этой проблемы.

Поскольку автор считает субъектность исключительным достоянием человеческого индивида, в основу этих определений положено понимание надисторической родовой природы человека, а не институциональных форм его существования. Признавая человека общественным существом, живущим в среде себе подобных и испытывающим формирующее воздействие с ее стороны, автор

К.Х. Момджян
Социально-философский подход к проблеме человеческой субъектности

¹ Следует согласиться с А.П. Фоменко, которая предостерегает от буквального толкования «смерти субъекта» в постмодернистской философии, в которой субъект «не является несуществующим вообще... Субъект описывается как то, что постоянно исчезает, растворяется, рассеивается, теряется, но при этом никогда не исчезает до конца и целиком» [Фоменко, 2016: 14].

не склонен редуцировать родовую сущность людей к совокупности изменчивых общественных отношений и убежден в наличии универсальных несоматических свойств, определяющих субъектность человека независимо от институционально-исторического контекста, в котором осуществляется его активность.

Атрибуты социальной субъектности

В предыдущих работах я стремился показать, что сущность человека (понятая как совокупность свойств, формирующих его качественную самоидентичность) определяется не субстратными или функциональными свойствами людей, а способом их самоцельного существования в среде, именуемым *деятельность*. Деятельность, представляющая собой *modus essendi* общественного человека, понимается мной как *субстанциальное начало*, способное к самопорождению, самоподдержанию и саморазвитию, в ходе которых создает «из себя и для себя» все формообразования социальной реальности в ее субъектных, объектных, организационных и прочих измерениях [Момджян, 2022]. В этом плане субъект может и должен быть определен через деятельность, а не наоборот, как полагают философы, считающие деятельность атрибутом субъекта, эманацией его внедеятельностной (и потому мифической) сущности.

Соответственно, свойства субъекта, с которым связаны пусковые и регулятивные механизмы деятельности, определяются субстанциальными свойствами последней, отличающимися ее от процессов неживой и живой природы.

О каких же свойствах деятельности, «перетекающих» в свойства социального субъекта, следует вести речь? Начнем с того, что деятельность обладает всеми атрибутами физического процесса, представляя собой преобразование вещества и энергии, измеряемое в единицах физики. Это касается любой из форм деятельности — как *практической*, изменяющей природную и социальную реальность, так и *духовной*, изменяющей не сам мир, а представления человека об этом мире. Напомню, что духовная деятельность, интересующая социальную философию, не ограничивается созданием идеальных конструктов, существующих в человеческой голове. Она предполагает их *опредмечивание*, без которого идеи не подлежат *социализации*, превращающей их в значимый фактор коллективной жизни. Мысль одного, если использовать известное выражение Гегеля, может стать мыслью другого лишь в том случае, если «отяготит себя проклятием материи», превратится в знаково-символический объект, опредмеченную информацию, способную программировать и координировать коллективную активность людей.

Из сказанного следует, что субъект, интересующий социальную философию, не ограничивается познавательным и ценностным отношением к миру, он выступает как источник *практической активности*, которая целенаправленно меняет природную и социальную среду его существования. Соответственно, социальный субъект (в отличие от субъекта гносеологического) не редуцируется к процессам «чистого сознания», он обладает реальными субстратными и функциональными свойствами, выходящими за рамки сферы идеального, выступает как *предметное существо*, живущее в физическом мире, вовлеченное в его процессы и подчиняющееся его законам.

Ясно, однако, что физические свойства, присущие деятельности, содержатся в ней лишь в «снятом виде» и не способны определять ее сущность. Деятельность не может быть объяснена законами неживой природы, поскольку вызывается и направляется особым классом *информационных целевых причин*, которых в физическом мире (существующем «почему-то», а не «зачем-то») нет и не может быть. Они возникают лишь вместе с *жизнью*, порождая универсальное свойство *информационности*, присущее и биологическим системам, и социальному субъекту, активность которого представляет собой высшую эволюционную форму самоцельного существования, именуемого *жизнью*².

Неудивительно, что социальный субъект выступает носителем универсальных свойств жизни, к которым относится не только наличие целей, но и характер некоторых из них. Живые системы, как известно, безразличны к факту своего бытия и стремятся длить его, сохраняя себя в среде существования. Мы вправе говорить об *объективных конечных целях* жизни, присущих всем ее формам и представляющих собой инстинктивные или «инстинктоподобные» (в случае с человеком) влечения к сохранению ее факта и качества³.

Безразличное отношение к собственному существованию порождает у живых систем *избирательное отношение* к внешней и внутренней (организмической) среде, способность различать

² Под информацией понимается совокупность сообщений, посредством которых живые, а позднее кибернетические системы ориентируются в среде, оценивают внешние воздействия и внутренние состояния и программируют ответные реакции на них. Соответственно, цель (в широком кибернетическом понимании этой категории) представляет собой реактивный сигнал, предпосланный действию, вызывающий его и ориентирующий в предзаданном направлении.

³ Говоря о влечениях человека, я придерживаюсь трактовки В. Франкла, который настаивал на «фундаментальном различии между влечением к чему-либо, с одной стороны, и стремлением — с другой». Влечения, согласно Франклу, «толкают» нас помимо нашей воли, в то время как стремления представляют собой осмысленные предпочтения человека, в воле которого решать, «хочет он или нет реализовать данный смысл» [Франкл, 1990: 63].

полезное, вредное и безразличное в ней, осуществлять *адресный выброс энергии*, производимый в нужное время и в нужном месте. Соответственно, у всех живых систем, включая социального субъекта, живущего в среде и за счет среды, возникают *объективные потребности*⁴, удовлетворение которых является необходимым условием биологического выживания и «комфортного» существования системы.

Еще одно сходство социального субъекта с биологическими системами связано с их адаптивностью, выступающей как универсальный способ самосохранения жизни. Было бы ошибкой рассматривать активность социального субъекта как *альтернативу* адаптации, а не как ее вид. Подобная точка зрения не учитывает наличия в среде таких условий, к которым люди вынуждены приспосабливаться независимо от степени своего технического могущества (речь идет о законах окружающего и охватывающего нас мира, которые человек способен использовать, но не может изменить).

Перечисленные свойства *предметности, информационности, адаптивности*, которые социальный субъект разделяет со всеми живыми системами, не исключают глубочайших субстанциальных различий между социальной и биологической активностью. Первопричиной этих различий я считаю особенности информационного поведения людей, связанные с наличием у них *абстрактно-логического, вербально-понятийного мышления*, позволяющего *моделировать* реальный мир, создавать сверхчувственные символические аналоги его объектов и процессов, свойств и состояний, связей и отношений. Эта способность «кодировать» мир расширяет ориентационные возможности психики, позволяя человеку отвлекаться от случайных различий и обнаруживать существенные сходства между явлениями мира, недоступными наблюдению, открывать объективные законы этого мира и на этой основе «заглядывать в будущее», совершая интеллектуальный прогноз динамики среды.

Ориентационная специфика человеческого мышления определяет его *реактивную специфику*, которая связана с наличием у человека *свободной воли*. Последняя представляет собой способность к *мотивационной экспертизе* безальтернативных влечений, вызванных актуализацией человеческих потребностей, и *выбору* поведенческих реакций на них. Эта способность не исключает объективных целей жизни,

⁴ Под потребностями следует понимать не объекты и процессы, необходимые для жизни, а свойство живых систем испытывать надобность в таких объектах и процессах, отсутствие которых ведет к прекращению существования или депривации его качества. Именно актуализация потребностей, их переход в состояние нужды, требующей немедленного удовлетворения, становится инициальным фактором биологической и социальной активности [см.: Момджян, 2015].

наличествующих у социального субъекта и стоящих за его субъективными целями, представляющими собой идеальную модель желаемого результата. Свободы человека недостаточно для того, чтобы усилием воли «отменить» присущие ему «инстинктоподобные» (А. Маслоу) влечения и их принудительное воздействие на поведение. Однако ее достаточно для мотивационной *оценки и ценностного ранжирования* этих влечений, делящего их на «первостепенные» и «второстепенные», подлежащие удовлетворению или сознательной блокировке. Предельным случаем такого ранжирования является осознанный отказ от «факта» жизни, совершаемый ради сохранения ее «качества», связанного с экзистенциальными ценностями свободы, достоинства и др., воспринимаемыми как нечто «более важное, чем жизнь».

Ориентационные и реактивные возможности человеческого мышления радикально меняют образ жизни людей и прежде всего присущий им способ адаптации к миру, качественно отличный от адаптации биологических систем⁵. Так, в развитых человеческих сообществах перестают действовать механизмы видовой *соматической адаптации*, основанной на естественном отборе [Момджян, 2021]. Вместо изменений собственного тела люди целенаправленно меняют среду своего существования, создавая артефактные условия жизни (*социосферу*). При этом активная поведенческая адаптация человека обретает форму *труда*, который несопоставим по своей эффективности с «протрудовой» активностью животных.

Дело в том, что труд человека соединяет в себе два фундаментальных фактора, которые в живой природе исключают друг друга. Первым из них является *способность к целесообразному изменению среды*, вторым — *способность мыслить*, предпосылая воздействию на внешние объекты воображаемые операции с образами этих объектов. Животные, способ существования которых связан с активной поведенческой адаптацией к среде (муравьи, пчелы и др.), не способны мыслить, в то время как человекообразные обезьяны, способные выходить за рамки рефлекторного поведения, не обладают, фигурально говоря, должным «трудолюбием».

С возникновением мышления меняется не только информационная основа активной адаптации, но и ее *инструментальная основа*. Речь идет об *орудийном отношении к среде*, основанном

⁵ В живой природе существуют разные типы и виды адаптации — она может быть *видовой и индивидуальной*; она может иметь *соматический и этологический* характер (в первом случае живая система приспосабливается к среде, меняя параметры своего тела, во втором — способы поведения в среде). Поведенческая адаптация может быть как *пассивной*, так и *активной* (в последнем случае приспособление к среде осуществляется путем целесообразного изменения самой среды, создания артефактных условий жизни, отсутствующих или недостающих в ней).

на способности создавать, хранить и многократно использовать орудия, отличные от органов собственного тела. Бесспорно, рефлкторная орудийность, присущая животным предкам человека, возникает до абстрактного мышления и становится стимулом к его развитию. Однако именно мышление придает орудийности специфически человеческий характер, отличающий ее от орудийности протоантропов и современных животных, для которых орудийные манипуляции не являются неотъемлемой чертой образа жизни, имеющей эволюционное значение для развития вида.

Изменяя способ человеческой адаптации к миру, мышление изменяет *номенклатуру* человеческих потребностей, создавая такие экзистенциальные надобности, которых нет и не может быть у животных. Качественно изменяется способ *удовлетворения* потребностей, который опосредуется системой сложно структурированных *интересов*, связанных с потребностями, но не совпадающих с ними⁶. Важно учесть, что мышление меняет не только индивидуальную активность людей, но и способ их совместного существования: возникает *новый тип коллективности*, основанный на нормативной регуляции поведения, принципах солидаризма, институциональном разделении труда и осознанном обмене его продуктами.

Все эти трансформации формируют специфические особенности социального субъекта, который может быть определен как *носитель целеполагающей активности, способный инициировать и контролировать ее ход, направленный на удовлетворение собственных потребностей, интересов и целей*. В этом определении фиксируются три необходимые характеристики социальной субъектности, соединение которых делает ее возможным.

Первым очевидным признаком субъекта является *способность действовать*, осуществлять информационно направленную активность. Эта, казалось бы, банальная характеристика важна для правильной локализации социальной субъектности, ответа на вопрос: кто именно является носителем субъектных свойств в общественной жизни людей? Зоной относительного согласия в современном понимании этой проблемы можно считать отказ от непопулярной ныне идеи *трансцендентного субъекта*, который формирует социальную реальность (на манер гегелевской Абсолютной Идеи) или совершает прямые интервенции в историю (как это делает Бог

⁶ Под интересом понимается свойство социального субъекта испытывать надобность в объектах-медиаторах, необходимых для создания, хранения и использования предметов потребности. Социальному субъекту присущи орудийные, информационные, коммуникативные, организационные интересы, опосредующие удовлетворение человеческих потребностей.

в концепции А. Тойнби)⁷. Большинство современных философов исходит из идеи «посюстороннего» субъекта, что не исключает принципиального спора между сторонниками двух противоположных точек зрения, которые К. Поппер именовал «*методологическим коллективизмом*» и «*методологическим индивидуализмом*».

Сторонники первой точки зрения убеждены в существовании *коллективных субъектов* деятельности, представленных разнообразными объединениями людей — социальными группами и институтами, способными реально влиять на ход человеческой истории. Именно их рассматривают в качестве полноправных субъектов общественной жизни, в то время как субъектность отдельных людей ограничивают самовоспроизводством в сфере быта или отрицают вовсе, считая индивидов несовершенными и несовершенными «клетками» коллективного организма.

Сторонники второй точки зрения, которую разделяет автор данной статьи, считают носителями субъектных свойств лишь *отдельно взятых людей* — индивидов, обладающих монополиями на целеполагающую активность, которая формирует социальную реальность. Конечно, такой индивидуальный субъект формируется, живет и действует в среде себе подобных, вступая в необходимые связи с другими субъектами. Отвергая крайности номинализма, считающего коллективность терминологической, а не онтологической данностью⁸, мы можем признать, что формы этой коллективности выступают как институциональная среда, детерминирующая индивидуальную активность, что «социальные формы являются необходимым условием любого интенционального (целенаправленного) акта,... их предсуществование полагает их автономию как возможных объектов научного исследования и что их причиняющая способность заставляет признать их реальность» [Бхаскар, 1991: 105].

Но это не значит, что социальные группы и институты (такие как общество, классы, государство и др.), способные *влиять*

К.Х. Момджян
Социально-философский подход к проблеме человеческой субъектности

⁷ Характеризуя современную социальную теорию П. Штомпка пишет: «Наконец-то субъект деятельности очеловечен и социализирован одновременно. Вновь появляются обычные люди и приобретают действительно человеческие размеры. Они — знающие, но не всевидящие; обладающие силой, но не всемогущие; создающие, но не волшебники; свободные, но не беспредельно» [Штомпка, 1996: 62].

⁸ Общество в этом случае понимается как «множественное число» от слова человек, отрицается существование надиндивидуальных реалий общественной жизни, матриц социального взаимодействия, которые не сводятся к факторам индивидуальной активности. Как справедливо замечает Р. Бхаскар, «в то время как очень немногие люди (по крайней мере вне круга профессиональных философов) в наши дни стали бы защищать тезис, что, например, магнитное поле — это только мысленная конструкция, — такой взгляд на общество остается широко распространенным» [Бхаскар, 1991: 105].

на деятельность людей, могут сами *осуществлять* ее, то есть обладают необходимыми свойствами социального субъекта. Никто не спорит с тем, что принадлежность к коллективу, включенность в систему общественных отношений, формирующих безличные социальные роли и статусы, программируют интересы образующих коллектив людей, определяют характер их действий. Однако свойством *действовать*, специфицирующим социального субъекта, обладают все же люди, а не объединяющие их коллективы, которые не имеют собственных потребностей, интересов и целей (которые отличались бы от *схожих* потребностей, интересов и целей образующих их людей) и не способны осуществлять самостоятельную целеполагающую активность.

Возвращаясь к классифицирующим свойствам субъекта, следует отметить, что способность действовать, осуществляя информационно направленную активность, является необходимым, но не достаточным его признаком. Вторым фактором субъектности является *субстанциальность*, то есть способность к *самоцельной* активности, в ходе которой реализуются *собственные*, имманентно присущие субъектам цели.

Альтернативой такого самоцельного существования является существование *функциональное*, в ходе которого информационная система действует, реализуя внешние, не собственные, извне заданные цели (как это происходит с отдельными подсистемами и органами живого организма, исполняющими предзаданные функции, а также со специализированными социальными институтами и социальной предметностью, имеющими внешнее назначение).

Субъект деятельности, напротив, представляет собой *самоцельное* существо, адаптивная активность которого направлена на реализацию *имманентных* влечений и порождаемых ими потребностей, интересов и проектных целей. Способность к самоцельному существованию отличает социального субъекта от функциональных объектов, к числу которых относятся саморегулирующиеся кибернетические устройства, которые способны осуществлять информационно направленную активность, эффективно имитируя деятельность людей (достаточно вспомнить современные суперкомпьютеры, обыгрывающие сильнейших шахматистов мира).

Говоря о способности к самоцельному существованию, я отчетливо понимаю тот факт, что социальный субъект не только *живет* в обществе, но и *функционализирует* в нем. Позднее мы рассмотрим ситуацию добровольного или вынужденного функционирования, в которой субъект остается субъектом до тех пор, пока сохраняет свою самоцельность, способность интериоризировать внешние цели, превращая их в собственный, хотя и не всегда добровольный жизненный выбор.

Ясно, однако, что субстанциальность также не является достаточным признаком субъекта, поскольку способностью самоцельного

существования наделены не только люди, осуществляющие деятельность, но и неспособные к ней биологические организмы.

Соответственно, к признаку самоцельности следует добавить еще один необходимый признак субъекта, который указывает на субстанциональное отличие деятельности от иных форм активности. Речь идет о *целеполагании*, которое представляет собой способность не только следовать собственным целям, но и *полагать* их, осуществляя свободный выбор между ними. Этим *целеполагающая* активность социального субъекта, обладающего свободной волей, отличается от *целесообразной* активности биологических систем, реализующих генетически предзаданные программы [см.: Момджян, 2017].

Определив исходные свойства субъекта, мы можем дать краткое определение *объекта* — альтернативного субъекту элемента деятельности. Объектом является все то, на что направлена целеполагающая активность субъекта, на которую объект не способен ответить активностью идентичного типа. В этом плане объект выступает как *пассивный* элемент социального действия, с той оговоркой, что эта пассивность понимается не как бездействие вообще, а как неспособность к активности целеполагающего типа.

Как связаны между собой субъект и объект социального действия?

Воздействие субъекта на объект порождает организационную связь между ними, которая характеризуется онтологической *взаимоположенностью*, композиционным *взаимопересечением* и процессуальным *взаимпроникновением* субъектных и объектных параметров деятельности.

Идея онтологической взаимоположенности субъекта и объекта может быть раскрыта с помощью нескольких хорошо известных из истории философии формул: 1) нет деятельности без субъекта и нет субъекта вне деятельности; 2) нет деятельности без объекта и нет объекта вне деятельности; 3) нет субъекта без объекта и нет объекта без субъекта. Впрочем, эти формулы нередко вызывают непонимание, источником которого является либо философский догматизм, либо дурно истолкованные соображения «здравого смысла».

Может показаться, к примеру, что тезис «нет деятельности без субъекта» противоречит реалиям современной общественной жизни с присущей ей тотальной цифровизацией. Возникает вопрос: разве мы не должны считать деятельностью автоматическую сборку автомобилей, осуществляемую роботизированными устройствами, которым по определению отказано в наличии субъектности?

К.Х. Момджян
Социально-философский подход к проблеме человеческой субъектности

Ответ на этот вопрос может быть только отрицательным. Дело в том, что деятельность человека выступает как неразрывное единство *процедур целепостановки* и *процедур целереализации*, представляющих собой ее органически связанные несамодостаточные *фазы*. Целепостановка, не доведенная до целереализации, дает нам не деятельность (в ее социально-философском понимании), а нереализованное *намерение* действовать, интересное для психологической, но не социальной науки. Точно так же не является самостоятельной деятельностью процедура реализации цели, рассмотренная отдельно от иницилирующей ее целепостановки. Это значит, что функционирование роботизированных систем, возможное лишь после того, как подлинный субъект осуществил программирование этих устройств, предстает перед нами не как деятельность, а как имманентная ей фаза *операциональная целереализации*, неотделимая от предшествующей ей целепостановки.

Деятельность невозможна без субъекта, но означает ли это, что субъект не может существовать вне и помимо деятельности? Спрашивается: разве человек не способен осознанно «бездействовать», сохраняя при этом свои субъектные потенции? Чтобы ответить на этот вопрос, следует учесть, что термин «бездействие» имеет несколько значений и используется для описания разных ситуаций.

В одном из случаев бездействием называют воздержание от физической активности, предпринятое человеком, который «передоверяет» реализацию собственных целей другим людям, действующим в его интересах. Подобное операциональное «бездействие», к примеру, пассажира такси, который использует труд таксиста в собственных интересах и целях, не вмешиваясь в процесс управления автомобилем, отнюдь не превращает его в «объект перевозки».

Существует, еще один тип «бездействия», которое правильно было бы назвать бездействием *юридическим*. Хорошо известно, что в уголовном кодексе многих стран мира имеется статья, предполагающая наказание людей, воздерживающихся от предписанных законом действий. Не означает ли это, что можно быть субъектом правонарушения, не осуществляя при этом никаких практических действий?

Ответ опять-таки отрицательный. Следует понимать, что капитан судна, который из корыстных соображений или соображений безопасности прошел мимо терпящих бедствие, бездействовал лишь с юридической точки зрения. Он воздержался не от действий как таковых, а от действий, *предписанных* законом. Мы вправе осудить такое поведение, но не должны ставить под сомнение субъектный статус людей, осуществляющих подобную целеполагающую, пусть и противоправную активность.

Не менее ошибочны взгляды, утверждающие возможность существования деятельности без объекта. Так, нельзя считать «безобъектной»

активность субъекта, которая обращена на собственное тело (как это происходит в случае с занятием физкультурой) или собственное сознание (как это имеет место, к примеру, в случае изучения иностранного языка). В подобных случаях связь субъекта и объекта принимает форму их *композиционного пересечения*, когда субъект делает самое себя объектом собственной целенаправленной активности.

Весьма распространенной философской ошибкой является представление об объекте, способном существовать вне деятельности и независимо от субъекта. Именно такую ошибку, связанную с некатегориальной трактовкой термина «объект», допустил В.И. Ленин, критиковавший Рихарда Авенариуса за идею «принципиальной координации» субъекта и объекта.

В завершении скажу несколько слов о том типе связи субъекта и объекта, который характеризуется их процессуальным *взаимопроникновением*. Речь идет о процедурах *распредмечивания*, когда свойства, присущие объекту, «перетекают» в свойства воздействующего на него субъекта, и процедурах *опредмечивания*, когда присущие субъекту свойства оказываются запечатленными в свойствах изменяемого им объекта. Простейшим примером опредмечивания можно считать процесс чтения, в ходе которого полезная информация, содержащаяся в знаково-символическом объекте, именуемым «книга», усваивается «живым» человеческим сознанием, становясь его собственным содержанием. Примером распредмечивания, напротив, может быть ситуация, в которой личностные свойства автора могут быть реконструированы в ходе анализа написанных им текстов.

Перейдем, однако, к одной из наиболее дискуссионных проблем социальной субъектности, имеющей важное мировоззренческое значение, – проблеме возможной объектности человека.

Проблема объектности человека

Из сказанного выше следует, что статусом субъекта обладают люди и только люди. Но означает ли это, что мы можем поставить знак равенства между понятиями «человек» и «субъект»? Я даю отрицательный ответ на этот вопрос совсем не потому, что признаю субъектность социальных институтов, каковая является мифом. Дело в другом: в том, что человек не при любых обстоятельствах является субъектом, может превращаться в объект чужой деятельности.

Говоря о возможной объектности человека, нужно строго определить ее условия, отказавшись от ошибочных ее толкований (примером подобной ошибки служит уже упоминавшаяся точка зрения, считающая объектом человека, поручающего другим людям операциональную реализацию собственных целей). На самом

К.Х. Момджян
Социально-философский подход к проблеме человеческой субъектности

деле мера физической активности человека не может служить основанием для утверждения или отрицания его субъектности. Понимая это обстоятельство, мы не должны считать объектами студентов, которые слушают лектора, получая нужную им информацию, или законопослушных граждан, считающих нужным исполнять указы избранной ими власти. Во всех этих случаях речь идет о добровольном и взаимовыгодном взаимодействии субъектов, преследующих собственные интересы и цели.

Однако мы знаем, что субстанциальность субъекта не исключает необходимости функционировать в обществе, реализуя извне заданные цели. При этом далеко не во всех случаях это функционирование имеет добровольный характер. Нередко человека принуждают действовать в чужих интересах, которые противоречат интересам принуждаемого. Возникает вопрос — сохраняет ли он свои субъектные свойства или утрачивает их, превращаясь из самоцельного субъекта в объект принуждения?

Эта проблема издавна обсуждалась философами, предлагавшими разные способы ее решения. Я полагаю, что ответ на поставленный вопрос зависит от характера принуждения, которое в одном случае оставляет за принуждаемым свободу выбора, а в другом лишает его таковой.

В первом случае человека заставляют реализовывать чужие цели под угрозой прямого ущерба его интересам. В крайних случаях неподчинение чревато лишением жизни — как это было, к примеру, в ситуации с рабами, которых юридически лишали субъектных прав, включая право на жизнь, рассматривали в качестве объектов собственности, «говорящих орудий труда».

Нетрудно видеть, что философский взгляд на ситуацию отличен от подобной юридической презумпции. Конечно, философ признаёт тот очевидный факт, что раб является носителем предписанной, а не добровольно избранной функции, то есть выступает как средство реализации внешних целей, которые он не стал бы осуществлять без принуждения. Однако констатация этого факта не означает, что мы признаем бесспорным объектный статус раба, утрату им субъектных свойств, связанных со способностью реализовывать собственные цели, свободно выбирая между ними.

Начнём с того, что функциональность человека качественно отлична от функциональности социальных предметов — она не отменяет способности к самоцельному существованию, а лишь «накладывается» на неё. Эта касается не только людей, но и иных субстанциальных существ, которые следуют собственным целям в условиях вынужденного функционирования. Очевидно, что тягловая лошадь, функционирующая в качестве транспортного средства, ничуть не утрачивает имманентные цели существования,

учёт которых является необходимым условием ее успешного использования людьми.

Однако ситуация с функционирующим человеком неизмеримо сложнее ситуации с функционирующим животным, поскольку собственные цели существования, которыми руководствуется принуждаемый человек, доступны мотивационной экспертизе, зависят от ценностных предпочтений и потому не определяют характер поведения. Это значит, что человек, принуждаемый к рабскому труду, сохраняет не только самоцельность, но и способность к целенаправленному — выбору одной из возможных моделей поведения.

Статистически вероятным, конечно, является выбор в пользу смирения, к которому принуждает человека присущее ему стремление сохранить жизнь и избежать телесных наказаний за непослушание. Именно эти собственные цели побуждают человека подчиниться внешнему принуждению, согласившись с рабским существованием. Парадокс ситуации состоит в том, что условием рабского статуса является *согласие человека стать рабом*, готовность санкционировать собственное рабство ради биологического выживания во враждебной среде и защиты от истязаний.

Конечно, это согласие не является *добровольным*, понимая под добровольностью выбор в пользу *желаемого* блага, осуществляемый без всякого принуждения. И тем не менее недобровольное согласие остается согласием, поскольку далеко не всегда люди могут выбирать между безусловным благом и безусловным злом. Нередко человеку приходится делать выбор между разными степенями зла, предпочитая меньшее из них большему. Соответственно, человек, согласный стать рабом, считает рабство меньшим из зол, которое он предпочитает смерти, воспринимаемой как абсолютное зло.

В любом случае отказ от свободы — собственный выбор человека, принуждаемого к рабству, который не является единственным возможным. Рабу доступен альтернативный жизненный выбор — отказ от рабства ценой фактического самоубийства, нарушающего, как может показаться, закон самосохранения жизни. Эта коллизия уже рассматривалась нами выше. Повторю: признавая самосохранение объективной целью жизни, которая имеет генетическую основу, следует понимать две особенности, присущие человеку. Первое — самосохранение людей не сводится к биологическому выживанию, но включает в себя генетически фундированное стремление к «лучшей» жизни, сохраняющей не только человеческое тело, но и личностную идентичность человека, формирующие ее склонности и предпочтения. Второе — в экзистенциальной ситуации, когда нельзя одновременно сохранить и факт, и качество своей жизни, человек, обладающий свободной волей, имеет беспрецедентную для других живых существ возможность выбора между ними.

К.Х. Момджян
Социально-философский подход к проблеме человеческой субъектности

Как следствие, люди, ставящие ценности свободы и достоинства выше, чем возможность жить в цепях, способны отринуть рабство ценой собственной жизни (такой выбор, конечно, является привилегией меньшинства, однако его могут делать не только люди «бытийного» склада, но и убежденные «жизнелюбы», если и когда мера испытываемых ими страданий превышает возможность их переносить).

Возможность выбора альтернативных моделей поведения, которая сохраняется в условиях внешнего принуждения, свидетельствует о наличии *свободы*, являющейся неотъемлемым признаком субъектности как высшей формы самоцельного существования. Эта свобода проявляется субъектом в обоих случаях — как при согласии быть рабом, так и при отказе от рабства. Конечно, такая констатация может вызвать недоумение, поскольку бытовая логика мешает нам считать, что осознанный отказ от свободной жизни также является актом свободы. Столь же сложно с точки зрения обыденного сознания считать свободным человека, закованного в цепь или умирающего на кресте. Чтобы развеять подобные сомнения, мы должны понимать саму суть свободы и учитывать разнообразие ее форм.

Речь идет о двух фундаментальных видах человеческой свободы, которые следует отличать друг от друга. Одной из них является *свобода внешняя* (или свобода целереализации), представляющая собой способность человека контролировать условия собственной жизни и делать все то, что он считает нужным делать (включая действия бессмысленные и неосуществимые, образующие, по Гегелю, сущность «неразумной свободы» или произвола). Другой вид свободы — *свобода внутренняя* (или свобода целепостановки), которая выступает как способность человека самостоятельно определять желаемые цели жизни и на этом основании не делать то, что он не считает нужным делать.

Именно внутреннюю свободу Жан-Поль Сартр рассматривал как неотчуждаемое свойство человека, который «обречён» быть внутренне свободным до последних минут своей жизни и не утрачивает это субъектное свойство в условиях внешнего принуждения.

Впрочем, эту «обреченность» не следует абсолютизировать. Человек, увы, способен стать объектом, что происходит в результате внешнего воздействия, лишаящего его возможности выбора. Речь идёт об особом воздействии, которое не ставит своей целью принудить человека к подчинению под угрозой неприемлемого ущерба. Объектность человека вызывается воздействием, которое не учитывает и не ждет от него поведенческих реакций, избранных в результате переживаемого страха. Такая ситуация возникает тогда, когда человека лишают возможности делать что-то, поскольку с ним делают что-то, не интересуясь реакциями жертвы, не принимая во внимание ее возможное поведение. Происходит нечто такое, что не требует

согласия человека и не зависит от его отказа. Человек утрачивает субъектность, когда он не способен сознательно участвовать в происходящем, подчиняясь или сопротивляясь внешнему принуждению.

Проще всего проиллюстрировать такую объектность на примере умерщвления человека, осуществляя которое, убийца не интересуется внутренними состояниями жертвы и ее возможными действиями, никак не влияющими на происходящее. Другим примером может быть такое омерзительное преступление, как изнасилование. Жертва последнего сохраняет субъектность до тех пор, пока может самостоятельно решать — сопротивляться насилию или смириться с ним в целях самосохранения. Но если насильник ударил женщину по голове и дальнейшее происходит с ее бесчувственным телом, жертва утрачивает всякую субъектность, становясь объектом преступления.

Впрочем, человеческая объектность далеко не всегда связана с физическим насилием и уголовными правонарушениями. Предприниматель может расчитать своего работника, не принимая во внимание его согласие или несогласие, превратив его тем самым в объект увольнения. Другое дело, что эта объектность является *ситуативной* — в тот момент, когда уволенный начинает бороться за свои права, он немедленно утрачивает статус объекта, возвращая себе полноценную субъектность.

Socio-Philosophical Approach to the Problem of Human Subjectivity

Karen Kh. Momdzhyan

DSc in Philosophy, Professor at the Department of Social Philosophy and Philosophy of History, Faculty of Philosophy.

Lomonosov Moscow State University.

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

ORCID: 0000-0001-5383-5122

karm48@mail.ru

Abstract. The author analyzes the phenomenon of the subject in its socio-philosophical perspective, which differs from the ontological, gnoseological, and anthropological consideration of subjectivity. Using the methodology of the substantive-activity approach, the author considers the subject as an active entity capable of initiating and controlling goal-oriented activity aimed at satisfying his own needs, interests, and goals. The author is convinced that the properties of the social subject – the ability to self-purpose existence, based on the motivational examination of different options of behavior and the free choice between them – have only separately taken people, human individuals. The author criticizes the ideas of “methodological collectivism”,

К.Х. Момджян
Социально-философский подход к проблеме человеческой субъектности

which attributes subjectivity to society, the state, and other institutional forms of human coexistence that influence activity but are not capable of carrying it out. The article analyzes organizational forms of subject-object mediation based on links of intersubjectivity, compositional intersection, and interpenetration. The author offers his understanding of the well-known philosophical formulas: “there is no activity without a subject and no subject outside of activity”; “there is no activity without an object and no object outside of activity”; “there is no subject without an object”. The author considers subjectivity as the most important property of man, which is preserved by him in the conditions of forced functioning, which presupposes normally interiorization of externally imposed goals and agreement to their realization. At the same time, a person is capable of losing his or her subjective status in a situation when external coercion deprives him or her of the freedom of choice – when it is not a person who does something, but something is done to a person, using another person’s activity as an object.

Keywords: substance, function, activity, subject, object, need, interest, purpose, motive, value, freedom.

For citation: Momdzhyan K.Kh. Socio-Philosophical Approach to the Problem of Human Subjectivity // *Chelovek*. 2022. Vol. 33, N 4. P. 7–25. DOI: 10.31857/S023620070018379-3

Литература/References

- Барт Р.* Смерть автора // *Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика* / пер. с фр. М.: Прогресс, 1989.
- Bart R. Smert’ avtora [La mort de l’auteur], transl. from French. *Bart R. Izbrannyye raboty. Semiotika. Poetika* [Fuvres sélectionnées], Moscow: Progress Publ., 1989.
- Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла / пер. с фр. Л. Любарской и Е. Марковской. М.: Добросвет, 2000.
- Baudrillard J. *Prozrachnost’ zla* [La transparence du mal], transl. from French by L. Lyabarskaya, E. Markovskaya. Moscow: Dobrosvet Publ., 2000.
- Бхаскар Р.* Общества // *Социологос*. Вып. 1. М.: Прогресс, 1991
- Bhascar R. Obshchestva [Societies], transl. from English. *Sociologos*, Iss. 1. Moscow: Progress Publ., 1991.
- Галанина К.Э.* Трансформация концепта субъекта в философии Людвига Витгенштейна // *Вопросы философии*. 2011. № 7. С. 68–81.
- Galanina K.E. Transformaciya koncepta sub’ekta v filosofii Lyudviga Vitgenshtejna [The Transformation of the Concept of the Subject in the Philosophy of Ludwig Wittgenstein]. *Voprosy filosofii*. 2011. N 7. P. 68–81.
- Делез Ж.* О смерти человека и о сверхчеловеке // *Делез Ж. Фуко* / пер. с фр. Е.В. Семиной. М.: Изд-во Гуманитарной литературы, 1998.
- Deleuze J. O smerti cheloveka i o sverhcheloveke [De la mort de l’homme et du surhomme]. Deleuze J. *Fuko* [Foucault], transl. from French by E.V. Syomina. М.: Humanitarian Literature Publishers Publ., 1998.

- Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопросы философии. 1979. № 6. С. 128–140.
Il'enkov E.V. Problema ideal'nogo [The Problem of the Ideal]. *Voprosy filosofii*. 1979. N 6. P. 128–140.
- Ильин А.Н. Антропология субъекта // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». 2010. №1.
Il'in A.N. Antropologiya sub"ekta [Anthropology of the Subject]. *Information humanitarian portal "Knowledge. Understanding. Skill"*. 2010. N 1.
- Момджян К.Х. Универсальные потребности и родовая природа человека // Вопросы философии. 2015. № 2. С. 3–15.
Momdzhyan K.Kh. Universal'nye potrebnosti i rodovaya priroda cheloveka [Universal needs and the generic nature of man]. *Voprosy filosofii*. 2015. N 2. P. 3–15.
- Момджян К.Х. Социально-философский анализ свободы человеческой воли // Вопросы философии 2017. № 9. С. 68–81.
Momdzhyan K.H. Social'no-filosofskij analiz svobody chelovecheskoj voli [Sociophilosophical Analysis of the Freedom of the Human Will]. *Voprosy filosofii*. 2017. N 9. P. 68–81.
- Момджян К.Х. Субстанциальный подход в теоретическом обществознании, его необходимость и принципы // Вопросы философии. 2022. № 2. С. 71–82.
Momdzhyan K.Kh. Substancial'nyj podhod v teoreticheskom obshchestvoznanii, ego neobkhodimost' i principy [The Substantial Approach in Theoretical Social Science, Its Necessity and Principles]. *Voprosy filosofii*. 2022. N 2. P. 71–82.
- Фоменко А.П. Проблема субъекта в философии постмодернизма // Ценности и смыслы. 2016. № 2. С. 8–18.
Fomenko A.P. Problema sub"ekta v filosofii postmodernizma [The Problem of the Subject in the Philosophy of Postmodernism]. *Tsennosti i smysly*. 2016. N 2. P. 8–18.
- Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.
Frankl V. *Chelovek v poiskah smysla* [Man's Search for Meaning]. Moscow: Progress Publ., 1990.
- Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. СПб.: А-сэд, 1994.
Foucault M. *Slova i veshchi. Arheologiya gumanitarnyh nauk* [Les mots et les choses. Archéologie des sciences humaines], transl. from French by V.P. Vizgin, N.S. Avtonomova. St. Petersburg: A-cad Publ., 1994.
- Штомпка П. Социология социальных изменений / пер. с англ. В.А. Ядова. М.: Аспект Пресс, 1996.
Shtompka P. *Sociologiya social'nyh izmenenij* [Sociology of Social Change], transl. from English by V.A. Yadov. Moscow: Aspect Press Publ., 1996.

К.Х. Момджян
Социально-философский подход к проблеме человеческой субъектности

DOI: 10.31857/S023620070021626-5

©2022 М.Д. ГОРБАЧЕВ

АНТРОПОЛОГИЯ СТРЕМЛЕНИЯ



Горбачев Максим Дмитриевич — магистрант
Философского факультета.
Московский государственный университет
им. М.В. Ломоносова. Российская федерация,
119192 Москва, Ломоносовский просп., 27, корп. 4.
ORCID: 0000-0002-8374-5889
mdgorbachevmsu@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена человеческому стремлению как одной из главных неизбежно реализуемых способностей человека. После уточнения и ограничения понятия «стремление» в работе проводится его анализ по нескольким направлениям. Рассматриваются основания стремления, то, что позволяет человеку стремиться, обеспечивая саму возможность стремления, в первую очередь воображаемое и осознание отсутствия. Также приводится характеристика независимого от частных случаев стремления объекта стремления, того, к чему человек неизбежно стремится, если действительно стремится. Речь идет о воображаемом будущем удовольствии. Далее рассматривается само возникновение стремления, связанное с происходящим спонтанно самовоздействием человека. После этого автор обращается к видам стремления, связанным с его отношением к выбору и спецификой его возникновения. Затем в статье проводится анализ проблемы действия как одной из составляющих вопроса стремления. При этом действие может предполагаться и не предполагаться стремлением. Кроме того, поднимается вопрос о роли представляемой возможности реализации стремления, от особенностей которой зависит специфика конкретного случая стремления человека. Более того, от представления о реализации зависит то, может ли человек в принципе стремиться к той или иной цели.

Ключевые слова: стремление, желание, философская антропология, человек, основания стремления, воображение, действие, выбор, страсть, спонтанность.

Ссылка для цитирования: Горбачев М.Д. Антропология стремления // Человек. 2022. Т. 33, № 4. С. 26–41. DOI: 10.31857/S023620070021626-5

М.Д. Горбачев
Антропология
стремления

Определение стремления и стремящегося

Перед тем как мы перейдем непосредственно к сущностному рассмотрению стремления, нужно наделить слово «стремление» смыслом, который и будет использован в исследовании, так как в противном случае, без разметки границы — хотя и первичной — стремления, мы рискуем породить разночтения центрального понятия нашей работы.

Во-первых, мы понимаем стремление не так, как это делают Артур Шопенгауэр или Анри Бергсон. В своих работах указанные авторы связывают человеческое стремление к чему-либо с волей к жизни (в первом случае) или неким жизненным порывом (во втором) [Шопенгауэр, 1999: 105; Бергсон, 2001: 112]. Похожую ситуацию можно найти и в идее воли к власти у Фридриха Ницше, которая, как и в предыдущих примерах, присутствует в мире вообще и объясняет человека как часть этого мира, равную другим в отношении этого определяющего начала [Ницше, 2005: 361]. В нашем исследовании мы не указываем на (не)существование того, что эту способность определяет, как это делают вышеупомянутые мыслители, так как это не только привело бы нас к неизбежным предположениям о чем-то нам недоступном, но и увело бы от истинно антропологической проблемы. Стремление для нас — не надчеловеческое, а самое что ни на есть человеческое.

Итак, в первую очередь в нашем исследовании «стремится» человек, а не мир, проявляясь через него. «Каждая вещь стремится», — пишет Бенедикт Спиноза, но тогда либо каждая вещь «стремится» по-человечески и уже не важно, какое стремление мы изучаем; либо мы вступаем на поле, где знать не можем, а все предположения равноправны [Спиноза, 2001: 130]. Поэтому, когда мы говорим «человек стремится», мы имеем в виду самого человека.

Во-вторых, для нас способность человека стремиться не является вторичным продуктом человеческого воображаемого. Когда мы говорим с другим человеком, мы говорим о воображаемом и с помощью воображаемого (означаемое, смысл и пр.), но при этом стремление — не что-то посткоммуникативное и в коммуникации рождающееся, как считает Педро Энтральго [Энтральго, 1997]. Да, коммуникация с другим как акт и как пространство (дискурс Мишеля Фуко),

в котором человек может находиться, способна влиять на стремление в качестве причины его частного случая, но она не обуславливает возможность возникновения стремления [Фуко, 1996: 118].

В-третьих, вслед за Александром Кожевным мы отказываемся от биологизации стремления, которая может привести к превращению человека в конечность волящей природы или случая, так как человек желает сам [Kojève, 1980]. Конечно, мы можем сказать, что человек стремится спать, дернуть рукой или ногой от удара молоточка невролога, но в таком случае мы говорим о человеке как о теле, говорим о его физиологии.

В-четвертых, стремление — не чувство. Что происходит, когда мы чувствуем? Мы воображаем. Но еще мы пребываем. Чувство само по себе — лишь особое пребывание в воображаемом. «Особое», потому что, когда нам снятся сны, как правило, мы тоже пребываем в воображаемом и не стремимся. Но сейчас важно именно выделить стремление относительно чувства, и для этого необходимо это пребывание. Если стремится человек к чему-то, то чувствует он «что-то», и самым общим образом это «что-то» можно назвать положением дел [Гуссерль, 2001: 375]. Действительно всегда есть это положение дел, которое мы ощущаем и которое, как и чувство, меняется, в том числе в результате «самовоздействия» человека на самого себя, которое может изменять это положение дел, но не сами чувства, так как они, в отличие от мысли, не изменяются по щелчку пальцев [Гиренок, 2008]. При этом чувство всегда самодостаточно, оно всегда направлено на то, что есть (пусть и в форме бывшего или будущего воображаемого). Само же будущее рождается воображением, в котором появляются и желания, так как будущее воображаемо без желаний, помимо желания его вообразить. Так, чувство — это пассивная направленность человека на наличное или воображаемое наличным положение дел.

Стремление же предполагает активную направленность на изменение внутреннего и внешнего наличного таким образом, чтобы оно соответствовало воображаемому. Это и есть предмет нашего исследования.

Основания возможности стремления

Теперь мы попытаемся продемонстрировать, что основаниями возможности стремления являются воображение и осознание отсутствия. Человек стремится только тогда, когда его воображаемое не совпадает с тем, что есть.

Само воображаемое — это все то, что не существует в мире, но есть для человека. К воображаемому относятся не только представляемые человеком образы или его мысли, но и смысл, чувства

(мы воображаем, когда чувствуем). Ничто из этого не присутствует в восприятии, но представляемо человеком в той или иной форме.

Утверждение «человек стремится только тогда, когда его воображаемое не совпадает с тем, что есть» легко понять, когда речь идет о несовпадении сущего. Например, я хочу апельсин, потому что в воображении я его ем, а в мире сущего — нет. Я воображаю, как ем апельсин, и вижу отсутствие этого поедания в настоящем, я воображаю, как беру его со стола, и вижу, что этого не происходит. «Ибо несомненно, что мы не могли бы желать чего-либо, если бы при этом не представляли желаемую вещь», — пишет Рене Декарт [Декарт, 1989: 490]. Любое действие — даже самое простое — совершается именно благодаря этому, за исключением тех случаев, когда оно может быть полностью объяснено физиологией.

Сложнее в тех случаях, когда мы стремимся к изменению внутреннего, не сущего. Например, я захотел создать картину в воображении — она не существует как стул, на котором я сижу, и не будет существовать. Осознавая ее отсутствие, я начинаю рисовать, и вот она у меня есть. Однако нельзя сказать без пояснения, что образ этой картины у меня был, так как, с одной стороны, был, а с другой — это был образ-проект другого образа, ведь иначе и стремиться было бы не к чему, так как мы стремимся к тому, чего нет. На это Декарт мог бы сказать, что «желают не только блага, которого в настоящий момент нет, но также и сохранения того, которое имеется» [Декарт, 1989: 517]. Однако это не совсем верно. С одной стороны, мы действительно хотим сохранить что-то, что у нас есть, жизнь например. Но Декарт упускает то, что благо может заключаться и в отсутствии неблага. Как мы помним, человек стремится в осознании отсутствия воображаемого как наличного — стремимся к тому, чего нет. И в том случае, который Декарт называет желанием сохранить то, что есть, человек на самом деле стремится избежать того, чего нет — потерю того, что есть. Когда я стремлюсь сохранить апельсин, я не стремлюсь к тому, что есть, — к нему самому. Он никуда не исчезнет сам по себе, если я о нем не воображаю ничего помимо того, что есть. Я стремлюсь к избеганию того, чего нет, — его отсутствия.

Таким образом, основаниями возможности стремления, тем, что объясняет способность человека стремиться к чему-то, являются воображаемое и осознание отсутствия или осознаваемое как отсутствующее воображаемое. При этом важно обратить внимание на то, что если человек стремится только в тех случаях, когда есть несовпадение воображаемого с наличным, то он стремится не всегда. Он не стремится, когда не воображает, и не стремится, когда воображаемое налично как сущее или как непроектное воображаемое, не требующее внутренней реализации. Но воображать человек может и без стремления помимо самого стремления вообразить.

Об объекте стремления

Еще одна важная часть стремления человека, без рассмотрения которой нельзя переходить к анализу различных видов стремления, — его объект.

Во-первых, человек стремится к воображаемому. Во-вторых, к удовольствию и от неудовольствия. Многие понимали это. Например, Спиноза: «Каждый... или необходимо стремится к тому, что он считает добром, или отвращается от того, что он считает злом» [Спиноза, 2001: 231]. Хотя, конечно, в случае со Спинозой нужно делать поправку на его отношение к телесному, которое без оглядки на свободу играет ключевую роль в определении человека, который может лишь повиноваться неизвестным ему причинам в своих стремлениях. Это понимал и Джон Локк: «Я признаю, что природа вложила в человека стремление к счастью и отвращение к несчастью» [Локк, 1985: 116]. Так, стремление определяется именно представляемым удовольствием. То есть то, к чему стремится каждый человек, не задано изначально, это то, что именно ему представляется (а воображаем мы разное, хотя сама воображаемость и одинакова). Конечно, есть и то, что удовольствием или неудовольствием считают все, но это уже вопросы этики, которые здесь не так существенны. Также нельзя сказать, что я стремлюсь сейчас почитать книгу потому, что чтение книг представляется мне удовольствием. Я стремлюсь к удовольствию, которым мне представляется сейчас чтение книги.

В контексте удовольствия стоит учитывать еще и такие стремления, когда удовольствие сопряжено с неудовольствием, выраженным в том числе в утрате другого удовольствия. Так, например, человек, желающий похудеть, вынужден отказаться от мучного, которое он любит. Любое из решений в этом случае будет сопряжено с неудовольствием, и человек выбирает то, что представляется ему большим удовольствием или меньшим неудовольствием.

Здесь можно было бы сказать, что любой выбор в принципе заключает в себе такое неудовольствие, так как, выбирая одно, мы отказываемся от всего другого. Но на деле, хотя такие ситуации часты, не реже встречаются случаи, когда выбор совершается без потери удовольствия или претерпевания неудовольствия.

Некоторые могут считать, что когда человек, лежащий на кровати, стремится открыть дверь, объектом стремления — или тем, к чему человек стремится, является дверь (или, в лучшем случае, открытая дверь, так как дверь и так есть, а мы стремимся к отсутствующему воображаемому), а все то, с помощью чего он реализовывает это стремление, могут назвать средствами или еще чем-то. Вот я лежу и хочу открыть дверь, но понимаю, опираясь на опыт, что для этого мне нужно встать, подойти к ней и т.д.

С одной стороны, конечно, можно говорить о некоей иерархии, так как все это я совершу, чтобы открыть дверь, но с другой — нельзя сказать, что мне достаточно стремиться открыть дверь, чтобы встать и подойти к ней. Тогда человеку достаточно было бы лишь хотеть, а тело само все сделает: и чай заварит, и до работы доедет. На самом деле тут есть следующие варианты: либо — как вероятнее в случае с дверью — я, строго говоря, стремлюсь встать, подойти к двери и открыть ее, так как стремимся мы только тогда, когда воображаем, а, значит, я воображаю все это сразу; либо — как в случае с поездкой на работу — во время реализации стремления я стремлюсь к чему-то еще. Так, я не мог, например, сразу вообразить, что автобус не приедет, и я поеду на работу на такси, а потому нельзя забывать, что вызов такси и пр. — не просто средства для реализации стремления приехать на работу, но и отдельные стремления, согласующиеся с воображаемым.

Также человек всегда стремится к будущему. Это вытекает из того, что мы писали об основаниях возможности стремления. Да, человек может, например, стремиться изменить прошлое или вспомнить, или забыть его, и тогда в каком-то смысле он стремится к прошлому или от него. Но гораздо более важно то, что во всех — в том числе этих — случаях, как отмечалось ранее, мы стремимся к тому, чего нет, что отсутствует, но воображаемо. И в этом смысле человек стремится к тому, что только будет, а не уже есть. Или, говоря точнее, он стремится к тому, что может быть, ведь мы не можем быть уверены в результате реализации нашего стремления.

Таким образом, человек стремится к отсутствующему воображаемому, представляемому как удовольствие будущему.

Механизм возникновения стремления

Итак, в общем виде мы уже определили стремление, а в основаниях его возможности можно найти и способ возникновения стремления, включающий в себя частные случаи. Напомним, что человек не всегда стремится. Но сейчас это не так важно, потому что речь идет о том, что заставляет возникать эту направленность на отсутствующее воображаемое. Можно встретить много разных попыток определить это. Например, Зигмунд Фрейд вслед за Спинозой приписывает роль запуска стремления природно-телесному, хотя и в ином формате, так как, согласно Спинозе, нельзя забывать про место Бога, в том числе в возможности тела желать [Фрейд, 1999]. Мы специально рассматриваем этот и другие примеры вне связи с указанными ранее основаниями возможности стремления, так как, хотя эти основания актуальны всегда, стремится человек только

в определенные моменты, а основания, о которых мы говорили, являются именно основаниями возможности.

Шопенгауэр, например, объяснял конкретные стремления через его индивидуальную природу [Шопенгауэр, 2001]. Да, человеку присуще то, что можно назвать его человеческой природой и индивидуальной природой. Так, к первой относится то, что человек свободен или может стремиться; а ко второй — например, вкусовые предпочтения (в широком смысле слова), но она далеко не всегда определяет возникновение стремления здесь и сейчас. Шопенгауэр в своих рассуждениях дает индивидуальной природе слишком много власти, так, что можно подумать, человек — некий механизм, который был запущен и до конца проработает благодаря одной лишь своей индивидуальной природе. Но в таком случае нет свободы.

Декарт писал, что желания — это «действия души» [Декарт, 1989: 489]. И хотя он разделял их на те, что «начинаются в душе», и те, что — «в теле», которые по сути — одни и те же желания, и различие тут лишь в наличии или отсутствии действия телом, он указал на важную вещь [Декарт, 1989: 482]. Если стремление — действие души, а душа — это моя душа, Я, то мне не нужно ничего, что зарождало бы во мне мое стремление помимо меня.

Вслед за Ф.И. Гиренком мы утверждаем, что человек самовоздействует, и именно самовоздействие — причина возникновения стремления [Гиренко, 2008]. А самовоздействие происходит через спонтанность; это не цепь причин, которые, как сказал бы Спиноза, есть, но недоступны нам, а спонтанность человека — или сам человек. Мы, конечно, можем говорить о цепях спонтанностей, ведь, например, я начал смотреть старые фотографии, потому что почувствовал тоску по ушедшим близким, а почувствовал ее потому, что мне вспомнились эти самые близкие. Да, но мы говорим о спонтанности, а это значит, что любое звено в этой «задним числом» выявленной цепи могло и отсутствовать, поэтому мы не можем говорить о необходимости существования именно такой цепи самовоздействий, а значит, и о том, что причины помимо человека определяют его стремления.

Как верно пишет Гиренко, «цель — галлюцинация, существующая нашими усилиями» [Гиренко, 2021: 47]. Это показывает суть самовоздействия человека. Про стремление нельзя сказать, что оно возникает и продолжает существовать только нашими усилиями. Но самовоздействует человек во всех случаях. Мы понимаем самовоздействие как нечто большее, чем усилие воли, позволяющее нам доехать до работы, придерживаясь самостоятельно учрежденной цели. Человек, как мы считаем, всегда находится в состоянии самовоздействия, когда воздействует его воображаемое и вообразенное. И спонтанность, которая может возникать

и без волевого акта самовоздействия — мне *вспомнилось*, мне *стало* грустно, — всегда возникает *в самовоздействии*, некоем контексте воображаемого. То есть, хотя и чувство, и выбор — самовоздействия, лишь во втором случае его можно понимать как усилие здесь и сейчас. В первом же — это результат постоянного воздействия воображаемого на человека, а воображаемое от него неотделимо — соответственно, это также самовоздействие человека, основаниями для которого становится только он сам.

Этот контекст воображаемого, размышляя о стремлении, можно назвать горизонтом представлений, определяющим или, вернее, ограничивающим стремления конкретного человека. Так, вождь какого-нибудь африканского или австралийского племени, если горизонт его воображаемого вдруг не изменится, открыв новые возможные стремления, вряд ли когда-нибудь захочет стать мэром Москвы, изучать философию Канта или сделать пересадку на Охотном Ряду. Он находится в таком контексте самовоздействия, где ему не может *захотеться* перечисленного и он не может *захотеть*.

Так, если не уходить на путь предположений о внешних причинах человека, а сконцентрироваться на нем как на причине самого себя, можно увидеть, что возникновение стремления, несмотря на существование множества частных его случаев, связанных с чувствами, выбором и пр., объясняется спонтанностью человека, самим человеком.

Виды стремления

На этом этапе мы можем перейти к классификации стремлений, среди которых мы выделяем стремление-страсть и стремление-выбор.

Стремление-выбор связано со свободой. В каком-то смысле можно свободу назвать спонтанностью, но даже в таком случае они были бы тождественны как $x=y$, а не $x=x$. Итак, если свободно человек делает то, что нельзя сделать иначе, то свободно человек выбирает. Конечно, мы можем вспомнить, например, Эриха Фромма и сказать, что человек может выбирать, не будучи свободным. Однако это разные смыслы, или уровни свободы. В первом случае свобода изначальна и неизбежна для человека, а во втором — ее нужно еще и достичь.

Стремление-выбор можно удобно обозначить как «я хочу»; стремление-страсть — «мне хочется». В стремлении-выборе мы выбираем то, к чему стремимся, а реализация стремления связана непосредственно с выбором. Даже, например, когда реализация не происходит сразу: я сейчас выбрал вечером прогуляться после ужина и посмотреть фильм (уже можно сказать, что я хочу прогуляться и т.д.); мне

нужно будет вновь выбирать после ужина, но при этом после ужина я могу выбрать и остаться дома, то есть выбрать стремление к тому, что исключает мой прошлый выбор, и буду реализовывать стремление остаться дома, если вдруг не выберу все же пойти.

Но почему мы выбираем то, а не другое? Потому что я свободен — единственное основание своего выбора. Я, как мы уже сказали, спонтанен, а значит, и тогда, когда мы находим основания для своего выбора, мы сами создаем их, сами делаем их основаниями. Человек как основание своего стремления-выбора стремится, именно когда выбирает, — я стремлюсь к цели, потому что выбираю ее, и выбираю не единожды, как компьютер, в который загрузили программу, а постоянно.

Второй вид стремления — стремление-страсть, которое соответствует приведенному выше «мне хочется». Как и в стремлении-выборе, мы в этом случае также спонтанны, но, если в первом случае мы стремимся к тому, что выбираем, то в стремлении-страсти мы лишь выбираем или не выбираем то, к чему уже стремимся. Это значит, что, хотя возникновение стремления-страсти спонтанно, как спонтанен и мой выбор, я не выбираю его возникновения, оно появляется само. А я, в свою очередь, уже выбираю, реализовывать ли мне это стремление своим стремлением-выбором. В этом случае само стремление уже не связано с выбором, и между стремлением и его реализацией появляется зазор, который этим выбором и заполняется. Здесь, поскольку стремление не выбирается, а возникает, оно есть и тогда, в отличие от стремления-выбора, когда я не выбираю стремиться. Действительно, для возникновения стремления-страсти мне совсем не необходимо и недостаточно вообразить то, к чему возникнет это стремление: оно может возникнуть и без выбора вообразить, может не возникнуть после выбора. Также верно и то, что такое стремление не может не только возникнуть, когда мы этого захотим (выберем), но и исчезнуть по нашей воле. Но хотя само по себе стремление-страсть непосредственно не связано с выбором, — оно либо возникло, либо нет, — его реализация зависит от стремления-выбора. В этом случае, если мы реализовываем стремление-страсть, мы следуем тому, что уже возникло, а не выбираем из пустоты. Но при этом спонтанность сохраняется, а человек остается основанием своих стремлений.

Стремление и действие

В контексте обоих видов стремления важно рассмотреть соотношение стремления и действия. Здесь, конечно, речь не идет о тех действиях, которые тело совершает без моего участия. Суть различия

стремлений в контексте их связи с действием заключается в следующем: одни стремления предполагают действие, а другие нет.

Как мы писали ранее, действие, если это не действие тела, невозможно без стремления, поэтому нельзя и разделять стремление и действие так, будто действие связано с ним лишь постольку-поскольку. Если я хочу налить воды в стакан, то процесс наливания не происходит сам собой, а продолжается моим усилием — стремлением-выбором. Так, вспоминая об особенностях разных видов стремлений, можно наблюдать, что в случае со стремлением-страстью действие, которое невозможно именно без стремления-выбора, связано с первым именно через последнее, что мы уже вскользь упоминали раньше. Тем не менее, несмотря на то что действие без стремления невозможно и совершается именно благодаря воображаемому отсутствующему, во-первых, нельзя отождествить их, так как стремление в этом случае — моя направленность на изменение наличного в сторону этого отсутствующего, реализуемая в действии, а действие — следующая ступень (об этом говорит и нейробиология, рассказывая о нейронных импульсах). Это подтверждается и тем, что я могу прекратить совершать действие — будь то движение руки или «внутреннее» действие наподобие вспоминания, мысли и прочего воображаемого. Кроме того, важно понимать, что действую именно Я и решаю действовать тоже Я.

Но сейчас нас интересует различие, которое обеспечено тем, что стремление может быть без действия. Соответственно, мы выделяем стремления, предполагающие действие и не предполагающие.

Стремление в нашем понимании предполагает действие тогда, когда реализация его в представлении стремящегося зависит от совершения действия. Во-первых, здесь важно именно представление, так как разные люди имеют разные представления о том, что и каким образом возможно.

Во-вторых, то, предполагает ли стремление действие для актуализации воображаемого, не зависит от того, когда именно это действие может быть совершено. Так, когда я стремлюсь прогуляться вечером после ужина, я, конечно, не могу прогуляться вечером после ужина прямо сейчас, хотя и могу стараться быстрее оказаться за ужином. Но даже если мы условимся, что мне, желающему этого, приходит в голову только ожидать вечера и ужина, то стоит признать, что мое стремление предполагает действие. Более того, если бы я не планировал прогулку в конкретное время — вообразил не вечернюю прогулку после ужина, а просто прогулку, — действие также предполагается.

Поскольку мое действие невозможно без стремления, то оно также подчинено указанному ранее правилу воображаемого

отсутствия. То есть, совершая простейшее действие, мы проводим на рассматриваемом уровне воображаемого ту же работу, что при совершении тех действий, которые можно назвать более сложными. Причем чаще всего человек воплощает уже не раз ранее воплощенный им образ. В этом случае можно говорить о нерerefлексивном следовании воображаемому.

В контексте непредполагаемого действия дело обстоит схожим образом и со стремлением-страстью, и со стремлением-выбором. Если стремление не предполагает действие, то оно не предполагается одинаково в обоих случаях. Так, если я хочу *скорее* поехать летом на дачу, вне зависимости от того, к какому из рассмотренных видов относится это стремление, мне — при прочих равных условиях — будет представляться, что ничего для ускорения наступления времени летней поездки на дачу я сделать не могу.

Если же стремление предполагает действие для своей реализации, то в случае со стремлением-выбором я выбираю и действие — сразу или с тем, чтобы позднее еще раз совершить этот выбор в случае, когда действие не может быть совершено сейчас. Когда речь идет о стремлении-страсти, предполагающем действие, мы видим, что действие связано как раз с тем выбором, который заполняет зазор между возникновением стремления-страсти и его реализацией или нереализацией. Так, мне, например, хочется фруктов, и реализация этого стремления представляется путем совершения действия покупки их в магазине. Тогда я либо покупаю их либо нет, совершая в первом случае выбор в пользу реализации стремления.

Реализация стремления

Говоря о действии, мы уже подошли к вопросу о реализации стремления, поэтому теперь подробнее остановимся на этом вопросе, так как его рассмотрение играет большую роль в понимании человеческого стремления.

Под реализацией можно понимать как процесс, так и результат: в первом случае при рассмотрении стремления поднять руку реализацией будет поднимание руки, а во втором — завершенная актуализация отсутствующего воображаемого, или поднятая рука. Однако не стоит заблуждаться, думая, что реализация возможна лишь тогда, когда стремление предполагает действие. Так, если я стремлюсь, чтобы закончился урок, и при этом мне не представляется возможным прямо или косвенно повлиять на его окончание через действие, в первом понимании реализации ей становится

приближение урока к своему концу, а во втором понимании — конец урока.

В нашем исследовании нас будет интересовать именно второе понимание реализации, так как стремится человек, строго говоря, не к процессу оналичивания воображаемого, а к воображаемому как наличному воображаемому.

Помимо этого, в нашем вопросе важно представление, *мое* представление о чем-либо. Сейчас нам не важно, какое именно это представление — верное ли, могущее ли быть верным в принципе, к чему именно относящееся. Сейчас важно только то, что это мое представление, то, каковым мне что-то представляется.

В «Критике практического разума» Иммануил Кант пишет интересную вещь: «Быть предметом практического познания, как такового, означает только отношение воли к поступку, через которое этот предмет или его противоположность становится действительным; суждение о том, есть ли нечто предмет чистого практического разума или нет, представляет собой лишь различие возможности или невозможности желать того поступка, через который, если бы мы были к этому способны (о чем должен судить опыт), тот или иной объект стал бы действительным» [Кант, 1994б: 442]. В этих словах в не совсем явном виде скрыта суть соотношения стремления с его реализацией. Во-первых, под реализацией мы, строго говоря, понимаем представление о реализации. Есть некое различие «возможности или невозможности желать поступка, через который... тот или иной объект стал бы действительным» [там же]. Также мы видим указание на то, что именно становится критерием, с помощью которого можно различать эту возможность и невозможность, — «если бы мы были к этому способны» [там же].

Перед Кантом стояли другие вопросы, поэтому неудивительно, что для того, чтобы рассмотреть его слова в контексте стремления, нужно исправить некоторые неточности. Во-первых, нам не нужен «поступок», так как желает в смысле стремления человек далеко не только поступок; да и самого поступка (действия) стремление, как мы уже знаем, может и не предполагать. Итак, на этом этапе мы различаем возможность и невозможность желать (стремиться).

Во-вторых, «тот или иной объект» — это наше отсутствующее воображаемое.

И, в-третьих, нам сейчас не нужен опыт, а нужно представление о том, может ли наше воображаемое стать действительным. Конечно, мое представление о подобном может быть связано с опытом; более того, опыт никуда не исчезает. Но тем не менее наше представление может не основываться на опыте и даже идти вопреки ему. В «Антропологии с прагматической точки»

зрения Кант пишет: «Всякое желание содержит в себе (сомнительное или достоверное) предвидение того, чего можно достигнуть своими силами» [Кант, 1994а: 209]. Предвидение здесь и есть представление.

Таким образом, человек может стремиться только к тому, реализация чего представляется ему возможной. Это подтверждается и в контексте тезиса о будущем, к которому неизбежно человек стремится: если наличность чего-либо в будущем представляется человеку невозможной, то и стремиться не к чему.

Локк в свое время не сделал одного шага, чтобы понять это: «Желание так же кончается или ослабляется мыслью о невозможности или недостижимости предполагаемого блага» [Локк, 1985: 282]. Да, желание кончается с возникновением представления о невозможности его реализации, но потому что стремление в принципе невозможно к тому, реализация чего представляется невозможной.

Динамику такого представления интересно проследить на примере расставания двух бывших влюбленных, из которых чувства остыли только у одного. Например, сначала тот, кто все еще влюблен, будет стремиться вернуть другого, и это будет продолжаться до тех пор, пока реализация этого стремления не перестанет представляться возможной. То есть возможно, что он будет стремиться к этому всю жизнь (конечно, при условии, что не начнет стремиться к тому, что исключает это стремление, например к другому человеку). В другом случае в какой-то момент он откажется и перестанет быть способным стремиться вернуть того человека. Не может возникнуть ни стремление-страсть, ни стремление-выбор, так как выбирать в качестве воображаемого объекта стремления в будущем нечего.

Но представим ситуацию, когда тот, о ком мы вели рассказ, послушал нас и решил, чтобы опровергнуть наши слова, встретиться с тем человеком и предложить вновь быть вместе. Разумеется, все это мы представляем при условии, что реализация стремления по-прежнему представляется невозможной. Тогда к чему стремиться этот человек? Все просто — к тому, чтобы встретиться и предложить, а это стремление реализуется, как только он встретится и предложит, что в условиях нашего примера было возможно.

Так, если человек стремится, то реализация того воображаемого, к которому он стремится, представляется ему возможной. Если реализация какого-либо воображаемого представляется невозможной, то стремление невозможно. При этом, нельзя забывать, что мы можем воображать что-либо без каких-то иных стремлений помимо стремления вообразить. А в тех случаях, когда человек говорит «хочу» о чем-то и реализация представляется ему

невозможной, на самом деле он лишь высказывает убеждение, которое может звучать как: «Если бы мне представлялось, что это возможно, я бы стремился к этому».

* * *

Таким образом, мы попытались ответить на вопрос о том, что такое человеческое стремление и каково оно. Для этого мы описали основания возможности стремления, механизм его возникновения, а также привели два вида стремления и рассмотрели его связь с действием и реализацией в обоих случаях. Результаты открывают возможности для анализа и интерпретации иного, присущего человеку, что можно утверждать уже потому, что на протяжении исследования мы затрагивали такие понятия, как свобода, чувство или, например, спонтанность, так как стремление связано с этими и другими частями сущности человека, что и открывает возможности для будущих исследований.

Anthropology of Aspiration

Maxim D. Gorbachev

Master's Degree in Philosophy.

Lomonosov Moscow State University.

27/4, Lomonosovsky prospekt, Moscow 119192, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-8374-5889

mdgorbachevmsu@gmail.com

Abstract. The article is devoted to human aspiration as one of the main human abilities. After clarifying and limiting the concept of “aspirations” in the work, its analysis is carried out in several directions. The foundations of aspiration are considered, what allows a person to strive, providing the very possibility of aspiration, first of all, the imaginary and awareness of absence. The characteristic of the object of aspiration, independent of particular cases of aspiration, of what a person inevitably strives for, if he really strives, is also given. It's about an imaginary future pleasure. Next, the very emergence of aspiration is considered, which is associated with the spontaneous self-action of a person. After that, the author turns to the types of aspiration associated with his attitude to choice and the specifics of its occurrence. Then the article analyzes the problem of action as one of the components of the question of aspiration. At the same time, the action may or may not be assumed by aspiration. In addition, the question is raised about the role of the presented possibility of the realization of aspiration, the specifics of which depend on the specifics of a particular case of a person's aspiration. Moreover, the idea of realization depends on whether a person can, in principle, strive for a particular goal.

Keywords: aspiration, desire, philosophical anthropology, human, the foundations of aspiration, imagination, action, choice, passion, spontaneity.

М.Д. Горбачев
Антропология
стремления

For citation: Gorbachev M.D. The Anthropology of Aspiration // Chelovek. 2022. Vol. 33, N 4. P. 26–41. DOI: 10.31857/S023620070021626-5

Литература/References

- Бергсон А.* Творческая эволюция / пер. с фр. В. Флеровой. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001.
 Bergson H. *Tvorcheskaya evolyutsiya* [Creative Evolution], transl. from French by V. Flerova. Moscow: TERRA-Knizhnyi klub; KANON-press-Ts Publ., 2001.
- Гиренко Ф.И.* Введение в сингулярную философию: монография. М.: Проспект, 2021.
 Girenok F.I. *Vvedenie v singulyarnuyu filosofiyyu: monografiya* [Introduction to Singular Philosophy: monograph]. Moscow: Prospekt Publ., 2021.
- Гиренко Ф.И.* Грезы — это разверзшаяся бесконечность. Интервью // Независимая газета. 2008. 4 февр.
 Girenok F.I. *Grezy — eto razverzshayasya beskonechnost'*. *Interv'y* [Dreams are Opened up Infinity. Interview]. *Nezavisimaya gazeta*. 04.09.2008 [Electronic resource]. URL: https://www.ng.ru/ng_exlibris/2008-09-04/9_girenok.html (date of access: 12.01.2021).
- Гуссерль Эд.* Логические исследования. Т. II (1). Собрание сочинений. Т. 3 (1) / пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001.
 Husserl E. *Logicheskie issledovaniya* [Logical Investigations]. Vol. II (1). *Sobranie sochinenii* [Works], transl. from German by V.I. Molchanov. Vol. 3 (1). Moscow: Gnozis, Dom intellektual'noi knigi Publ., 2001.
- Декарт Р.* Страсти души / пер. с лат. и фр. В.В. Соколова // Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
 Descartes R. *Strasti dushi* [The Passions of the Soul], transl. from Latin and French by V.V. Sokolov. *Sochineniya: v 2 t.* [Works: in 2 vols.]. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1989.
- Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения / пер. с нем. М. Левиной // Сочинения: в 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994а.
 Kant I. *Antropologiya s pragmaticheskoi tochki zreniya* [Anthropology from a Pragmatic Point of View], transl. by German by M. Levina. *Sobranie sochinenii: v 8 t.* [Works: in 8 vols.]. Vol. 7. Moscow: Choro Publ., 1994а.
- Кант И.* Критика практического разума / пер. с нем. Н.М. Соколова // Собр. соч. в 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994б.
 Kant I. *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason], transl. by German by N.M. Sokolov. *Sobranie sochinenii: v 8 t.* [Works: in 8 vols.]. Vol. 4. Moscow: Choro Publ., 1994б.
- Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении / пер. с англ. А.Н. Савина // Сочинения: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985.
 Locke J. *Opyt o chelovecheskom razumenii* [An Essay Concerning Human Understanding], transl. from English by A.N. Savin. *Sochineniya: v 3 t.* [Works: in 3 vols.]. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1985.

- Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / пер. с нем. Е. Герцдык и др. М.: Культурная Революция, 2005.
- Nietzsche F. *Volya k vlasti. Opyt pereotsenki vsekh tsennostei* [The Will to Power], transl. from German by E. Gertsyuk et al. Moscow: Kul'turnaya Revolyutsiya Publ., 2005.
- Педро Лаин Энтральго. Теория и реальность другого. Т. II / пер. с исп. А.Б. Зыковой // История философии. 1997. № 1. С. 179–194.
- Pedro Laín Entralgo. *Teoriya i real'nost' drugogo. T. II* [Theory and Reality of the Other. Vol. II], transl. from Spanish by A.B. Zykova. *Istoriya filosofii*. 1997. N 1. P. 179–194.
- Спиноза Б. Этика / пер. с лат. В.И. Модестова. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2001.
- Spinoza B. *Etika* [Ethics], transl. from the Latin by V.I. Modestov. Minsk: Harvest Publ.; Moscow: AST Publ., 2001.
- Фрейд З. Влечения и их судьба / пер. с нем. М.В. Вульфа, Р.Ф. Додельцева. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999.
- Freud S. *Vlecheniya i ikh sud'ba* [Desires and their Fate], transl. from German by M.V. Wulf, R.F. Dodeltsev. Moscow: EKSMO-Press Publ., 1999.
- Фуко М. Археология знания / пер. с фр., ред. Б. Левченко. Киев: Ника-Центр, 1996.
- Foucault M. *Arkheologiya znaniya* [Archaeology of Knowledge], transl. from French, ed. by B. Levchenko. Kiev: Nika-Tsentr Publ., 1996.
- Шопенгауэр А. О свободе воли // Собрание сочинений: в 6 т. Т. 3: Малые философские сочинения / пер. с нем., под общ. ред. А. Чанышева. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2001. С. 303–375.
- Schopenhauer A. *O svobode voli* [Essay on the Freedom of the Will]. *Sobranie sochinenii: v 6 t.* [Works: in 6 vols.]. Vol. 3: Malye filosofskie sochineniya, transl. from German; ed. by A. Chanyshev. Moscow: TERRA-Knizhnyi klub; Respublika Publ., 2001.
- Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / пер. с нем.; под общ. ред. А. Чанышева // Собрание сочинений: в 6 т. Т. 1. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999.
- Schopenhauer A. *Mir kak volya i predstavlenie* [World as Will and Representation]. *Sobranie sochinenii: v 6 t.* [Works: in 6 vols.]. Vol. 1, transl. from German; ed. by A. Chanyshev. Moscow: TERRA-Knizhnyi klub; Respublika Publ., 1999.
- Kojève A. *Introduction to the Reading of Hegel*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1980.

М.Д. Горбачев
Антропология
стремления

ФЕНОМЕН ЗЛА: МЕТАФИЗИКА, ТЕОДИЦЕЯ, МОРАЛЬ

DOI: 10.31857/S023620070021627-6

©2022 К.В. КАРПОВ

СКЕПТИЦИЗМ И ЭВИДЕНЦИАЛИЗМ АНТИТЕОДИЦЕИ



Карпов Кирилл Витальевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. ORCID: 0000-0002-0223-7410 kirill.karpov@gmail.com

Аннотация. Отличительная черта современной дискуссии по проблеме зла заключается в двунаправленной критике теизма. С одной стороны, предлагаются аргументы против существования Бога (или малой вероятности Его существования) с опорой на факты зла. С другой, критикуются теистические ответы на атеистические аргументы — теодицеи и защиты (так называемая антитеодицея). Основой этой критики выступает то обстоятельство, что факты зла в теодицеях и защитах оправдываются или интерпретируются как имеющие смысл. Очевидно, что обе линии атеистической критики опираются на факт существования зла. Апелляции к этому факту подлежат важные предпосылки, в том числе эпистемологические, которые также можно разбить на две группы. Во-первых, это предпосылка о непосредственной данности фактов зла в познании. Во-вторых, это предположение о том, что факты зла являются свидетельством против основных положений теизма в связи с проблемой зла: о существовании Бога, о происхождении зла, о возможном обосновании существования зла. В статье анализируется содержание этих предпосылок. Основой анализа выступает проект трансцендентальной антитеодицеи Сари Кивистё и Сами Пихлстрёма. Показывается, что, с одной стороны, трансцендентальная антитеодицея рассматривается ими как

определенный вид скептицизма, в основе которого лежит убеждение о невозможности для человека полноценно осознать факт страдания других индивидов, но, с другой стороны, основная пропозиция трансцендентальной антитеодицеи выступает для сторонников теодицеи как опровергающее свидетельство, то есть конструирует один из вариантов так называемого эвиденциалистского вызова.

Ключевые слова: зло, страдание, эпистемология религиозных убеждений, эвиденциализм, скептицизм, опровержения, свидетельства, теодицея, трансцендентальная антитеодицея, Сами Пихльстрём, Сари Кивистё.

Ссылка для цитирования: Карпов А.В. Скептицизм и эвиденциализм антитеодицеи // Человек. 2022. Т. 33, № 4. С. 42–57. DOI: 10.31857/S023620070021627-6

На ландшафте дискуссии по проблеме зла в современной аналитической философии религии доминируют три вы-
соты. Тон задают сторонники атеистических аргументов от зла. Эвиденциалистский (вероятностный) аргумент Уильяма Роу, сформулированный им в статье «Проблема зла и некоторые разновидности атеизма» [Rowe, 1979], отстаивает положение, согласно которому факты зла являются опровергающими свидетельствами против рациональности убеждения в существовании Бога. При этом, даже если принять во внимание все имеющиеся у верующего свидетельства, аргумент все равно имеет силу, то есть факты зла остаются опровергающими свидетельствами против существования Бога даже при рассмотрении их вместе со всеми свидетельствами в пользу Его существования.

У теистов на этот аргумент заготовлены несколько типов ответов: теодицеи, защиты и опровержения. По сути, это различные стратегии, применяемые теистами. Опровержения нацелены на то, чтобы показать, что факты зла никак не могут считаться опровергающими свидетельствами против рациональности убеждения в существовании Бога, а потому, если эта стратегия реализуема, то эвиденциалистский атеистический аргумент от зла не может быть даже сформулирован. Другой способ справиться с аргументом — показать, что, хотя факты зла являются свидетельствами против существования Бога, мы можем указать на достаточные с моральной точки зрения основания, в силу которых Бог допускает, чтобы в мире происходило зло, то есть представить такое объяснение атеистическим свидетельствам, которые согласуются с основным тезисом теизма. В случае если представить подобные основания возможно, то вера в существование Бога сохраняет рациональность. Это стратегия защиты. Путь, предлагаемый в теодицее,

■■■■■■■■■■
**ФЕНОМЕН
 ЗЛА: МЕТА-
 ФИЗИКА,
 ТЕОДИЦЕЯ,
 МОРАЛЬ**
 ■■■■■■■■■■

позитивнее и масштабнее: она придает злу смысл, показывает, почему Бог допускает зло, и это осмысленно.

Наконец, третья высота — проект антитеодицеи, зародившийся в рамках «философии после Аушвица» и ставший весьма популярным и влиятельным за последние два десятилетия. Его главный посыл состоит в утверждении, что теодицеи и защиты, оправдывая зло, не учитывают в полной мере факт страдания претерпевших его, а потому сами эти теистические стратегии аморальны и способствуют распространению зла¹.

Очевидно, что факты существования зла воспринимаются сторонниками антитеодицеи как *prima facie* свидетельства (оспаривающие опровержения) против основных положений теизма. В настоящей статье я бы хотел на примере проекта трансцендентальной антитеодицеи Сари Кивистё и Сами Пихлстрёма обсудить следующий вопрос: что с эпистемологической точки зрения означает для антитеодицеи использование фактов зла как опровергающих свидетельств против существования Бога? Иначе говоря, использует ли антитеодицея тот же эвиденциалистский эпистемологический подход, что и знаменитый аргумент Уильяма Роу?

Трансцендентальная антитеодицея Сари Кивистё и Сами Пихлстрёма

Современная формулировка проблемы зла базируется на точном указании, о каком именно зле идет речь: она оставляет в стороне традиционное деление зла на моральное и природное, а в центр внимания ставит страдание, переживаемое живыми разумными существами. Основной тезис антитеодицеи базируется на кантовской критике теодицеи, в которой искренность (*Aufrichtigkeit*) Иова противопоставляется бесчестности его друзей, легитимирующих его страдания попытками их обоснования [Кант, 1994: 150–152]². Поэтому сторонники антитеодицеи заключают, что страдание невозможно объяснить, оно бессмысленно: «...Мы также надеемся высоко оценить тот факт, что во многих случаях именно индивидуальный *жизненный* опыт страдания (собственного или других людей) может привести человека к пониманию бессмысленности (всех) страданий и к восприятию неискренности теодицей и даже

¹ Подробнее об антитеодицее см., напр.: [Фауль, 2021: 127–130].

² Отсылка к указанной работе Канта — общее место в подобных рассуждениях. Точно такой же ход использовал, например, Эммануэль Левинас — один из основателей антитеодицеи [Levinas, 1991: 118, n. 1].

того, что они возмутительны с моральной точки зрения» [Kivistö, Pihlström, 2016: 4].

Для придания смысла тезису антитеодицеи о страдании как основной форме переживания зла требуется, чтобы было возможно свидетельствовать о факте страдания. Свидетельство о страдании принципиально невозможно без распознавания и принятия страдания (recognition and acknowledgement of suffering), которые, в свою очередь, основываются на понятии объективной истины [ibid.: 16–17, 279]. Здесь, как считают Кивистё и Пихлстрём, возникает основная коллизия антитеодицеи: объективная истина, на которой базируется как искренность свидетельствующего о страдании, так и возможность узнавания и признания свидетельства о страдании со стороны слушающего, может быть поставлена под сомнение не только другими свидетельствующими, но и самим обществом. Но тогда невозможно то самое узнавание и признание страдания, что лежит в основании антитеодицеи [ibid.: 231–241].

Выход из этой ситуации представленные авторы видят в самой типичной формулировке антитеодицистского вызова: если антитеодицея призывает к моральной точке зрения в попытках осмысления проблемы зла, то она должна сформулировать необходимые условия возможности такой точки зрения. Выражаясь кантовским языком, антитеодицея должна включать в себя и трансцендентальную составляющую. Вот как они формулируют свою версию аргумента антитеодицеи:

«(I) Аргумент против возможности теодицеи:

1. Принятие моральной точки зрения по отношению к другим людям (или по отношению к миру в целом) возможно только при условии узнавания (или признания) чужого страдания (переживаний страдания, правдивого сообщения о таких переживаниях).

2. Узнавание (признание) страдания другого предполагает, что страдание, искренне переживаемое как бессмысленное и/или абсурдное, не объясняется и не оправдывается в терминах какой-либо навязанной извне структуры осмысленности (например, нарративной).

3. Теодицеи оправдывают или объясняют (все) страдания как часть навязанного извне, якобы гармоничного (теологического или светского) тотального нарратива, тем самым придавая страданию смысл или функцию, не проявленную (и не признанную) в переживании страдания.

4. Таким образом, теодицеи не позволяют нам узнать (признать) страдания других. В частности, они не позволяют узнать неспособность страдающего выявить какой-либо смысл или функцию в своем страдании.

К.В. Карпов
Скептицизм и
эвиденциализм
антитеодицеи

5. Поэтому теодицеи не позволяют нам принять (занять) моральную точку зрения.

6. Мы можем принять моральную точку зрения (потому что мы действительно это делаем).

7. Следовательно, теодицеи должны быть отвергнуты (не только по моральным, но и по трансцендентальным причинам)» [ibid.: 263–264].

Не критикуя отдельные посылки этого аргумента, а смотря на него в целом, нужно отметить следующее. Трансцендентальная антитеодицея антинарративна. Более того, ее смысл заключается в отходе от рассуждений в нейтральных понятиях. Она подчеркивает важность того обстоятельства, что *мы, люди, можем* занимать моральную точку зрения. Она говорит о возможности моральной перспективы и необходимости такой перспективы для понимания реальности. Условием возможности моральной точки зрения выступает страдание другого живого разумного существа. «Важно также, что мы говорим о *нашей способности занимать моральную перспективу или о доступности моральной перспективы для нас*, а не о возможности самой моральной перспективы в нейтральных терминах. Нас интересует то, каким образом мы — как конечные, уязвимые существа, для которых страдание является реальностью, которую невозможно стереть — способны рассматривать мир, в котором мы живем (нашу собственную жизнь и жизни всех других людей), в моральной перспективе» [ibid.: 267].

Что придает антитеодицеи трансцендентальный характер? Иначе — почему мы должны считать, что именно антитеодицея выступает условием возможности моральной перспективы? Для ответа на эти вопросы Кивистё и Пихлстрём используют понятие *признания страдания* (acknowledgement of suffering). Оно призвано заменить идею знания о страдании другого, не удовлетворительную по двум причинам. Прежде всего мы не обладаем знанием чувств и состояний других людей, но только можем предполагать о них. И кроме этого, знание несет в себе оправдательный элемент: мы всегда, подобно «друзьям» Иова, всегда обосновываем страдания, но себя при этом считаем невинно претерпевшими. Однако полное признание страдания невозможно. Оно может лишь быть некой исходной точкой, из которой разворачивается наша моральность. «Трансцендентальная невозможность полного признания, то есть тот факт, что мы никогда не можем полностью признать страдание другого (не говоря уже о том, чтобы узнать в нем нечто специфическое) восходит к трансцендентальной невозможности иметь истинное знание о внутреннем опыте другого» [ibid.: 281].

Объяснение страдания, придание ему смысла обесценивает претерпеваемую боль, говорит о моральной и эмоциональной

глухости. Это положение — не только главный тезис против теодицеи. Концентрация на страдании другого живого разумного существа позволяет сторонникам антитеодицеи вместить в таком образом понимаемую ими проблему зла два разных фокуса. Первый из них концентрируется вокруг традиционного для философии религии вопроса о том, как всемогущий, всеведущий и абсолютно благой Бог может допускать бессмысленные страдания? Второй актуализирует этический (отчасти политический и даже в некотором смысле исторический) вопрос: почему люди совершают дурные поступки, злодеяния? В этом смысле антитеодицея оспаривает саму возможность использовать факт страдания как опровергающее свидетельство против существования Бога, то есть оспариваются не только теистические ответы на аргументы от зла, но и сами аргументы. «Мы должны *освободить* проблему зла и страдания (включая ее традиционные богословские формулировки) от теодицистских допущений, которые ведут к хроническому непризнанию эмпирической точки зрения тех, кто переживает страдание. Это также подразумевает освобождение проблемы зла и страдания от необходимости рассматривать так называемый аргумент от зла. В аргументе “от зла” зло и страдание рассматриваются как составляющие эмпирического свидетельства против теизма (см., напр.: [Rowe, 2007]). Это предполагает понимание теизма как гипотезы, которая должна подвергнуться проверке в эвиденциалистской аргументативной игре. Такая предпосылка уже не позволяет признать глубину и разнообразие как религиозных, так и нерелигиозных подходов к жизни, в которой присутствуют зло и страдание» [Pihlström, 2017: 524].

Из этого делается вполне левинасовский вывод, что страдание другого — вопрос не знания, а, скорее, аффектации. Кивистё и Пихлстрём занимают в вопросах возможности узнавания и, следовательно, признания страдания другого скептическую позицию: невозможно ни познание страдания другого, ни полное признание его. Мы не знаем о страдании, его следует принять априорно, но мы никак не можем сказать хоть немного определенно, что именно испытывает другое разумное живое существо. «...Между знанием и признанием должна быть проведена фундаментальная дистинкция, и это соответствует, согласно Кэвеллу³, “истине скептицизма”» [Kivistö, Pihlström, 2016: 281].

К.В. Карпов
Скептицизм и
эвиденциализм
антитеодицеи

³ Имеется в виду Стэнли Кэвелл (1926–2018), известный американский философ, профессор Гарвардского университета.

Скептицизм трансцендентальной антитеодицеи

Как мы видели, авторы трансцендентальной антитеодицеи уверяют нас, что ей с эпистемологической точки зрения наиболее всего соответствует скептическая позиция, при этом не говоря напрямую, в чем она заключается. Чего же может касаться скептицизм антитеодицеи?

Как кажется, перед нами две возможности.

А) Имеется этическая истина, однако мы ее не можем знать, но должны класть ее в основание этического мышления. Это истина о страдании других живых разумных существ. Хотя мы понимаем в силу исторического опыта, что эта истина говорит о страдании, которому подвержены живые разумные существа, мы никогда не можем знать, в чем заключается страдание, однако принятие факта страдания, как говорят финские исследователи, позволяет занять нам этическую позицию. То есть здесь утверждается, что имеются некие этические факты, познание которых выходит за пределы наших когнитивных способностей.

Б) Не существует каких-либо этических истин, но только факты существования страдания в мире и признание этих фактов. Подлинно этическая позиция в таком случае невозможна. Но авторы не выводят познание этических истин из области рационального мышления: этические вопросы решаются не нашими личными склонностями и предпочтениями. Скорее, Кивистё и Пихлстрём говорят о том, что рациональное мышление в этике зависит от изначальной аффектации, когда мы сталкиваемся со страданием другого разумного существа, и от нашей способности принять факт этого страдания.

Вариант Б аналогичен скептицизму по вопросу существования религиозных истин. Если нет фактов определенного рода (например, если нет такого факта, как «Бог существует»), то, очевидно, не может быть и знания о таких фактах. Строго говоря, такой скептицизм не эпистемологический, а, скорее, онтологический. Вариант А, напротив, представляет собой вид эпистемологического скептицизма, в отличие от Б он действительно ставит под сомнение возможность получения этического знания, поэтому именно он должен быть основным предметом при эпистемологическом рассмотрении антитеодицеи.

Рассмотрим несколько подробнее структуру скептического аргумента А. Его основное утверждение: существует некая истина, но мы не можем и в действительности не знаем, в чем она заключается. Говоря иначе, истина эта познаваема, знание об этой истине в принципе возможно, но для нас оно (пока) недостижимо в силу некоего препятствия. Это утверждение равнозначно

признанию того, что существует некое условие, удовлетворение которого ведет к знанию об этой истине, и это условие не удовлетворится. Следующий шаг состоит в том, чтобы установить, какое когнитивное препятствие мешает удовлетворению этого условия, и имеется ли, хотя бы в теории, возможность это препятствие устранить. В предыдущем разделе было отмечено, что Кивистё и Пихлстрём таким когнитивным препятствием считают невозможность знать внутренние состояния других живых разумных существ. Учитывая это обстоятельство, попробуем сформулировать аргумент в поддержку возможной скептической интерпретации антитеодицеи А.

Рассмотрим примеры двух рассуждений, в которых в качестве критерия знания используется истинность убеждения.

(II) Плоская Земля.

1. Убеждение древних о том, что Земля плоская, ложно.
2. Следовательно, древние не знали, что Земля плоская.

(III) Круглая Земля.

1. Убеждение современных людей в том, что Земля имеет почти круглую форму, может быть ложным.
2. Следовательно, современные люди не знают, что Земля имеет почти круглую форму.

Разница между двумя рассуждениями состоит в том, что рассуждение об... об отсутствии знания заключается в (II) от ложности убеждения, а в (III) — от возможной ложности убеждения. Рассуждение (III) слишком сильное: если его принять, то из сферы знания будут исключены все повседневные убеждения и, может быть, подавляющее большинство так называемых научных убеждений. Это подталкивает нас к идее основного убеждения скептицизма: дело обстоит не так, что все наши убеждения ложны, и поэтому мы не обладаем знанием, но наши убеждения могут оказаться ложными, а поэтому наши убеждения не обоснованы в достаточной степени. Возвращаясь к рассуждению Кивистё и Пихлстрём, это должно означать, что когнитивное препятствие следует интерпретировать в том смысле, что оно мешает обоснованию моральных убеждений. В противном случае (если признать, что невозможно иметь моральные убеждения) следствия такого рода скептицизма должны быть чрезмерными.

Имея в виду этот вывод, мы можем сформулировать возможный эпистемологический смысл идеи Кивистё и Пихлстрём о скептицизме антитеодицеи.

(IV) Эпистемологический смысл скептицизма антитеодицеи.

1. Имеются факты страдания живых разумных существ.
2. Признание факта страдания отлично от знания о страдании, переживаемом другим живым разумным существом.

3. Возможно либо знание о страдании, либо принятие факта о страдании.

4. Знание о страдании затруднено когнитивным препятствием: невозможностью знать переживания других живых разумных существ.

5. Следовательно, возможно только признание факта страдания.

6. Принятия факта страдания других живых разумных существ выступает условием возможности принятия моральной точки зрения по отношению к другим живым разумным существам (или миру в целом).

В целом создается впечатление, что сторонники антитеодицеи приняли бы тот факт, что знание о страдании не может быть условием этики, потому что знание предполагает обоснованность, а следовательно, некоторый вид объяснения и оправдания зла и страдания. Так как суть проекта теодицеи как раз и состоит в оправдании страдания, то, чтобы сохранить возможность моральной точки зрения, следует вообще остановиться только на принятии. Таким образом, антитеодицеи скептически по самой своей природе и именно этим она отличается от теодицеи.

Скептицизм антитеодицеи и эвиденциалистский вызов теизму

Подойдем теперь к вопросу о том, как соотносится антитеодицея и эвиденциалистский вызов теизму. Как мы помним, Пихлстрём в своей статье «Почему не должно существовать никакого аргумента от зла: заметки об узнавании, антитеодицее и невозможности прощения» высказывается о том, что весь традиционный дискурс по проблеме зла насквозь эвиденциалистский и не позволяет учитывать перспективу тех, кто претерпевает страдание. Поскольку же принятие факта страдания выступает как трансцендентальное условие морали, от эвиденциалистских аргументов предлагается попросту избавиться. В этом разделе, прежде чем перейти к основному вопросу статьи, попробуем разобраться, от чего призывает отказаться Пихлстрём.

Эвиденциализм

Современный эвиденциализм — весьма разветвленная эпистемологическая теория. В настоящей работе мы будем понимать его довольно широко: как теорию, утверждающую, что эпистемическое обоснование убеждения есть производная от свидетельства, имеющегося в пользу этого убеждения. Это значит, что убеждение считается эпистемически обоснованным, если в его пользу имеются убедительные свидетельства, а точнее, если сумма свидетельств

в пользу убеждения (подтверждающие свидетельства) перевешивает имеющиеся против него опровержения (опровергающие свидетельства). Эвиденциализм, который в настоящем случае я имею в виду, предполагает, что в роли свидетельства может выступать довольно широкий круг данных, а не только, скажем, аргументативное рассуждение. Говоря иначе, свидетельство не только имеет пропозициональную форму⁴, но может включать также чувственные данные и опыт познающего субъекта. Например, в качестве свидетельства того, что на улице жарко, могут выступать не только показания термометра, но и само ощущение жары, высокой температуры, которое приобретает человек, оказавшись в соответствующей среде. Из этого следует, что некоторые свидетельства, будучи основаны на личном опыте, носят личный характер. Это расширяет круг возможных свидетельств, но в равной степени расширяет и круг опровергающих свидетельств (опровержений). Наконец, подтверждающие свидетельства могут быть *prima facie*, то есть такими, которые непосредственно влияют на обоснованность убеждения. *Prima facie* свидетельство в пользу убеждения — то самое единственное, в силу которого конкретное убеждение будет обоснованным, если отбросить все прочие свидетельства в его пользу. Соответственно, опровергающие свидетельства нацелены либо на то, чтобы показать ложность убеждения (оспаривающее опровержение), либо на то, чтобы разорвать цепочку обоснования данного убеждения (разделяющее опровержение). Обоснованность убеждения напрямую зависит от того, имеются ли в его пользу *prima facie* свидетельства и при этом отсутствуют ли оспаривающие и разделяющие опровержения, а также от того, можно ли привести контраргументы против опровержений.

Эвиденциалистский вызов религиозной вере

Классическая формулировка эвиденциалистского вызова принадлежит Уильяму Клиффорду. В эссе «Этика веры» он настаивает на том, что принимать какие бы то ни было убеждения без достаточных на то оснований (свидетельств) грешно и безнравственно. Он пишет: «Тот приобретет заслуги перед своими товарищами, кто будет охранять чистоту своих убеждений с фанатизмом ревнивца, чтобы они не зиждились на ненадежном основании, и ограждает себя от несмываемого позора» [Clifford, 1879: 183].

И продолжает: «[если] убеждение было принято на недостаточных основаниях, то соизволение похищено. Оно не только

К.В. Карпов
Скептицизм и
эвиденциализм
антитеодицеи

⁴ Как кажется, У. Клиффорд в эссе «Этика веры» и А. Плантинга в статье «Является ли вера в Бога собственно базовой?» ограничивали эвиденциализм только лишь его пропозициональной формой.

■■■■■■■■■■
**ФЕНОМЕН
 ЗЛА: МЕТА-
 ФИЗИКА,
 ТЕОДИЦЕЯ,
 МОРАЛЬ**
 ■■■■■■■■■■

обманывает нас, даруя нам чувство силы, которой мы на самом деле не обладаем, но оно грешно, потому что украдено вопреки нашему долгу перед человечеством. Этот долг заключается в охране нас самих от подобных убеждений, как от чумы, которая в короткий срок может овладеть нашим телом и распространиться дальше по городу» [ibid.: 184].

Наконец, он заключает ставшей известной максимой: «Неправильно всегда, везде и для кого-либо верить во что-то без достаточных доказательств» [ibid.].

Как замечает Алвин Плантинга, «несложно в этих изречениях распознать “тон грубоватого пафоса”, который отмечает у него [Клиффорда — К.К.] Джеймс. Конечно, Клиффорд придерживается того мнения, что верующий в Бога *принимает* эту веру при недостаточных доказательствах и потому пренебрегает своим долгом перед человечеством» [Плантинга, 2014: 201].

За громкими словами о долге перед человечеством скрывается простая идея о том, что для каждого убеждения (верования) должно иметься адекватное основание. Таким адекватным основанием в классической (картезианской) фундаменталистской⁵ эпистемологической теории были самые простые логические истины, данные сознания и правила рационального рассуждения. Понятно, что вера в существование всемогущего, всеведущего, абсолютно благого Бога никак не выводится из этих базовых убеждений, а следовательно, их нельзя считать рациональными, принятие их означает нарушение эпистемического долга. Вот как характеризует этот вызов Стивен Дэвис: «В сущности, эвиденциалистское возражение против веры в Бога состоит в том, что проблема для теистов заключается в том, что их верования неверны. Верование теистов не является ни подлинно базовым, ни основанным на подлинно базовых верованиях. Это верование иррационально. Еще раз: чтобы все не-базовые верования были рациональными, они должны основываться на доказательстве. Они должны быть основаны на *убежденности*. Приверженцы классического фундаментализма были убеждены в том, что такие строгие эпистемические стандарты, как эти, совершенно необходимы. Смягчение этих стандартов выпустит на свободу два больших эпистемических зла: во-первых, фактически любому человеку будет позволено верить во что угодно, то есть люди могут верить в то, что *не* основано на доказательстве, или даже в то, что *противоречит*

⁵ Основной признак фундаменталистской теории в эпистемологии — деление убеждений на базовые (принимаемые в силу их очевидности) и небазовые (основывающиеся на базовых).

доказательству; а во-вторых, будет допущен догматизм, то есть приверженность верованиям со степенью уверенности, превышающей ту, которую допускает доказательство. Вера в существование Бога не является рациональной. Соответственно, верить в Бога легковерно, доверчиво, глупо, догматично» [Дэвис, 2016: 122].

Существование страдания как оспаривающее опровержение

Распространенная в настоящее время в философии религии эвиденциалистская версия аргумента от зла использует факты существования зла (а, конкретнее, страдания) как оспаривающее опровержение против классического теизма, то есть как такое свидетельство, которое, если оно истинно, то непосредственно опровергает положение о существовании Бога или, по крайней мере, делает Его существование маловероятным. Весь дискурс в рамках атеистических аргументов от зла выстраивается так, что гипотеза (обозначим ее как «классический теизм»), имеющая некоторую степень вероятности, проверяется контраргументами, сторонники же «классического теизма» оказываются в оборонительной позиции. Их стратегия состоит в том, чтобы либо найти ответ на атеистический контраргумент от зла, либо показать, что он не работает как оспаривающее опровержение. Почему же контраргумент от зла считается (как минимум, его сторонниками) оспаривающим опровержением (*prima facie* свидетельством) против «классического теизма», то есть свидетельством, дающим познающему субъекту *prima facie* основания принять отрицание опровергнутого убеждения?

Как кажется, ответ на этот вопрос лежит в двух плоскостях. Первая из них — формальная и связана с логической версией аргумента, предложенной Джоном Мэки [Maskie, 1955]. Аргумент Мэки говорит о логическом противоречии между божественными всемогуществом, всеведением, абсолютной благостью и фактом существования зла в мире, устранить которое можно только, или отказавшись от какого-то божественного атрибута, задействованного в формулировке аргумента, или отрицая факты существования зла. Поскольку второе невозможно, мы вынуждены использовать путь ограничения божественных атрибутов, что изменяет представление о Боге «классического теизма».

С невозможностью отрицать факты существования зла связана вторая — эпистемологическая — плоскость ответа на поставленный выше вопрос. Дело в том, что атеистические аргументы от зла предполагают моральный реализм. Это означает не только то, что

■■■■■■■■■■
**ФЕНОМЕН
 ЗЛА: МЕТА-
 ФИЗИКА,
 ТЕОДИЦЕЯ,
 МОРАЛЬ**
 ■■■■■■■■■■

благо и зло существуют объективно, но и то, что суждения, в которых используются представления о добром и злом положении дел, являются объективно истинными или ложными. Возможность объективной истинности суждений предполагает, в свою очередь, принципиальную познаваемость тех явлений, о которых сформированы суждения. В нашем случае предполагается познаваемость того, что некоторые положения дел суть злые. Другими словами, в атеистических аргументах от зла используется реалистическая познавательная программа, закрепленная в их апелляции к непосредственной данности фактов бессмысленного и/или чудовищного зла. То есть злые положения дел познаются непосредственно. Но так ли это? Находим ли мы в аргументах какое-либо подкрепление идеи непосредственного восприятия зла? В качестве подобного указания могло бы служить, например, выявление черт, общих всем проявлениям зла. К сожалению, никакой подобной феноменологии сторонники аргументов от зла не приводят. Их тщательные разборы «ужасного» или «бессмысленного» зла, отсылки к некоей очевидности страдания людей оказывают, скорее, эмоциональное влияние на читателя, чем доказывают, что факты зла познаются непосредственно. Более того, то, как работают посылки, в которых фиксируется отсылка к очевидности фактов зла, говорит об их базовости, о том, что существование зла и его интуитивное познание сами являются жесткими фактами. Как кажется, подобный эпистемологический оптимизм по отношению к фактам зла, сочетающийся с эпистемологическим пессимизмом по отношению к фактам добра, вытекают из того, что восприятие зла встроено в доксистические практики, в которых закреплена подобная непосредственность. Апелляция к непосредственности предполагает также некую интуитивную познаваемость фактов зла, то есть интуитивистскую познавательную модель⁶.

Таким образом, предпосылка о принципиальной непосредственной познаваемости фактов зла играет ключевую роль в построении аргументов от зла. Именно она (но не исключительно она одна) позволяет развиваться тому эвиденциалистскому дискурсу, о котором говорит в своей статье Пихлстрём и от которого он призывает избавиться при помощи трансцендентальной антитеодицеи. Возможно ли это?

Двойственное положение скептицизма антитеодицеи

⁶ Подробнее об этом см. в: [Мишура, 2021: 130–132].

Ответ на этот вопрос не так прост. В проекте трансцендентальной теодицеи Кивистё и Пихлстрём соединяют две эпистемологические тенденции. Само появление антитеодицеи как отдельного направления в осмыслении проблемы зла связано с моральной критикой теодицеи, демонстрацией ее провокационности, оскорбительности для претерпевающих страдание. При этом апелляция к страданию никак не обосновывается, выдается за нечто интуитивно понятное. Не собираясь ставить под сомнение этот тезис, все-таки следует признать, что он задает определенную эпистемологическую оптику, а именно эвиденциалистскую. То есть сама моральная критика теодицеи со стороны сторонников антитеодицеи участвует в той эвиденциалистской игре, о которой упоминает Пихлстрём. Безусловное признание страдания, которое отстаивается в трансцендентальной антитеодицеи, предстает в этой перспективе как свидетельство против гипотезы «классического теизма».

С другой стороны, предложенный финскими исследователями скептицизм антитеодицеи направлен именно против интуиционизма в познании фактов зла, на то, чтобы разорвать связь между фактами зла и их использованием в качестве свидетельства в полемике по проблеме зла. Этот разрыв осуществляется через признание существования когнитивного препятствия на пути познания этических истин (невозможностью знать переживания других живых разумных существ) и отстаивание принципа принятия страдания. С этой перспективы предпосылка об интуитивной познаваемости фактов зла снимается, и, соответственно, такие факты не могут использоваться как очевидные опровержения положения о существовании Бога.

Получается, что трансцендентальная антитеодицея с провозглашенным в ней скептицизмом в эпистемологической ее части занимает странную позицию в «аргументативной игре» по проблеме зла: участвуя в ней принятием в качестве базового принципа факта страдания живых разумных существ, ее авторы хотят выйти из игры, объявляя непознаваемость этих фактов.

Skepticism of Antitheodicy and Evidential Argument from Evil

Kirill V. Karpov

Senior Research Fellow.

RAS Institute of Philosophy.

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

ORCID: 0000-0002-0223-7410

kirill.karpov@gmail.com

Abstract. A distinctive feature of the contemporary debate on the problem of evil is a two-sided critique of theism. On the one hand, there are arguments against the existence of God (or for the low probability of His existence) based on evil. On the other hand, theistic responses to atheistic arguments — theodicies and defences — are criticised in the way of antitheodicy. This criticism relies on the fact that theodicies and defences are justifying evil and suffering or, at least, interpreting them as meaningful. It is obvious that both sides of atheistic criticism rest on the supposedly intuitively knowledgeable fact that there are evil states of affairs and suffering in the world. Appeal to this fact is in the basis of important assumptions, including epistemological ones, of the arguments from evil. These assumptions could be divided into two parts. Firstly, it is the assumption of the immediate givenness of the facts of evil in cognition. Secondly, it is the assumption that the facts of evil serve as evidence against main tenets of theism (e.g. the existence of God, the origin of evil, the possibility of justification of evil in the world). In the paper I analyse these premises within the project of transcendental antitheodicy offered by Sari Kivistö and Sami Pihlström in “Kantian Antitheodicy. Philosophical and Literary Varieties”. I demonstrate that the transcendental antitheodicy simultaneously plays two roles in the discussion. On the one hand its scepticism (the impossibility to know the suffering of another) allows to get rid of “an evidentialist game of argumentation”, on the other hand, the basic proposition of the transcendental antitheodicy might be seen by theodicyists as rebutting defeater and hence it still in the “evidentialist game”.

Keywords: Evil, suffering, epistemology of religious belief, evidentialism, scepticism, rebutting defeaters, evidence, theodicy, transcendental antitheodicy, Sami Pihlström, Sari Kivistö

For citation: Karpov K.V. Skepticism of Antitheodicy and Evidential Argument from Evil // *Chelovek*. 2022. Vol. 33, N 4. P. 42–57. DOI: 10.31857/S023620070021627-6

Литература/References

Дэвис С.Т. Бог, разум и теистические доказательства / пер. с англ. К.В. Карпова; науч. ред. В.К. Шохин. М.: Наука — Восточная литература, 2016.

Davis S.T. *Bog, razum i teisticheskie dokazatel'stva* [God, Reason and Theistic Proofs], transl. from English by K.V. Karpov; ed. by V.K. Shokhin. Moscow: Nauka — Vostochnaya Literatura Publ., 2016.

Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи / пер. Т.В. Васильевой // И. Кант. Собрание сочинений в 8 т. / ред. А.В. Гулыга. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 138–157.

Kant I. O neudachi vseh filosofskih popytok teodicei [Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy], transl. from Germ. by T.V. Vasil'ev. I. Kant. *Sobranie sochinenij v 8 t.* [Works in 8 vol.], ed. by A.V. Gulyga. Vol. 8. Moscow: Choro Publ., 1994. P. 138–157.

Мишура А.С. Метаэтические основания аргументов от зла // *Философский журнал*. 2021. Т. 14. № 2. С. 123–137. DOI: 10.21146/2072-0726-2021-14-2-123-136

Mishura A. S. Metaeticheskie osnovaniya argumentov ot zla [The meta-ethical assumptions of arguments from evil]. *Filosofskii zhurnal*. 2021. Vol. 14. N 2. P. 123–137.

Плантинга А. Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / сост. Дж.Ф. Сеннет; пер. с англ. К.В. Карпова; науч. ред. В.К. Шохин. М.: Языки славянской культуры, 2014.

Plantinga A. *Analiticheskij teist: antologiya Alvina Plantingi* [the Analytic Theist. An Alvin Plantinga Reader], compil. by J.F. Sennett; transl. from English by K.V. Karpov; ed. by V.K. Shohin. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury Publ., 2014.

Фауль Б.В. Реляционное измерение проблемы зла и мистическая теодицея // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39(4). С. 125–141. DOI: 10.22394/2073-7203-2021-39-4-125-141

Faul B.V. Relyacionnoe izmerenie problemy zla i misticheskaya teodiceya [The Relational Dimension of the Problem of Evil and the Mystical Theodicy]. *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Abroad]. 2021. N 39(4). P. 125–141.

Clifford W.K. *The ethics of belief. Lectures and Essays*. London: Macmillan, 1879.

God and the Problem of Evil, ed. by W. Rowe. Malden, MA: Blackwell, 2007.

Levinas E. *La souffrance inutile. Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Bernard Grasset, 1991. P. 107–120.

Kivistö S., Pihlström S. *Kantian Antitheodicy. Philosophical and Literary Varieties*. Palgrave Macmillan, 2018.

Mackie J.L. *Evil and Omnipotence. Mind*. 1955. Vol. 64. P. 200–212.

Pihlström S. Why there should be no argument from evil: remarks on recognition, antitheodicy, and impossible forgiveness. 2017. *International Journal of Philosophy and Theology*. N 78(4–5). P. 523–536. DOI: 10.1080/21692327.2017.1327368

Rowe W.L. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. *American Philosophical Quarterly*. 1979. Vol. 16. P. 335–341.

К.В. Карпов
Скептицизм и
эвиденциализм
антитеодицеи

DOI: 10.31857/S023620070021628-7

©2022 И.Г. ГАСПАРОВ

«ЭТИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ» ПРОТИВ СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА: КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ



Гаспаров Игорь Гарибович — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин.
Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко.
Российская Федерация, 394036 Воронеж, ул. Студенческая, д. 10.
i.gasparov@vrngmu.ru
ORCID: 0000-0003-0593-4366

Аннотация. В своей недавней книге известный американский философ Джеймс Стерба выдвигает «этический» аргумент против существования Бога [Sterba, 2019], утверждая логическую несовместимость существования всемогущего и всеблагого Бога с существованием морального зла в мире. Данный аргумент знаменует новую стадию в эволюции так называемой «проблемы зла» в современной аналитической философии религии, переводя обсуждение от метафизических и эпистемологических аспектов проблемы к этическим. Стерба предлагает этико-теоретическое обоснование «теологической посылки» атеистического аргумента от зла, ссылаясь на принцип апостола Павла, утверждающий, что нельзя совершать зло ради блага, которое может из него произойти, исходя из которого, он приходит к выводу, что всемогущий и всеблагий Бог был бы обязан предотвратить некоторые виды морального зла, которые фактически встречаются в мире. Цель настоящей статьи — критически оценить предлагаемый Стербой аргумент, показав, что ключевая предпосылка аргумента Стербы, предполагающая, что принцип апостола Павла в равной мере применим к любому рациональному агенту,

является спорной, так как имеются веские основания полагать, что Бог находится в ином отношении к моральной норме, чем Его творение. В первом разделе рассматривается этический аргумент Стербы в поддержку несовместимости существования Бога и наличия в мире некоторых видов морального зла. Во втором разделе показывается, что его стратегия опровержения основных антиатеистических контраргументов, предлагаемых апологией от свободной воли, воспитательной теодицеи, скептическим теизмом, хотя и не лишена оснований, тем не менее не является полностью удовлетворительной. В третьем разделе обсуждается проблема морального действия божественного агента, поднимаемая Стербой в рамках его полемики с классическим теизмом. В четвертом разделе демонстрируется, что ключевая посылка, на которую опирается Стерба в своем аргументе, является спорной, так как игнорирует природу морального действия божественного агента.

Ключевые слова: аналитическая философия религии, аналитическая теология, проблема зла, апология от свободной воли, воспитательная теодицея, скептический теизм, классический теизм, принцип апостола Павла, Аристотель, Фома Аквинский, Алвин Плантинга, Джеймс Стерба.

Ссылка для цитирования: Гаспаров И.Г. «Этический аргумент» против существования Бога: критический анализ // Человек. 2022. Т. 33, № 4. С. 58–76. DOI: 10.31857/S023620070021628-7

И.Г. Гаспаров
«Этический аргумент» против существования Бога: критический анализ

В своей недавней книге «Является ли благой Бог логически возможным?» известный американский философ Джеймс Стерба аргументирует в защиту тезиса, что всемогущий и благой Бог логически несовместим с наличием в мире существенных зол, которые фактически в нем встречаются, и предложенная некогда Алвином Плантингой апология от свободной воли не работает [Sterba, 2019]. Аргументация Стербы построена не на традиционных для обсуждения проблемы зла в аналитической философии религии логико-концептуальных, метафизических или эпистемологических размышлениях, а на этических и философско-политических рассуждениях. Стерба не первый среди аналитических философов религии, кто в последнее время обращается к этическим аспектам традиционной проблемы зла (среди новейших публикаций можно отметить монографию М. Мёрфи «Собственная этика Бога» [Murphy, 2017]), так что можно говорить об определенном тренде. Появление подобного тренда несколько не удивляет, удивляет скорее то, что этические аспекты проблемы зла долгое время практически полностью игнорировались, несмотря на то что этический контекст проблемы зла представляется естественным, так как она связана с вопросами природы блага, зла, моральных обязательств и моральной ответственности.

■■■■■■■■■■
**ФЕНОМЕН
 ЗЛА: МЕТА-
 ФИЗИКА,
 ТЕОДИЦЕЯ,
 МОРАЛЬ**
 ■■■■■■■■■■

Данный тренд знаменует новую стадию в эволюции так называемой «проблемы зла» в современной аналитической философии религии. В этом контексте аргумент, предлагаемый Стербой, нуждается в тщательном изучении и критической оценке.

Новейшая история «проблемы зла» начинается с небольшой статьи Д. Мэки, в которой утверждается, что существование Бога концептуально несовместимо с присутствием в мире зла [Mackie, 1955]¹. Аргумент, предложенный в этой статье, получил название логического аргумента от зла. Наиболее известный ответ на логический аргумент от зла — «апология от свободной воли» Алвина Плантинги [Plantinga, 1974]. Используя инструментарий современной модальной логики, Плантинга пытается показать, что существование «дурных» положений дел в мире не зависит от Бога, так как они актуализируются другими свободными агентами. Ответ Плантинги оказался убедительным для многих философов религии, тем не менее попытки показать несовместимость существования Бога с присутствием в мире зла не прекратились.

Американский философ религии У. Роу предложил несколько версий аргумента против существования Бога, в основе которых лежит идея, что не зло как таковое, а характер и масштабы, которые оно принимает, несовместимы с существованием всемогущего

¹ В настоящей статье рассматривается только атеистический вариант проблемы зла как наиболее популярный в современной аналитической философии религии и оставляются без внимания ее другие разновидности, встречающиеся в истории философии. Отличительной чертой атеистических аргументов от зла является то, что из существования зла делается заключение о не-существовании Бога, тогда как другие варианты проблемы могут предполагать другие заключения. Например, антипровиденциалистское, что Бог или боги не заботятся о мире, или скептическое, что нельзя быть уверенным в существовании Бога или богов. Часто встречается мнение, что атеистическая формулировка проблемы зла восходит к Эпикуру, которому Лактанций приписывает следующее рассуждение: «Бог, — говорит он, — или хочет уничтожить зло, но не может, или может, но не хочет, или как не хочет, так и не может, или и хочет и может. Если Он хочет и не может, то Он слаб, что не соответствует Богу. Если Он может, но не хочет, то Он недоброжелателен, что равно чуждо Богу. Если Он как не хочет, так и не может, то Он как недоброжелателен, так и слаб, а потому и не Бог. Если же Он и хочет, и может, что только Богу присуще, откуда тогда зло, или почему тогда Он его не уничтожает?» [Лактанций, 2007: 103–104]. В Новое время слова Лактанция были приведены П. Бейлем в «Историческом и критическом словаре» [Бейль, 1968: 326–327], откуда они были заимствованы Д. Юмом в «Диалогах о естественной религии» [Юм, 1996: 451], приобретая широкую популярность. Современный историк проблемы зла М. Хиксон указывает, что точное происхождение и направленность данного аргумента не ясны: должен ли он был поддерживать учение эпикурейцев о том, что боги не заботятся о людях, или же использовался скептиками против учения самих эпикурейцев о том, что мы обладаем врожденным знанием о существовании Бога. Хиксон склоняется к мнению, что в первом случае данный аргумент носит антипровиденциалистский, во втором — агностический, но не атеистический характер [Hickson, 2013: 6–8].

и всеблагого Бога [Rowe, 1979; 1988; 1996]. Аргумент Роу получил название «индуктивного аргумента от зла», так как он сформулирован в вероятностных, а не в аподиктических терминах. Ключевым для этого аргумента является понятие «бессмысленного зла», под которым понимается зло, не ведущее к большему благу или не предотвращающее большее зло [Rowe, 1979: 337]. Наиболее популярный ответ на индуктивный аргумент от зла — «скептический теизм» [Wykstra, 1984; Perrine, 2017]. Его сторонники считают, что причины (reasons), по которым Бог допускает зло и страдание, недоступны для человеческого разума. Аргумент Роу содержит две послылки, которые известный специалист по проблеме зла Н. Тракакис обозначает как «фактическую» и «теологическую» [Trakakis, 2006: 50–51]. Первая утверждает, что в мире существует зло, которое Бог мог бы предотвратить без допущения большего или равного зла; вторая — что Бог предотвратил бы всякое зло, если бы мог сделать это без допущения большего или равного зла. До недавнего времени главным предметом дискуссии была «фактическая» посылка Роу, тогда как «теологическая» посылка принималась как нечто само собой разумеющееся. Однако представляется, что данная посылка имеет нетривиальное этическое содержание. Неслучайно Стерба положил в основу своей аргументации «принцип апостола Павла», тесно связанный с этой посылкой. Принцип апостола Павла утверждает, что нельзя совершать зло ради блага, которое может из него произойти² [Sterba, 2019: 44]. Опираясь на данный принцип, Стерба пытается показать, что всемогущий и всеблагой Бог, если бы Он существовал, был бы морально обязан предотвратить случаи посягательств на субстанциальные свободы своих творений, в том числе и путем ограничения свобод злоумышленников.

Цель настоящей статьи — дать критическую оценку предлагаемому Стербой аргумента, показав с помощью логико-концептуального анализа, что ключевая посылка аргумента Стербы, предполагающая, что принцип апостола Павла в равной мере применим к любому рациональному агенту, является спорной, так как имеются веские основания полагать, что Бог находится в ином отношении к моральной норме, чем Его творение.

«Этический аргумент» Стербы

Ключевым моментом для понимания аргументации Стербы является его мнение, что существуют ситуации, в которых имеет место

И.Г. Гаспаров
«Этический аргумент» против существования Бога: критический анализ

² Ср. Рим 3, 8: «И не делать ли нам зло, чтобы вышло добро, как некоторые злословят нас и говорят, будто мы так учим? Праведен суд на таковых».

■■■■■■■■■■
**ФЕНОМЕН
 ЗЛА: МЕТА-
 ФИЗИКА,
 ТЕОДИЦЕЯ,
 МОРАЛЬ**
 ■■■■■■■■■■

конфликт между различными свободами, и справедливый правитель морально обязан ограничить одну из них в пользу другой. Стерба приводит следующий пример. Богач обладает свободой использовать свое богатство по собственному усмотрению, в том числе свободу тратить его на люксовое потребление. Бедняк же обладает свободой, чтобы ему не препятствовали в изъятии у богача переизбытка богатства для удовлетворения своих насущных потребностей. В ситуации конфликта между этими свободами возникает вопрос, какая из них является морально обязывающей для справедливого правителя. По мнению Стербы, в ситуации, описанной выше, морально обязывающей является свобода бедняка и справедливый правитель *должен* ограничить свободу богача [Sterba, 2019: 15–16]. Таким образом, справедливый правитель, в рамках имеющихся у него возможностей, имеет моральное обязательство гарантировать правильное распределение свобод в государстве.

По аналогии со справедливым правителем Стерба видит моральную обязанность благого и справедливого Бога в том, чтобы в случае возникновения конфликта между свободами индивидов обеспечить реализацию свобод, которые являются морально обязывающими, путем ограничения тех, которые им противоречат. Например, если некто намерен причинить вред чьей-то жизни или здоровью, то Бог обязан ограничить его свободу действовать в этом направлении, хотя и может допустить его фантазии, намерения и даже некоторые первичные шаги по их реализации [ibid.: 21].

Стерба изначально заявляет, что понимает свободу в более узком смысле, чем Плантинга, которого он критикует: «Следует заметить, что Плантинга понимает важную или значимую свободу в более широком смысле, чем я. Для Плантинги быть значимо свободным означает быть свободным в отношении действия, которое является морально значимым, то есть действия, совершить которое для агента было бы неправильно, а воздержаться от которого было бы правильно, или наоборот. Для меня значимые свободы — это свободы, которые справедливое государство хотело бы защитить, так как это справедливо (fairly) обеспечивает базовые интересы каждого лица» [ibid.: 12]. В качестве примера свободы, которая является значимой как для Плантинги, так и для него, Стерба приводит свободу от посягательства на жизнь и здоровье. Примером свободы, которую значимой признает только Плантинга, он указывает свободу от того, чтобы кто-то встал впереди вас в очереди в билетную кассу. Кажется, что Стерба полагает, что то, что он называет значимыми свободами, это всего лишь подкласс того, что свободами называет Плантинга. Однако это утверждение представляется неверным, так как Плантинга понимает свободу прежде всего как метафизическую характеристику

некоторых сотворенных существ, ангелов и людей. Сотворив существ с такой характеристикой, Бог, по мнению Плантинги, ограничил себя в возможности воздействия на них. Стерба же под свободой подразумевает политическую свободу, использование которой суверен (Бог или государство) может ограничить в любой момент, и даже обязан это сделать, если одна свобода вступает в противоречие с другой, более значимой. Например, если свобода одних индивидов посягнуть на чью-либо жизнь и здоровье вступает в конфликт со свободой других индивидов быть свободными от подобных посягательств, то справедливый суверен (Бог или государство), если в это в его силах, морально обязан ограничить свободу первых ради защиты свободы вторых.

Майкл Алмейда отмечает, что Стерба смешивает два различных типа свободы: метафизическую и политическую, которые логически не зависят друг от друга, поскольку возможно обладать метафизической, но не иметь политической свободы, и наоборот [Almeida, 2020: 246]. Утверждение Алмейды требует уточнения, так как метафизическая свобода является предпосылкой, или условием возможности³ свобод всех других типов, например моральной свободы или политической. Если моральный или политический агент был бы лишен метафизической свободы, то не ясно, как он мог бы воспользоваться своей моральной или политической свободой [ср.: Attfield, 2020]. Кажется, что Плантинга тоже придерживается аналогичного мнения, так как вначале определяет, что означает свобода в метафизическом смысле и через нее определяет моральную свободу: «Для апологии от свободной воли значение имеет идея свободы в отношении действия. Если лицо свободно в отношении определенного действия, то оно свободно совершить это действие и свободно воздержаться от его совершения; никакие предшествующие условия и/или каузальные законы не определяют, что оно совершит это действие или не совершит его. В этот момент исключительно от него зависит — совершить это действие или воздержаться от него. Во-вторых, я буду говорить, что действие является морально значимым для определенного лица, если совершить данное действие для него было бы неправильным, а правильным было бы воздержаться от него, или наоборот... лицо является значимо свободным в определенном случае, если оно в этом случае свободно в отношении морально значимого действия» [Plantinga, 1974:

И.Г. Гаспаров
«Этический аргумент» против существования Бога: критический анализ

³ Метафизическая свобода здесь необязательно должна пониматься как либертарианская свобода выбора между онтологически равнозначными альтернативами, хотя интерпретация апологии от свободной воли в либертарианских терминах представляется наиболее естественной [см.: Гаспаров, 2020: 27–28].

■■■■■■■■■■
**ФЕНОМЕН
 ЗЛА: МЕТА-
 ФИЗИКА,
 ТЕОДИЦЕЯ,
 МОРАЛЬ**
 ■■■■■■■■■■

29–30]. Сравнивая свое понимание значимой свободы с пониманием Плантинги, Стерба упоминает лишь вторую часть плантинговского определения, полностью игнорируя первую, от которой она находится в прямой зависимости.

Главный аргумент Стербы против апологии от свободной воли состоит в том, что простого указания на свободу недостаточно для оправдания того, что Бог допускает значимое зло в мире. В случае незначительных зол достаточно, чтобы Бог, как и любой другой моральный агент, не вмешивался, если у него есть основания полагать, что невмешательство сохранит более значимые блага, включая саму свободу того, кто это зло совершает. Однако в случае значимых зол (например, посягательства на жизнь другого человека) требуется дополнительное оправдание невмешательства, которое плантинговская апология от свободной воли не способна предоставить. Основная ошибка Плантинги, по мнению Стербы, в том, что он не увидел, что Бог мог бы предоставлять свободу своим творениям не только путем невмешательства в их действия, но и путем вмешательства в них, если последнее ведет к сохранению более значимых свобод [Sterba, 2019: 28].

На мой взгляд, критика Стербы содержит очень важный момент. Он верно указывает на то, что Плантинга пытается оправдать божественное допущение зла в мире, ограничивая Его всемогущество. Плантинга, как, вероятно, большинство современных сторонников апологии от свободной воли, является сторонником «консервативного» понимания божественного действия⁴. Поэтому он полагает, что свободный акт сотворенного существа полностью не зависит от Бога, то есть Бог лишь сохраняет его в бытии, но не участвует в его совершении. Таким образом, пытаясь снять с Бога моральную ответственность за зло, он ограничивает божественное всемогущество. Стерба верно подмечает это обстоятельство, говоря, что некоторые случаи невмешательства в действия тварных агентов было

⁴ В схоластической традиции выделялись три основные позиции касательно соотношения божественной и тварной причинности: конкурентизм, консерватизм и окказионализм [Freddoso, 1994: 133–134]. Согласно конкурентизму, Бог наряду с творениями является непосредственной высшей причиной всякого действия, совершаемого любой сотворенной вещью. Он не только сотворил все вещи с их специфическими способностями и не только сохраняет их в бытии, но и содействует им при каждом отдельном случае реализации ими той или иной способности. Консерватизм, напротив, отрицает, что Бог соучаствует в действиях творений в качестве действующей причины, так как Его деятельность после творения ограничивается лишь поддержанием их бытия. Окказионализм утверждает, что сотворенные вещи не являются действующими причинами происходящих событий в собственном смысле слова, поскольку они лишь предоставляют повод для божественного действия, которое и есть реальная причина происходящего.

бы проще объяснить благостью Бога, чем простой независимостью тварного агента. Например, если некто не раскрывает полную правду другу, временно находящемуся в депрессии, чтобы уберечь его от действий, о которых тот стал бы сожалеть впоследствии, то, по мнению Стербы, Бог вполне мог бы допустить такую ложь ввиду большего блага, которое она за собой влечет [Sterba, 2019: 25].

В то же время сам Стерба совершает похожую ошибку, рассматривая божественную причинность в действии тварного агента как внешний ограничитель, а не как условие возможности этого действия. Например, когда некто посягает на жизнь другого человека, Стерба видит в этой ситуации конфликт двух свобод, в который Бог должен вмешаться, сохраняя свободу жертвы путем ограничения свободы агрессора. Однако Стерба понимает это вмешательство как чисто внешний акт, говоря, что «Богу достаточно быть просто способным предотвратить внешние последствия наших значимых и в особенности чудовищно аморальных действий» [ibid.: 28].

Таким образом и Плантинга, и Стерба мыслят Бога лишь как *одного* из агентов в процессе реализации тварного действия, а не как условие возможности всякого тварного действия. Плантинга полагает, что Бог всегда вынужден воздерживаться от вмешательства в решение свободных агентов, чтобы сохранять их свободу, а Стерба полагает, что Он в определенных случаях обязан вмешиваться, предотвращая последствия их дурных решений ради сохранения более значимых свобод других свободных агентов.

Поскольку, по мнению Стербы, апология от свободной воли в строгом смысле не работает, то единственное, что могло бы занять ее место, это апология от большего морального блага (а Greater Moral Good Defense). Однако, чтобы быть правдоподобной, такая апология должна показать, что существуют моральные принципы, которым подчиняются как люди, так и Бог, позволяющие ограничивать в этом мире наши значимые свободы в обмен на сохранение больших моральных благ [ibid.: 30]. Таким принципом, как полагает Стерба, мог бы стать принцип апостола Павла, согласно которому никто не должен делать зла ради блага, которое из него происходит, при условии, что это зло не является а) тривиальным (например, наступить кому-нибудь на ногу, чтобы вовремя выбраться из переполненного вагона метро); б) легко поправимым (например, ложь находящемуся в депрессии другу для того, чтобы уберечь от действий, о которых он стал бы сожалеть впоследствии). Более спорно, по мнению Стербы, будут ли относиться к исключениям из принципа апостола Павла случаи, когда зло является единственным способом предотвратить причинение вреда значительно большему числу невинных людей (например, когда единственной возможностью спасения девятнадцати из двадцати гражданских лиц является

И.Г. Гаспаров
«Этический аргумент» против существования Бога: критический анализ

расстрел одного из двадцати) [ibid.: 49–50]. Стерба полагает, что принцип апостола Павла является в равной мере приемлемым как для теистов, так и для атеистов.

Варианты «защиты от большего блага»

Стерба рассматривает несколько вариантов морального большего блага, которое могло бы оправдать невмешательство Бога в конфликт между свободой агрессора и свободой его жертвы. Во-первых, он рассматривает благо «укрепления души» (soul-making), предлагаемое сторонниками так называемой «иринеевской»⁵, или воспитательной, теодицеи [Hick, 2010]. Согласно воспитательной теодицее, Бог создал мир, в котором присутствуют самые разные виды лишений и страданий, включая моральные, ради укрепления человеческого характера, чтобы он мог достичь совершенства, необходимого для полноценного богообщения. Стерба аргументирует (на мой взгляд, вполне обоснованно), что воспитание характера не может оправдать допущение значительного зла (например, убийства жертвы), так как значительное зло зачастую лишает жертву самой возможности формировать характер, необходимый для богообщения. Таким образом, как указывает Стерба, если бы Бог допускал значительное моральное зло для того, чтобы предоставить агрессору возможность морального совершенствования, то Он поступал бы несправедливо, так как эта возможность была бы предоставлена за счет его жертвы [Sterba, 2019: 35–36]. Более того, если бы целью помещения человека в мир, полный лишений и страданий, было бы совершенствование души, то как благой Промыслитель Бог сделал бы так, что воспитание души происходило бы в достаточно безопасных условиях и тренировка характера не приводила бы к исходу, несовместимому с изначальным замыслом, то есть к утрате возможности для некоторых людей формировать свой характер в нужном направлении.

Представляется, что успешность аргумента Стербы против воспитательной теодицеи основана на изъяне самой этой теодицеи, так как она ставит средство для достижения некой цели (совершенствование души) на место самой цели (богообщение). Поскольку сам процесс воспитания характера вторичен по отношению к цели, ради которой он совершается, то создание мира,

⁵ Джон Хик указал св. Иринея Лионского (130–202) в качестве источника вдохновения для своих идей и обозначил свою версию воспитательной теодицеи как «иринеевскую» [Hick 2010: 210–215], однако неясно, в каком отношении интерпретация Хика находится с историческими взглядами древнего богослова [см.: Храмов, 2019: 32].

полного различных лишений и страданий, ради того, чтобы предоставить человеку возможность для формирования характера, подходящего для богообщения, было бы злонамеренным актом со стороны Бога, несовместимого с Его благостью, что прямо противоречит принципу апостола Павла.

То же самое следует сказать и в отношении свободы выбора, если считать ее тем большим благом, ради которого, по мнению сторонников апологии от свободы воли, Бог допускает значительное моральное зло в сотворенном Им мире. Свобода выбора также не является финальной целью, ради которой был сотворен мир, хотя она, так же, как и совершенствование души, нужна для достижения окончательной цели, которая состоит в богообщении. Бог сотворил мир для того, чтобы каждое творение имело участие в Его жизни в соответствии со своей природой. Поскольку человек имеет разумную природу, то он должен выбрать общение с Богом сознательно. Тем не менее Бог дал человеку сознательный выбор не ради самого выбора, а ради большей полноты общения с Ним. Иначе говоря, ценность имеет не просто выбор, а правильный, разумный выбор, ведущий к единению с Богом. Это момент, который сторонники апологии от свободной воли упускают из вида, когда утверждают, что Бог допускает зло ради свободы выбора.

Отдельно Стерба рассматривает скептический теизм, который утверждает, что большее благо, ради которого Бог допускает значимое зло, превышает познавательные способности человека. Стерба также не без оснований отвергает такую возможность оправдания Бога. Действительно, возможно, что тот или иной человек, особенно когда он сам затронут значимым злом, не способен понять, ради чего Бог допустил это зло в его жизни. Однако, едва ли возможно, чтобы Бог полностью лишил человека возможности понимать, в чем состоит его окончательное благо или в чем состоит конечная цель его жизни, каким бы зачаточным это понимание ни было в силу той ограниченности человеческих познавательных способностей, на которую справедливо указывают сторонники скептического теизма.

Классический теизм вполне обоснованно рассматривает вопрос о Боге в контексте вопроса о конечной цели человеческой жизни, утверждая, что конечная цель человеческой жизни с точки зрения естественного разума — это счастье, а богообщение составляет подлинное счастье человека. Фома Аквинский указывает на то, что человек знает Бога (пусть смутно и только в общих чертах), «постольку, поскольку Бог есть блаженство человека: ибо человек по природе стремится к счастью [то есть блаженству,] а то, что желаемо человеком по природе, познается им естественным образом» [Фома Аквинский, 2006: 22]. То есть, если бы Бог установил в качестве конечной цели для человека общение с Собой, то

■■■■■■■■■■
**ФЕНОМЕН
 ЗЛА: МЕТА-
 ФИЗИКА,
 ТЕОДИЦЕЯ,
 МОРАЛЬ**
 ■■■■■■■■■■

Он бы сообщил человеку и определенное знание этой цели, так как без знания цели разумное существо не может преследовать свою цель [Niederbacher, 2012: 338–339]. С этой точки зрения позиция скептического теизма представляет Бога иррациональным в той мере, в какой она утверждает, что человеку недоступно понимание, ради чего Бог допускает лишения и страдания, которые выпадают на его долю в этой жизни.

Стерба тратит много усилий для того, чтобы показать, что никакое большее благо в «будущей жизни» не способно компенсировать человеку лишения его права быть свободным от посягательства на его жизнь в настоящей, и поэтому Бог, если бы Он существовал, был бы обязан обеспечить ему это право. Однако в своих рассуждениях Стерба совершает несколько ошибок. Во-первых, он считает, что благо будущей жизни является компенсацией за потерю неких благ в земной жизни. Между тем богообщение в вечной жизни является собственной целью человека, а не возмещением ущерба за претерпевание неких лишений или страданий. Во-вторых, Бог допускает лишения и страдания в земной жизни, потому что какими бы чудовищными они ни были перспективы человеческой жизни, они не могут воспрепятствовать достижению окончательной цели, которой теисты считают богообщение. Бог, задумывая дело творения, хотел дать ему участие в Своей жизни, однако поскольку творение не является божественным по природе, то есть абсолютно благим и совершенным, а отличается от своего Творца, то, замыслив сотворить нечто, отличное от Самого Себя, Бог тем самым допустил, что творение *может* отклониться от своей цели. Поскольку эта возможность носит чисто логический характер, то избежать ее невозможно. Тем не менее из того, что в намерение Творца входило допущение *возможности* зла, не следует, что, творя мир, Бог намеревался допустить его наличие в творении. Это важное различие игнорирует Стерба, утверждая, что для всемогущего и всеведущего существа нет различия ни между совершением и допущением действия, ни между намерением и предвидением. В-третьих, достижение окончательной цели человеческой жизни из перспективы теизма не является результатом только лишь усилий самого человека, поэтому нет какого-то определенного уровня «совершенства», которого человек должен достичь в земной жизни, чтобы обрести вечное блаженство, но в любой момент своей жизни человек (не важно, младенец это или старик) не лишен возможности богообщения, поэтому даже резкий обрыв нормального течения человеческой жизни не является для него препятствием для достижения окончательной цели. Поэтому утверждение Стербы, что, допуская зло,

связанное с лишением физической жизни, Бог обеспечивает свободу агрессора за счет жертвы, является неверным.

Можно ли считать Бога «моральным агентом»?

Некоторые представители классического теизма, в частности современный томист Б. Дэвис, отвергают саму возможность рассматривать Бога в качестве морального агента. Стерба полагает, что данная позиция является противоречивой, если только не принимать радикальную версию теории божественных повелений, согласно которой правильным является то, что повелевает Бог, сколь аморальным бы это ни казалось (например, пытки младенцев). Поскольку томисты не являются сторонниками подобных теорий, а придерживаются концепции естественного морального закона, они должны признать, что если Бог вложил моральный закон в сердце человека, то Он сам должен действовать в соответствии с ним. То есть является таким же моральным агентом, как и мы, но бесконечно превосходит нас могуществом и знанием и поэтому обладает неизмеримо большими возможностями. Таким образом, по мнению Стербы, то, что Бог является моральным агентом, к которому предъявляются моральные требования, представляет собой не дополнительный постулат, а следствие из фундаментальных посылок, которые предполагаются самими томистами [Sterba, 2019: 116–117].

По мнению другого современного томиста Э. Фезера, ошибка Стербы здесь в том, что он полагает, что Бог является частью того же естественного порядка, включая и моральный порядок, который Он установил, тогда как с точки зрения томизма Бог является источником и причиной этого порядка, но не его частью и потому Он не подчиняется тем же моральным требованиям, которые Он установил для своих творений [Feser, 2021: 5–6]. Однако не все сторонники классического теизма соглашаются с тем, что Бога нельзя рассматривать как морального агента. Например, М. Мёрфи считает, что возможно разделять убеждение классического теизма, что Бог является не одним из сущих, а бытием как таковым и, несмотря на это, рассматривать Его в определенных контекстах как морального агента, под которым он понимает агента, способного руководствоваться в своих действиях разумными доводами (reasons) [Murphy, 2017].

Действительно, на вопрос «является ли Бог моральным агентом, и в каком смысле это следует понимать?» ответить весьма непросто. По большей части современная литература, посвященная проблеме зла и теодицее, так или иначе предполагает, что Богу можно приписывать моральную ответственность, однако редко

И.Г. Гаспаров
«Этический аргумент» против существования Бога: критический анализ

■■■■■■■■■■
**ФЕНОМЕН
 ЗЛА: МЕТА-
 ФИЗИКА,
 ТЕОДИЦЕЯ,
 МОРАЛЬ**
 ■■■■■■■■■■

поясняет, в чем именно состоит моральная ответственность как таковая и каким образом она приписывается Богу.

С классической точки зрения идея морали связывалась с деятельностью способностей той части души, которая, не являясь разумной сама по себе, могла следовать разуму. В соответствии с этим критерием Аристотель делил добродетели, то есть те диспозиции души, которые достойны похвалы, на мыслительные и моральные [Аристотель, 1983: 77]. Трудность применения этой идеи к Богу очевидна. Во-первых, поскольку Бог прост, то у Него нет никакой части, которая, не обладая бы разумом сама по себе, могла бы следовать разумному суждению. С этим связано восходящее к Аристотелю отрицание классическими теистами (такими как Б. Дэвис или Э. Фезер) того, что Бог обладает моральными добродетелями и вообще может рассматриваться как моральный агент. Во-вторых, моральные добродетели обычно понимаются как диспозициональные, а не категориальные свойства субъекта, тогда как Аристотель и позднейшая традиция классического теизма не признают в Боге какой-либо потенциальности, утверждая, что Бог есть чистая актуальность. В связи с этим не ясно, что именно в случае Бога означает, что Он как моральный агент руководствуется разумными основаниями в своем действии.

Мёрфи приводит следующий пример того, что значит быть моральным агентом: «Когда мы утверждаем, что этикой матери Терезы была, например, этика любви, то это означает, что любящий агент желает, чтобы события происходили определенным образом и желает действовать определенным образом, считает определенные соображения значимыми или даже решающими для принятия решения, действует в соответствии с одними разумными доводами и отвергает другие, и что деятельность матери Терезы характеризовалась эти чертами» [Murphy, 2017: 1]. В этом же смысле он предлагает понимать этику Бога и Его деятельность как морального агента. Первая трудность такого понимания заключается в том, что картина моральной деятельности, которую рисует Мёрфи, предполагает изменчивость ментальной жизни, тогда как в Боге «нет изменения и ни тени перемены» (Иак 1: 17). Вторая трудность состоит в том, что даже если признать, что о Боге как о моральном агенте можно говорить по аналогии с моральным действием человека, то не ясно, в чем именно заключается аналогия. Не удивительно, что на этом фоне многие классические теисты отвергают самую идею, что Бог является моральным агентом как явный антропоморфизм [Feser, 2021: 17].

С другой стороны, кажется, что полностью понимания Бога как морального агента избежать невозможно. Во-первых, теизм приписывает Богу добродетель справедливости, которая является

моральной, а не интеллектуальной добродетелью. Во-вторых, он приписывает Богу всеблагодетельность, то есть полагает Его источником и прообразом всех благ, которые встречаются в сотворенных Им вещах, включая их моральные характеристики. В-третьих, Бог прославляется «верными» за свою благодетельность⁶. В-четвертых, в контексте авраамической традиции о Боге говорится, что Он заключает договор со своим народом и дает ему определенные обещания, что предполагает обоюдную моральную ответственность.

Выход из этой ситуации видится в том, что если Бога можно назвать моральным агентом, то только агентом особого рода, моральная ответственность которого отличается от моральной ответственности сотворенных Им существ. Например, как источник естественного морального закона, который Он вложил в свои творения, Он не находится в отношении подчинения этому закону, и этот закон не может рассматриваться как независимый стандарт для оценки Его действий, как предлагает считать Стерба. Напротив, этот моральный закон представляет собой подобие Бога в Его творениях, наделенных моральным сознанием, имеющих определенный ориентир, направляющий их к той цели, ради которой они сотворены. Однако если верно, что Бог — это моральный агент *sui generis*, то центральное предположение, что моральные нормы применяются к Богу и другим моральным агентам (людям, государству, супергероям) совершенно одинаковым образом, представляется неверным.

«Скрытая» посылка этического аргумента Стербы

Отличительной чертой аристотелевской этики является тезис, согласно которому рациональные основания, которыми моральный агент должен руководствоваться в своих действиях, определяются природой морального агента, где под природой понимается

⁶ Например, в Псалмах постоянно присутствует призыв к прославлению Бога: «Славьте Господа, ибо благ, ибо вовек милость Его!» (Пс 105: 1 и др.) В то же время у Аристотеля в «Никомаховой этике» встречается утверждение, что наилучшему, в том числе и богам, похвала не подобает: «Это ясно на примере похвал богам: боги кажутся ведь смешными, если их соотносят с нами...». Однако далее он добавляет, что «наилучшим вещам пристало не похвала, но нечто большее и лучшее... ведь богов <...> мы считаем блаженными и счастливыми, [но не достойными похвал]. <...> Никто ведь не хвалит счастье так, как правосудие, видя в нем нечто божественное и лучшее, почитают его блаженством» [Аристотель, 1983: 73]. Составитель примечаний поясняет это место так, что смысл аристотелевских слов заключается в том, что «хвалить можно того, кто служит чему-то определенным образом, <...> хвалить же богов за то, что они чему-то служат (например, за внимание мольбам), — значит рассматривать богов как средство для благополучия людей... Между тем добродетель бога абсолютна и не зависит от его отношения к людям» [там же: 700].

■■■■■■■■■■
**ФЕНОМЕН
 ЗЛА: МЕТА-
 ФИЗИКА,
 ТЕОДИЦЕЯ,
 МОРАЛЬ**
 ■■■■■■■■■■

его базовая видовая принадлежность (аристотелевский тезис). Противоположностью данного тезиса является утверждение, принадлежащее юмовской и кантовской традициям моральной философии, согласно которому существует некий набор принципов и норм, которым обязан следовать каждый рациональный моральный агент безотносительно своей видовой принадлежности (тезис Юма–Канта). Согласно аристотелевскому тезису, если существуют два моральных агента, принадлежащих к различным естественным видам (например, человек и представитель внеземной цивилизации), то рациональные моральные основания их действий определяются соответствующей природой, тогда как согласно тезису Юма–Канта они должны руководствоваться одними и теми же моральными основаниями.

Согласно Аристотелю и его современным последователям (А. Мак-Интайр [MacIntyre, 1999], Ф. Фут [Foot, 2001], М. Томпсон [Thompson, 2007]), между природой морального агента и рациональными основаниями его действий имеется существенная связь, которая объясняет, почему данное действие было бы рациональным для агента одного вида и не было бы таковым для агента другого.

В «Никомаховой этике» Аристотель приводит следующее объяснение, почему бессмысленно приписывать богам человеческие добродетели: «Блаженными и счастливыми мы представляем себе в первую очередь богов. Какие же поступки нужно им приписать? Может быть, правосудные? Но разве боги не покажутся смешными при заключении сделок, возвращении вкладов и при всех подобных делах? Тогда, может быть, представить их мужественными, стойкими в опасностях и идущими на риск, потому что это прекрасно? А может быть, щедрыми? Однако кому станут они давать? Да и нелепо, если у них будет монета или что-то в этом роде. А благоразумные поступки, в чем бы они могли состоять? Разве не унизительна для богов похвала за то, что у них нет дурных влечений?» [Аристотель, 1983: 285].

Другими словами, то, что для человека может быть рациональным основанием для действия, то для аристотелевского бога таковым являться не будет, так как не будет способствовать реализации блага, присущего его природе.

Очевидно, что аристотелевский тезис имеет значимые последствия для того, как должен пониматься принцип апостола Павла, на котором зиждется аргументация Стербы против совместимости существования Бога с наличием в мире морально значимого зла. Он полагает, что этому принципу одинаково подчиняется любой моральный агент, делая из этого вывод, что если бы Бог существовал, то, следуя этому принципу, Он был бы обязан предотвратить

все случаи морально значимых зол. Однако при этом Стерба не учитывает, что роль Бога, то есть способ Его действия в возникновении дурных положений дел, которые он описывает как морально значимое зло, отличается от роли, которую в их возникновении играют человеческие и моральные агенты. Роль Бога состоит в том, чтобы сообщать бытие сотворенным Им природам и поддерживать их существование в соответствии с тем образом действия, который им присущ. Поскольку свободный выбор — это характеристика человеческой природы, то невозможно чтобы Бог ограничил свободный выбор одного человека, не изменив при этом самой человеческой природы, то есть не уничтожив ее. В отличие от апологии от свободной воли здесь речь идет не том, что свободный выбор совершается независимо от Бога. Напротив, осуществление выбора как такового возможно только благодаря действию Бога, но моральная ответственность за то, какой именно совершается выбор, лежит на том, кто этот выбор совершает, то есть на человеке, поскольку Бог не совершает выбор вместо него.

* * *

Подводя итоги, можно сказать, что убедительность этического аргумента Стербы зависит от признания истинности двух философско-теологических тезисов. Во-первых, это тезис о том, что Бог является одним из моральных агентов и наравне с другими такими агентами подчинен моральным нормам, представляющим собой независимый стандарт для оценки их действий. Во-вторых, это тезис о том, что большее благо, которое могло бы оправдать допущение Богом значительных или чудовищных зол, либо относится к земному порядку бытия (свобода выбора, совершенствование души), либо является компенсацией за блага, утраченные в земной жизни. Оба тезиса являются спорными с точки зрения классического понимания моральной оценки действия Бога в сотворенном Им мире.

Классический теизм рассматривает Бога прежде всего как источник морального закона, данного творению. По этой причине Бог не находится в отношении подчинения моральному закону. Будучи моральным агентом *sui generis*, Он сообщает своим творениям бытие, поддерживает их существование в соответствии с их образом действия. Сотворив человека для того, чтобы он имел участие в божественной жизни, Бог также дал ему разум и свободу, чтобы его участие в этой жизни было более полным. В то же время свобода налагает на человека ответственность за совершаемый им выбор, который может отклоняться от цели, к которой Бог его предназначил. Вместе с этой возможностью в тварном мире

И.Г. Гаспаров
«Этический аргумент» против существования Бога: критический анализ

неизбежно присутствует возможность зла. Однако то, что Бог, задумав дело творения, допустил эту возможность, не тождественно тому, что Он изначально задумал сотворить мир, в котором бы существовало зло, так как актуализация этой возможности зависела от свободного выбора человека.

“Ethical Argument” Against God’s Existence: Some Critical Considerations

Igor G. Gasparov

PhD in Philosophy, Associate Professor at the Department of Humanitarian Disciplines.

Voronezh State Medical University named after N.N. Burdenko.

10 Studencheskaja Str., Voronezh 394036, Russian Federation.

i.gasparov@vrngmu.ru

ORCID: 0000-0003-0593-4366.

Abstract. In his recent book, renowned American philosopher James Sterba puts forward an “ethical argument” against the existence of God [Sterba, 2019], arguing for the logical incompatibility of the existence of an all-powerful and all-good God with the existence of moral evil we encounter in the world. This argument marks a new stage in the evolution of the so-called “problem of evil” in contemporary analytic philosophy of religion, shifting from a discussion of metaphysical and epistemological aspects of the problem to ethical ones. Sterba offers a theoretical justification for the “theological premise” of the atheistic argument from evil, relying on the Pauline principle that one should not do evil for the good that may come from it, from which he concludes that an all-powerful and all-good God would be obliged to prevent certain kinds of moral evil that are actually found in our world. The paper is aimed to critical evaluation of Sterba’s argument by means of logical-conceptual analysis, showing that the key premise of Sterba’s argument, according to which Pauline principle applies equally to any rational agent, is controversial, because there is a good reason to believe that God is related to moral norm in a different way than His creation is. The first section examines Sterba’s ethical argument in support of the incompatibility of God’s existence and existence of certain kinds of moral evil in the world. The second section shows that his strategy of refuting the main anti-atheist counterarguments offered by free will apology, soul-making theodicy, and skeptical theism, while not without merit, is not entirely satisfactory. The third section discusses the problem of the divine moral agency, raised by Sterba within his polemic with classical theism. The fourth section demonstrates that the key premise on which Sterba relies in his argument is controversial because it ignores the nature of the divine moral agency.

Keywords: analytic philosophy of religion, analytic theology, problem of evil, free will defense, soul-making theodicy, skeptical theism, classical theism, Pauline principle, Aristotle, James Sterba, Alvin Plantinga, Thomas Aquinas.

For citation: Gasparov I.G. "Ethical Argument" Against God's Existence: Some Critical Considerations // *Chelovek*. 2022. Vol. 33, N 4. P. 58–76. DOI: 10.31857/S023620070021628-7

И.Г. Гаспаров
«Этический аргумент» против существования Бога: критический анализ

Литература/References

Аристотель. Никомахова этика / пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. / общ. ред. А.И. Доватура. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–294.

Aristotle. *Nikomahova etika* [Nicomachean Ethics], transl. from Ancient Greek by N.V. Braginskaya. Aristotle. *Sochineniya: v 4 t.* [Works: in 4 vol.], ed. by A.I. Dovatur. Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983. P. 53–294.

Бейль П. Павликиане / пер. с фр. В.М. Богуславского и И.С. Шерн-Борисовой // *Бейль П.* Исторический и критический словарь: в 2 т. М.: Мысль, 1968. Т. I. С. 326–327.

Bayle P. Pavlikiane [Paulicians], transl. from French by V.M. Boguslavskij and I.S. Shern-Borisova. Bayle P. *Istoricheskij i kriticheskij slovar'*: v 2 t [The Dictionary Historical and Critical in 2 Vol.]. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1968. P. 326–327.

Гаспаров И.Г. Зло и свободная воля: современные апологии от свободной воли и классический теизм // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2020. Т. 4. № 4. С. 15–34.

Gasparov I.G. Zlo i svobodnaya volya: sovremennye apologii ot svobodnoj voli i klassicheskij teizm // *Filosofiya. Zhurnal Vysshej shkoly ekonomiki*. 2020. T. 4. N 4. S. 15–34.

Лактанций. О гневе Божиим / пер. с лат. В.М. Тюленева // *Лактанций*. О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы божественных установлений. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 77–123.

Lactantius. O gneve Bozhiem [On the Wrath of God], transl. from Latin by V.M. Tyulenev. Lactantius. O tvorenii Bozhiem. O gneve Bozhiem. O smeti gonitelej. Epitomy bozhestvennych ustanovlenej [The Works of God. On the Wrath of God. On the Deaths of the Persecutors. Epitome of the Divine Institutes]. St.-Petersburg: Izd-vo Olega Abyshko Publ., 2007. P. 77–123.

Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64 / пер. с лат. А.В. Апполонова. М.: Издатель Савин С.А, 2006.

Thomas Aquinas. Summa teologii. CHast' pervaya. Voprosy 1–64 [Summa Theologiae. Part I, Questions 1–64], transl. from Latin by A.V. Appolonov. Moscow: Izdatel' Savin S.A. Publ., 2006.

Храмов А.В. Теистический эволюционизм и проблема теодицеи // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2019. Вып. 83. С. 26–44. DOI: 10.15382/sturI201983.26-44

Hramov A.V. Teisticheskij evolyucionizm i problema teodicej. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*. 2019. Vyp. 83. S. 26–44.

- Юм Д. Диалоги о естественной религии / пер. С.И. Церетели // Юм Д. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 379–482.
- Hume D. Dialogi o estestvennoj religii [Dialogues concerning Natural Religion], transl. from English by S.I. Tzereteli. Hume D. *Sochineniya: v 2 t.* [Works: in 2 vol.]. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996. P. 379–482.
- Almeida M. Review of J.P. Sterba “Is a good God logically possible?” *International Journal of Philosophy of Religion*. 2020. Vol. 87. P. 245–249. <https://doi.org/10.1007/s11153-020-09760-0>
- Attfield R. Reconciling the God of Traditional Theism with the World’s Evils. *Religions*. 2020. N 11(10). P. 514. <https://doi.org/10.3390/rel11100514>
- Feser E. The Thomistic Dissolution of the Logical Problem of Evil. *Religions*. 2021. N 12(4). P. 268. <https://doi.org/10.3390/rel12040268>
- Foot P. *Natural Goodness*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Freddoso A. God’s General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects. *American Catholic Philosophical Quarterly*. Vol. 67. N. 2. 1994. P. 131–156.
- Hick J. *Evil and the God of Love*. London: Palgrave Macmillan, 2010. First published 1966 in NY by Harper and Row.
- Hickson M.W. A brief history of problems of evil. *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Ed. by Justin P. McBrayer and Daniel Howard-Snyder. Wiley Blackwell, 2013. P. 3–18.
- MacIntyre A. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Open Court, 1999.
- Mackie J.L. Evil and Omnipotence. *Mind*. Vol. 64. N 254. 1955. P. 200–212.
- Murphy M. *God’s Own Ethics. Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Niederbacher B. The Relation of Reason to Faith. *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 338–347.
- Sterba J.P. *Is a Good God Logically Possible?* Palgrave Macmillan, 2019.
- Perrine T., Wykstra S.J. Skeptical Theism. *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*. Chad Meister and Paul K. Moser (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 85–107.
- Plantinga A. *God, Freedom, and Evil*. New York: Harper & Row, 1974.
- Rowe W.L. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. *American Philosophical Quarterly*. 1979. N 16(4). P. 355–341.
- Rowe W.L. Evil and Theodicy. *Philosophical Topics*. 1988. N 16. P. 119–132.
- Rowe W.L. The Evidential Argument from Evil: A Second Look. Howard-Snyder D. (ed.) *The Evidential Argument from Evil*. Bloomington: Indiana University Press, 1996. P. 262–285.
- Thompson M. *Life and Action*. Cambridge MA, London: Harvard University Press, 2007.
- Trakakis N. *The God beyond Belief: In Defense of William Rowe’s Evidential Argument from Evil*. Dordrecht: Springer, 2006.
- Wykstra S.J. The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of “Appearance”. *International Journal for Philosophy of Religion*. 1984. N 16. P. 73–93.

АУШВИЦ: РАЗРУШЕНИЕ ПОНЯТИЯ ЗЛА



Зубец Ольга Прокофьевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора этики.

Институт философии РАН.

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

ORCID: 0000-0002-3409-4696

olgazubets@mail.ru

Аннотация. Попытки философского осмысления Аушвица, неизбежно становящиеся актами морального мышления, сталкиваются с невозможностью опереться на понятие зла и переходят в его критику, вплоть до отторжения. Понятие радикального зла у Х. Арендт, принципиально отличающееся по содержанию от кантовского, фиксирует превращение людей в излишних, что в идее банальности зла определено как бессубъектность. И радикальность, и банальность выводят идею зла за пределы моральной философии. Особенность мышления об Аушвице заключается еще и в том, что оно не позволяет себе использовать те «инструменты измерения», которые разрушены или дискредитированы произошедшим. Таким дискредитированным средством является сама дихотомия добра и зла, лежащая в основе всякой, в особенности нацистской, морали: именно в последней идея зла и апелляция к ней присутствуют в наибольшей степени, в отличие от мировосприятия жертв и свидетелей. Специальной критике подвергается взгляд на Аушвиц и его оценка как зла со стороны ученого-этика, для которого зло выступает как знание: автор обращается к критике идеи знания добра и зла Спинозой и Бонхёффером. Оставшаяся возможность сохранить понятие зла в логике тех, кто мыслит Аушвиц как свой поступок, отвергается на основе вывода о том, что Аушвицу как предельной данности убийства может противостоять только данность

■■■■■■■■■■
**ФЕНОМЕН
 ЗЛА: МЕТА-
 ФИЗИКА,
 ТЕОДИЦЕЯ,
 МОРАЛЬ**
 ■■■■■■■■■■

поступка не-убийства, не опосредованного моральными идеями и нормами, в первую очередь идеей борьбы со злом.

Ключевые слова: мораль, философия, зло, Аушвиц, радикальное зло, нацистская мораль, знание добра и зла, поступок, не-убийство.

Ссылка для цитирования: Зубец О.П. Аушвиц: разрушение понятия зла // Человек. 2022. Т. 33, № 4. С. 77–93. DOI: 10.31857/S023620070021629-8

После Лиссабонского землетрясения, этой природной катастрофы невиданного масштаба, перед мыслителями встала задача спасения идеи бога (теодицеи) или развенчания ее. Аушвиц¹ породил стремление оправдать или развенчать не только бога, но также и даже в первую очередь — человека во всех формах его собственно человеческой деятельности. Аушвицем под вопрос поставлена и мораль: если принять утверждение Лиотара о разрушении средств измерения масштаба разрушения, то разрушены и средства моральной оценки и в первую очередь понятие зла.

Зло — это слово, доминирующее в попытке определить Аушвиц. Но одного этого слова оказывается недостаточно: мыслители времени «после» с необходимостью стремятся расширить и сгустить, усилить его, повысить онтологический и ценностный статус до предельного и абсолютного значения: радикальное зло (Арендт и многие другие), черная дыра зла (П. Леви), зло как дьявольский ужас страдания (Левинас), предельное, образцовое зло, эталон просто зла (Бадью).

Вся история осмысления зла актуализировалась под давлением произошедшей катастрофы: но идеи эпохи «до» не просто стали соучастниками некоторого ожившего дискурса о зле, но оказались в критической ситуации проверки Аушвицем, о которой применительно к основным моральным понятиям говорит Агамбен. В классический теоретизм ворвалось то, что по своей силе превышает аргументы разума: достаточно представить, как звучит перед лицом Аушвица гегелевское понимание зла как необходимого диалектического момента в прогрессивном развитии или кантовское понимание радикального зла как явленности человеческой свободы. Это понятие теряет устойчивость как в категориальном ряду этики, так и в моральном сознании людей.

¹ Аушвиц — не понятие, он не поддается определению, его нельзя подвести под иное понятие или поставить в ряд с другими: я бы назвала его именем собственным, кодом, паролем и жестом.

Философия «после» Аушвица включает в себя множество понятийных переосмыслений и даже развернутых теорий зла: это, конечно, попытки как теодицеи, так и антитеодицеи (Ричард Рубинштейн, Элизер Беркович, Эмиль Факенхейм, Захарий Брайтерман, Дэвид Бирнбаум и др.), это теория социальной природы зла Зигмунта Баумана, учение о зле Бадью, Левинаса, Йонаса, занимающее центральное место в их философских взглядах, это множество аналитических исследований (например, Ричарда Бернштейна) и это, конечно, размышления Ханны Арендт, развертывающиеся между полярностями радикального зла и банальности зла.

Понятие зла — то, в чем мышление ищет для себя опору: оно позволяет не идти на поводу у фактов («почва фактов обернулась пропастью» [Арендт, 2008а: 11]), то есть не признавать мир, построенный на этих фактах, неизбежным и нерушимым [там же: 8] и говорить о том, «чему нельзя было случиться ни при каких условиях» [там же: 10]. Не укорененное в бытии познание, а отвержение есть способ мышления об Аушвице, и такое отвержение, которое превосходит саму человеческую возможность отвержения, речь идет о зле в его абсолютной форме «поскольку его уже нельзя вывести из каких-либо по-человечески понятных мотивов» [Арендт, 1996: 31], именно в такой форме нам открывается «подлинно радикальная природа зла» [там же: 31].

Эта идея чрезвычайно важна для Арендт, и, посылая Ясперсу свою книгу «Истоки тоталитаризма», она в письме обращается именно к радикальности зла: «современные преступления не предусмотрены в десяти заповедях» (позднее она поставит вопрос о принципиальной нерядоположенности заповеди «не убий» остальным заповедям) и «самое большое зло или радикальное зло не имеет ничего общего с подобными человеческими, постижимыми, греховными доводами» [Арендт, 2021: 214]. Арендт не создает разработанной теории зла и не нацелена на это, как говорит Бернштейн, «она приглашает нас делать то же, что и она: снова и снова ставить зло *под вопрос*» [Bernstein, 2002: 22]. Она пишет, что не знает, что такое радикальное зло, но что, кажется, оно имеет отношение к превращению людей в излишних как людей, избыточности человека как человека. Речь идет не об использовании его как средства, ибо это не затрагивает его человеческой сущности и посягает лишь на его человеческое достоинство, а именно о превращении его в излишнего в своем человеческом качестве, когда совершенно не важны его поступки, исключена его непредсказуемость, всё, в чем он является человеком.

Радикальное зло у Арендт есть то, что невозможно ни наказать, ни простить, то есть «оно стало ненаказуемым, непростительным

■■■■■■■■■■
**ФЕНОМЕН
 ЗЛА: МЕТА-
 ФИЗИКА,
 ТЕОДИЦЕЯ,
 МОРАЛЬ**
 ■■■■■■■■■■

абсолютным злом, которое более нельзя было понять и объяснить дурными мотивами своекорыстия, жадности, зависти и скупости, мстительности, жажды власти и коварства, и которое, следовательно, невозможно терпеть во имя любви, простить во имя дружбы, которому нельзя отомстить из чувства гнева» [Арендт, 1996: 595]. Можно сказать, что радикальное зло не может мыслиться как зло, так как оно не принадлежит морали, к нему неприменимы никакие моральные понятия. Человек в нем не может быть добрым или злым, совершать морально значимые поступки точно так же, как это невозможно в аду. Но если сам ад представляется как своего рода следствие поступков, то Аушвиц как радикальное зло воплощает полный разрыв между каким-либо качественными определениями человека, его поступками и тем, что с ним происходит, он не имеет отношения к понятиям жизни и смерти как определяющим человеческое. Нам не на что опереться в философской традиции для его понимания: «мы не можем представить себе “радикальное зло”, и это верно как для христианской теологии, которая возводит к небу даже самого Дьявола, так и для Канта...» [там же: 595]. Именно разрыв с Кантом есть то, что отделяет идею зла «до» от «после». Для Канта зло радикально, потому что, как и предрасположенность к добру, оно укоренено в глубинах человеческой свободы (радикально внутренне присуще человеческой природе) и, таким образом, может испортить «основу всех максим», оно есть произвол Willkür: способности следовать закону определенным образом или не следовать ему. Таким образом, склонность ко злу есть склонность разума, способность смешивать субъективные и необщие детерминанты воли с объективными: «Это зло изначально, так как портит основание всех максим... из слабости человеческой природы, недостаточно сильной для следования принятым принципам, а также из недобросовестности, вследствие которой человек отделяет друг от друга мотивы (даже поступков с добрым намерением), руководствуясь не моральностью, и потому — самое большее — обращает внимание в конце концов только насообразность поступков с законом, а не на то, чтобы они вытекали из закона, то есть не на то, чтобы иметь в виду закон как единственный мотив» [Кант, 1980: 108]. Зло радикально у Канта (который и ввел это понятие), так как оно укоренено в самой человеческой свободе, присуще разуму и касается не содержания максимы, а самой ее основы. По Арендт, радикальное зло есть уничтожение человеческого, превращение его в излишнее, обесмысливание всех понятий, на которые опирается Кант. Оно есть уничтожение человеческой спонтанности, невыводимости из условий и обстоятельств, привнесения в них совершенно нового — то есть радикальное зло есть уничтожение

человека как поступающего. А значит, радикальное зло устраняет возможность моральной оценки. Когда Штрангль признается, что для него самым ужасным местом была раздевалка перед газовой камерой, ибо там приходилось *лгать* жертвам [Russel, 2019: 246] или когда комендант Аушвица Хёсс гордится тем, что был правдив — это и есть свидетельство полной несоизмеримости Аушвица как радикального, абсолютного, предельного зла и того, что осознается как зло, злодеяние, грех внутри морали. В силу этого понятие радикального зла уже не принадлежит этической мысли и пространству морали.

Подобно тому как бог не может оставаться богом, если он мыслится как назначенный на это место человеком, так и Аушвиц не может быть таким абсолютным злом, которое определяется совершившими его. То есть речь идет о зле, которое некому назвать злом, которое превосходит способность человека оценить свой поступок. Радикальность зла исключает вопрос о совершающем его: вместо непредставимого радикального злодея перед нами предстает злодей банальный, делающий понятие радикального зла невозможным. И когда в работе «Эйхман в Иерусалиме» Арендт обращается к тому, *кто* творит зло, главным становится понятие банальности зла — творящий его оборачивается бессубъектностью, немыслящим, лишенным злого мотива.

Радикальное зло не может мыслиться как поступок, и Арендт поняла как это, так и особую роль поступка и как понятия, и как реальности в противостоянии ему. В письме Гершому Шолему, исследователю еврейского мистицизма, Арендт пишет: «...я изменила свою позицию и более не говорю о “радикальном зле”... мой взгляд сейчас таков, что зло никогда не является «радикальным», оно лишь экстремально (предельно — extreme) и не обладает ни глубиной, ни дьявольским измерением. Оно способно разрастаться и погубить весь мир, потому что распространяется как плесень по поверхности. Оно “пренебрегающее-мыслью”... ибо мысль пытается достичь некоторой глубины, добраться до корней, и как только она заинтересуется злом, она разрушается, так как там ничего нет. В этом его “банальность”. Только добро имеет глубину и может быть радикальным» [Harvey, 2007: 331]. Попытка осмыслить Аушвиц через понятие зла обернулась, в сущности, критикой этого понятия: и радикальное, и банальное зло выпадают из сферы моральной философии в силу того, что одно исключает человека как субъекта своей радикальностью, а второе, собственно, и фиксирует отсутствие субъектности. Остающееся в ряду понятий «меньшее» зло отвергается Арендт как именно то, что лежало в основе соучастия жертв в собственном уничтожении. Все эти три понятия теоретически исключаются из понятийного

■■■■■■■■■■
**ФЕНОМЕН
 ЗЛА: МЕТА-
 ФИЗИКА,
 ТЕОДИЦЕЯ,
 МОРАЛЬ**
 ■■■■■■■■■■

ряда моральной философии, что дополняется сомнительностью самого акта дифференцирования зла, особенно если соотнести его с тем, как дифференцирование убийств в морали и этике приводит к нацистскому понятию «гуманного» убийства.

Идея Аушвица как радикального зла выводит его из сферы человеческого поступка, создаёт иллюзию природного катаклизма. Но таким образом он выпадет из видимого моральным мышлением, а значит, не может мыслиться как зло.

Единственное, что может быть морально злым, согласно Канту, — это собственный индивидуальный произвол. Идея зла после Аушвица как отвержение произошедшего как такой катастрофы, в которой человек, в том числе мыслящий её — излишен и несоизмерим масштабу отрицаемого, в которой его нет в качестве поступающего, такая идея зла оказывается разрушенной, но для моральной философии остается возможность помыслить Аушвиц как зло в качестве индивидуально-ответственного поступка. И тогда она обнаруживает противостояние зла как морального отвержение Аушвица как собственного поступка мыслящим его, с одной стороны, и идеи зла как важнейшей в механике Аушвица, с другой. Ведь Эйхман для Арндт — не только пример банальности зла, но, в той же роли образца нацистского преступника, — тот, кто следует долгу ради самого долга, то есть абсолютно [Арндт, 2008: 154–155], кто преодолевает склонности (когда именно склонность велит ему не убивать) [там же: 167–168], кто поступает по совести [там же: 164] — иными словами, своего рода образец кантовского человека морали. Аушвиц совершается как множество мотивированных индивидуальных действий людей в их борьбе со злом ради якобы блага: осознается, мотивируется, представляется именно посредством идеи противостояния добра и зла.

Что есть тогда понятие зла в свете возможных локализаций мыслящего его по отношению к Аушвицу?

Зло в призме трех оптик: жертва, нацист, ученый-этик

Систематизируя учения о зле, Дж. Геддес указывает на три различия: между исследованиями преступников и жертв, между рассмотрением зла в понятиях намерения или результата и между теоретическим и эмпирическим изучением зла [Geddes, 2009]. Но подобные дифференциации в чем-то глубоко противны пафосу, пронизывающему мышление после Аушвица, для которого понятийная селекция родственна *селекции* как стержневой идее самого

Аушвица. Геддес отвергает их в силу взаимосвязанности совершения злого и вызванного этим страдания жертв, необходимости охватить и ответственность преступников, и опыт жертв, не мифологизируя первых и не «подчищая, одомашнивая» страдания других. Выход она ищет в идеях банальности зла Арндт и бесполезности знания Шарлотты Дельбо, признавая, что первая одомашнивает зло, а вторая изолирует жертв, и сопоставляя взгляд жертвы и ученого-философа.

Жан Амери мыслит как жертва Аушвица, обладая «моральной правдой ударов»: «“банальности зла” как таковой не существует. Ханна Арндт, которая писала об этом в своей книге об Эйхмане, знала этого врага человечества только понаслышке, а видела только через застекленную клетку. Там, где происходящее испытывает нас до предела, неуместно говорить о банальности, ведь там нет уже ни абстракции, ни воображения, хотя бы приближенного к реальности» [Амери, 1977: 26]. То есть зло в перспективе жертвы для него совершенно отлично от зла в мышлении ученого. Амери и Дельбо не могут принять взгляд Арндт, взгляд хоть и величайшего мыслителя, но сидящего среди зрителей процесса. Понятие зла принципиально субъектно — то есть принадлежит оценочному высказыванию того, кто локализован в пространстве Аушвица: оно не может быть некоторым выводом из общего рационального дискурса, тем не менее моральный философ мог бы вернуть себе возможность говорить о зле, если бы мыслил Аушвиц как собственный поступок, а себя — как ответственного за него.

Но здесь возникает еще одна, неодолимая трудность: особенность мышления об Аушвице заключается еще и в том, что оно не позволяет себе использовать те «инструменты измерения», которые разрушены или дискредитированы произошедшим. Таким дискредитированным средством является в том числе и дихотомия добра и зла. Самую большую роль это понятие (и в риторике, и по существу) играет в оптике именно того, кто осуществляет Аушвиц, то есть нациста — носителя нацистской морали. Дихотомия добра и зла становится и сквозной темой идеологии («мы представляем добро, потому что они олицетворяют зло»), и основой моральной мотивации (императив борьбы со злом). Питер Хаас, инициировавший тему нацистской морали, завершает свою книгу выводом, что Холокост не был инкарнацией зла, но выражал способность человека переосмыслить содержание добра и зла и затем переформировать общество в свете их нового понимания: «как только евреи признаются “воплощением подлинного зла”, очищение арийского общества от них может осознаваться не только как расовая или историческая потребность, но и как моральный императив» [Хаас, 1988: 30].

О.П. Зубец

Аушвиц: разрушение понятия зла

■■■■■■■■■■
**ФЕНОМЕН
 ЗЛА: МЕТА-
 ФИЗИКА,
 ТЕОДИЦЕЯ,
 МОРАЛЬ**
 ■■■■■■■■■■

Идеологически заданное зло в нацистской морали выполняет мотивирующую функцию — борьба с ним есть моральный долг и составляет единственную морально санкционированную основу действий, тогда как никакие эмоции, склонности, утилитарные интересы такой санкции не получают. Более того, ответственность за убийство возлагается на само зло: нацисты ненавидели евреев и за то, что те принудили их выполнять тяжелое и гнусное дело уничтожения воплощения зла, втянули в разлагающую и коррумпирующую деятельность по убийству.

Нацистской морали в нацистском обществе не противостоит никакая другая развернутая система морали: по свидетельству жертв Аушвица, они находятся в пространстве вне морали, соответственно, в своих свидетельствах они минимально обращаются к моральным понятиям — в том числе к понятию зла. В глазах ученого-этика они есть претерпевающие зло и противостоят причиняющему его, но для самих себя они существуют в серой зоне. И жертва, и ее мучитель называют Аушвиц Anus Mundi: это общее пространство бесконечной и серой алхимии, «где добро, зло, а с ними и все другие металлы традиционной этики достигают точки плавления» [Агамбен, 2012: 20]: парадоксальным образом именно перед лицом немыслимого зла, «зло и добро попадают в зону неразличимого» [Cohen, 2005: 84]. Для узников «мораль и этика здесь тоже умерли... Мораль, этика — все это, как и сама жизнь, сходит здесь в могилу» (Залман Градовский), они разделяют ценности СС (об этом свидетельствуют многие: Жан Амери, Рауль Хилберг, Амос Голдберг, Бруно Беттельхейм), но в отличие от нацистов не апеллируют к злу. Им не нужно, даже внутренне противопоставлено обращение к идее зла: она слишком слаба в аду и присвоена мучителями. По свидетельству Примо Леви [Леви, 2010], логика и мораль мешают выжить, а выживают худшие. «Из того же теста, что и мы» — так говорит он о нацистах Аушвица. Быть жертвой Аушвица — значит быть в состоянии бреда (Ш. Дельбо), когда слово «зло» неотлично от стога, а «язык — кусок дерева». Для жертв осмысленное название злом было бы жестом принятия, вписания в человеческое пространство, в котором у добра и зла есть смысл, где зло можно обсуждать человеческими средствами. Но жертвы свидетельствовали о другом — о невозможности речи и оценок, о собственной вине, о выживании худших, о невозможности находить в Аушвице что-то человеческое и о том, что сам язык, сама речь в нем становится лишь важным средством выживания, но не более того. И еще о том, что на высказывание, свидетельство «после» имеет право только «мусульманин», то есть крайне истощенный, лишенный всего человеческого погибший.

В записках, закопанных около крематориев², жертвы оставляли послания с призывом знать, что произошло, не забывать и одновременно с утверждением — вы никогда не будете знать (в этом М. Бланшо, по свидетельству Левинаса, видит невозможность любого размышления и высказывания об Аушвице): это обращение к любому взгляду извне. Этот тлеющий конфликт, похоже, важен для любой попытки высказывания в философии после Аушвица: когда философ пытается имитировать взгляд жертв и определить зло как страдание, то он упирается в собственное бессилие. Для П. Рикёра в «Символизме зла» — это поиск языка, но никакой язык не может поставить философа на место жертвы и вообще стать выражением страдания — язык вообще не предназначен для этого. Словами того же П. Рикёра, «проблема зла предлагает наиболее значимый вызов для мысли и наиболее обманчивое приглашение говорить бессмыслицу, как если бы зло всегда было бы преждевременной проблемой, в которой цели разума всегда превосходят его средства» [Ricoeur, 1986: 165]. И все же слишком заметен контраст: избегание жертвами, свидетелями апелляции ко злу и озадаченность этим понятием философов «после».

Если нацист «знает» зло (что есть зло), а его жертва готова принять его взгляд или молчать, то ученый-этик стремится *познать* зло и в самом этом стремлении сталкивается с тем, что, словами Л. Шестова, «объясненное зло не только сохраняется, не только остается злом, оно оправдывается в своей необходимости, приемлется и превращается в вечное начало» [Шестов, 2000: 806]. Но Аушвиц разоблачает не только объяснение, но и содержательное наполнение идеи зла. Слова Арендт о незнании, что есть радикальное зло, вовсе не о том, что она как мыслитель пока не нашла ему определение. Аушвиц — не объект познания: зло для него — еще одно имя, мета, знак чистого отвержения, но оно не может быть содержательно-нормативной идеей. На *знание* зла претендует нацистская мораль, в которой воплощением его считаются евреи: под знанием зла подразумевается указание на то, *что* есть зло, наполнение ключевой моральной оппозиции добра и зла некоторым содержанием.

У Спинозы, создавшего свою «Этику» задолго до Аушвица, и Бонхёффера, писавшего свою «Этику» в 1940–1943 годы, мы находим критику *знания* добра и зла, различения добра и зла как формы знания: утверждение его невозможности и неприятие

² Именно так были найдены записки Залмана Градовского. См.: [Градовский, 2011].

■■■■■■■■■■
**ФЕНОМЕН
 ЗЛА: МЕТА-
 ФИЗИКА,
 ТЕОДИЦЕЯ,
 МОРАЛЬ**
 ■■■■■■■■■■

одновременно. Спиноза пристально обдумывает слова бога о невкушении плодов древа познания добра и зла и признает, что Адам и пророки и люди как таковые ошибочно поняли эти слова бога как заповедь, как некое нормативное утверждение, в отношении которого они способны принимать собственное решение, то есть следовать ему или нарушать. На самом деле, подобно всем словам бога, эти являются творящими и констатирующими необходимостью, абсолютную истину: их смысл прост — человек не знает добра и зла по своей природе, он действует не на основе их различения. Знание вообще не может быть основой, источником поступка, моральный поступок реализует некоторую абсолютную необходимость. После Аушвица эта абсолютная необходимость есть то, что человек не убивает: не-убивает не в силу следования заповеди «Не убий», то есть не в силу рационального выбора в пользу этой заповеди, не в силу знания добра и зла, а в качестве начального, исходного поступка. Когда же человек думает, что знает добро и зло и опирается на это знание, он начинает убивать: и именно это Аушвиц делает непосредственно зримым.

Дитрих Бонхёффер осознает то, что стало намного позже доминантой этики после Аушвица: «грандиозный маскарад зла смешал все этические понятия», так что на «унаследованный комплекс этических понятий» более невозможно опереться. Более того, терпит крах и то, что считалось целью любой этики, — обретение знания добра и зла. Для Бонхёффера первоочередная задача христианской этики — отмена самого этого знания. «Познавая добро и зло, человек определяет себя не своим истоком, а своими собственными возможностями, а именно: возможностью быть добрым или злым. Теперь он познает себя самого наряду с Богом и помимо Его, а это значит, что теперь он совершенно не знает ни себя, ни Бога. Бога можно познавать, лишь зная только Его одного. Познание добра и зла — это разделение с Богом. Познать добро и зло можно только вопреки Богу» [Бонхёффер, 2013: 311]. Видя исток себя в себе самом, человек исходит из своих возможностей, из того, что он может быть добрым и злым, видит источник добра и зла в себе самом. В нацистской морали это значит, что он может сам принимать решение об убийстве, что это дело его разума. Бог говорит: «Вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло», но «первоначальный образ и подобие Божье превратился в похищенную схожесть с Богом» [там же: 311–312]. Знать о добре и зле — означает понимать себя самого как источник добра и зла: «Он стал как Бог. Но вопреки Богу» [там же: 313]. При всем отличии от Спинозы, Бонхёффер совпадает с ним в признании ошибкой то, что человек считает себя вправе выбирать, быть источником избрания, источником добра и зла. И именно в этом человек

занимает место познающего и оценивающего судьи в отношении людей, самого себя и даже Бога — он становится ученым-этиком, который в глазах немецкого теолога и есть фарисей: «Для фарисея каждый момент становится конфликтной ситуацией, в которой ему необходимо выбирать между добром и злом. Чтобы не ошибиться, он день и ночь усиленно направляет все свои мысли на то, чтобы заранее продумать всю невообразимую полноту возможных конфликтов, найти их решение и закрепить его в своем выборе. При этом необходимо рассматривать, оценивать и различать бесчисленное количество вещей. Чем тоньше эти различения, тем более уверенным можно быть в том, что решение принято верно. В расчет вполне принимается все многообразие жизни; никто не стремится биться головой о стену; особые ситуации и проблемы заслуживают отдельного рассмотрения; серьезность познания добра и зла отнюдь не исключает снисходительности и мягкости, последние являются скорее выражением этой серьезности. Здесь нет и следа бездумного высокомерия, превозношения над другими или некритичной самооценки. Собственные прегрешения, необходимость смирения и благодарности Богу осознаются вполне. Но, разумеется, проводятся и различия, которыми во имя Бога нельзя пренебрегать: между грешником и стремящимся к добру, между тем, кто преступает закон по легкомыслию, и тем, кто делает это из-за нужды. Против знания добра и зла согрешает тот, кто пренебрегает этими различиями, кто не продумывает всех деталей в каждом из бесчисленных конфликтов. Эти мужи с неподкупной деловитостью и недоверчивостью в глазах не могут общаться с кем-либо иначе, как проверяя его, исходя из решений, принятых им в жизненных конфликтах» [там же: 321–322]. Узнаваемость современной этики здесь столь велика, что не требует обоснования. Этой ученой позиции Бонхёффер противопоставляет Иисуса Христа: речь идет о поступке как абсолютно простом, для него нет возможностей, альтернатив, выбора, конфликтов, за ним стоит только то, что теолог называет волей божией, истоком, последним. Христос действует не на основе познания добра и зла, суда собственной совести, нравственного закона в сердце, долга («человек долга должен был бы исполнять свой долг еще и перед дьяволом» [там же: 55]) или общих устоев, но на основе воли бога или того, что Бонхёффер еще называет действительностью. Это очень близко тому, что Спиноза определяет как абсолютную необходимость или истину бога. «Сообразное Христу действие проистекает не из какого-либо этического принципа, но из самой личности Иисуса Христа» [там же: 232].

Отказ от знания добра и зла, суждения о них есть способ противостояния нацистской морали, «знающей» их. «Абсолютно

О.П. Зубец
Аушвиц: разрушение понятия зла

■■■■■■■■■■
**ФЕНОМЕН
 ЗЛА: МЕТА-
 ФИЗИКА,
 ТЕОДИЦЕЯ,
 МОРАЛЬ**
 ■■■■■■■■■■

простой» поступок есть поступок как данность, как действительность, он не опосредован моральными идеями и нормами. Его простота означает отсутствие той дифференцированности (убийства по его мотивам и «гуманности»), которая является ключевой для Аушвица, для нацистской морали. Это значит, что убийству как данности противостоит не его моральная оценка, но лишь иной поступок как данность, и это поступок-не-убийства: он не опосредован ни идеями добра и зла, ни какой-либо моральной идеологией и нормативностью. Аушвиц принуждает видеть убийство и себя в убийстве именно так: вне идеального опосредования, не как борьбу со злом и не как зло, не как производное, а как данность, которой не может противостоять никакая моральная оценка, никакой акт разума, но лишь другая данность — а именно *поступок не убийства*. Даже если бы под злом понималось убийство — это было бы знание, а не поступок, не абсолютная необходимость. Помыслить изначальный поступок не-убийства сложно, почти невозможно описать его, ибо он предшествует моральным понятиям и самой речи, а не опосредован ими. Тем не менее дезавуирование понятия зла в этике после Аушвица составляет существенный момент его осмысления.

Идея зла contra поступок спасения

Внутреннее напряжение дискурса зла после Аушвица выражается в двух противостояниях: познавательной укорененности морали в совокупности содержательных идей и отвержения этого гносеологического сдвига, а также социальности (задающей содержание зла) и моральности (выражающейся в данности поступка). Человек перед лицом Аушвица оказывается в ситуации беспомощности: с одной стороны, отвергая Аушвиц, морально не санкционируя его, он определяет его как зло. И в то же время он не может определять его как зло в силу того, что само противопоставление добра и зла, сама идея зла, наполненная вполне определенным идеологическим содержанием, но тем не менее остающаяся именно идеей зла, выступает ценностной основой Аушвица, важнейшим элементом его механики: она выступает и стержнем нацистской морали, направленной на яростную борьбу с мировым злом, с вирусом, уничтожающим человечество. Идеологическое, культурное, религиозное наполнение идеи зла конкретным содержанием — в случае с нацизмом это евреи (в том числе мораль иудаизма) — не отменяет саму стержневую дихотомию добра и зла в этом обществе просто в силу того, что с подобным содержанием не согласны критики нацизма, или того, что оно

непосредственно связано с массовым убийством. Получается, что наиболее комфортно идея и понятие зла существуют в нацистской морали; ни жертва, ни сторонний учёный наблюдатель не могут обратиться к ним и не знают их (невозможно говорить о страдании вообще и невозможно говорить от имени страдающего, не будучи им). Идея и понятие зла в философии Аушвица обрушиваются в область не только (просто) не-знания, а несостоящего знания, вторичного и дискредитированного.

Отказ помыслить зло в оптике нациста, принятие молчания жертвы и несостоятельности ученого-этика ведут к последнему вопросу: возможно ли все же говорить о зле, приняв Аушвиц как собственный, индивидуально-ответственный поступок и отвергнув его именно в этом качестве? И возможно ли абсолютное отвержение, не опосредованное изначально содержанием идей блага и зла, никакими суждениями и заповедями? Этот вопрос становится исключительно принципиальным, когда осмысление нацистской морали в качестве саморазоблачающей явленности морали как таковой показывает, как мораль в своей идеальной форме, в форме идей, понятий, норм, императивов и т.п., превращается в способ идеальной и идеализированной представленности человека самому себе. Мораль оказывается способом, которым самосознание оправдывает любые поступки и самоопределяет себя как человеческое в позитивном смысле. Становясь опосредованной между отделенной от нее личностью и столь же отделенным от нее поступком, она превращается в исключительно идеологическую форму. Что есть долженствование, императивность, норма, если они локализованы вне поступка, вне актуальной действительности?! Что если они не только не даны в поступке, но, как свидетельствует опыт истории и индивидуальной жизни, тесным образом связаны с практикой, противоположной им по содержанию не случайным и извне определяемым образом, но с вовлеченностью самих этих норм и императивов, с участием моральной рациональности. Самым очевидным свидетельством является оправдываемая и санкционируемая практика смертной казни, войны и любого убийства ради благой цели, убийства в борьбе со злом. Именно борьба со злом ради блага ближнего, народа и человечества выступает моральным основанием этой практики, мирно сосуществующим с заповедью «не убий».

Наиболее распространенный философский ответ на нацистское «совершение зла ради борьбы со злом» заключается в еще большем соединении морали со знанием, моральной философии с эпистемологией. Заповедь «не убий» признается, но случайное, немотивированное убийство, убийство как самозащита или как защита невинной жертвы морально санкционируется, выводится

О.П. Зубец

Аушвиц: разрушение понятия зла

■■■■■■■■■■
**ФЕНОМЕН
 ЗЛА: МЕТА-
 ФИЗИКА,
 ТЕОДИЦЕЯ,
 МОРАЛЬ**
 ■■■■■■■■■■

из-под действия запрета, заповеди, не считается убийством как таковым (как и справедливая война, и смертную казнь). Перед человеком стоит познавательная задача правильно «узнать» подлинное зло (врага в войне, преступника, грозящего младенцу, и т.д.) и бороться с ним, в том числе с помощью убийства. Дж. Рот, критически анализирующий нацизм и по-человечески его полностью отвергающий, не порывает с идеей санкционирования убийства посредством идеи блага, которая и есть способ санкционирования того поступка, который иначе был бы запрещен. В этом же тупике оказывается и Л. Фриц, когда приходит к выводу, что преступники, которые были убеждены в моральной оправданности своих действий, потерпели моральную неудачу, поскольку они в своих действиях опирались на шаткие (несостоятельные) неморальные убеждения, то есть преступники с чистой совестью нарушили прежде всего когнитивные обязанности. Таким образом, содержательное наполнение понятия зла оборачивается когнитивной задачей, и допускаемые в нем ошибки являются познавательными ошибками, а мораль как таковая, как и совесть убийц, остается чистой. Их «моральная неудача» сводится к познавательной ошибке, а сама мораль оказывается зависимой от познания и вторичной по отношению к нему, так что совершающий убийство человек оказывается жертвой идеологии, религиозных взглядов или даже просто ситуативной ошибки и в рамках своей культуры сохраняет статус добродетельного человека и тем более остается моральным существом.

Иной путь воспроизводит идею самодостаточности и абсолютности морали, ее безусловного приоритета над познанием: тогда запрет на убийство не опосредован знанием, принципиально не ситуативен. И главное, он не опосредован никакими представлениями о зле и благе ближнего в той степени, в какой они предполагают содержательное наполнение. Такое понимание морали, делающее понятие нацистской морали оксюмороном, опирается на тождественность поступающего (субъекта) и поступка, так что их отношение не опосредовано никакими идеями, в первую очередь идеей зла, никакими нормами и запретами. То есть поступок в тождестве с поступающим выступает началом морали, а не ее результатом. Тогда понятие зла есть чисто формальное — это поступок, который я не совершаю (в первую очередь убийство, причем убийство как данность, не опосредованное представлением об убийстве как зле). Если я не убиваю не потому, что убийство есть зло, а в силу той абсолютной необходимости, которая в своей предельности отменяет причинность, которая не опосредована моральной идеей и оценкой, тогда зло остается в пространстве морали не как идея, а как жест, указание на несовершенное, причем

не другими (в этом случае оно становится основой нацистской морали), а именно мной самим. Но что тогда остается от понятия зла, если оно исключено из области мотивирующей оценки?

Невозможному без идеи зла Аушвицу противостоит поступок спасающего [Тес: 1986], не обремененный никакими апелляциями к морали и не соотношенный с ее идеологическим наполнением. Некоторые спасавшие евреев поляки были известными открытыми антисемитами, они продолжали провозглашать евреев воплощением зла и тогда, когда спасали их, и позже. Это зло, которое устранено из пространства поступка, которое, сохраняясь в сфере идеологии и идей, а также оставаясь моральной идеей, выведено за скобки, лишено смысла в пространстве исключительного героического поступка и знаменует разведение социальной морали, одним из предельных воплощений которой стала нацистская мораль, и морали индивидуального поступка, противостоящей социальности.

Дискурс зла разрушен Аушвицем, но им же укрепляется иное основание моральной философии. Сказать, что Аушвиц есть предельное убийство как данность принципиально отличается от высказывания, что Аушвиц есть зло, радикальное зло, предельное зло. Им противостоит во втором случае идея блага, добра, то есть некая идея, наполняемая идеологическим содержанием, а в первом убийству противостоит не-убийство как данность — не заповедь, не норма, в отношении которой человек принимает решение и нарушает ее, но поступок не-убийства, который не опосредован идеей зла (борьбы со злом) или блага. Не-убийство не укоренено в отрицании убийства как того, что есть зло. Иными словами — не-убийство есть поступок, не опосредованный моральной идеей зла. Отвержение Аушвица оборачивается не торжеством понятия зла, а его крахом.

Auschwitz: The Ruined Concept of Evil

Olga P. Zubets

Senior Research Fellow.

RAS Institute of Philosophy.

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

ORCID: 0000-0002-3409-4696

olgazubets@mail.ru

Abstract. Attempts to philosophically comprehend Auschwitz, which inevitably become acts of moral thinking, are faced with the impossibility of relying on the concept of evil and turn into criticism, which includes its rejection. H. Arendt's concept of radical evil, which is fundamentally different in content from Kant's, captures the transformation of people into

О.П. Зубец

Аушвиц: разрушение понятия зла

superfluous, which in the idea of the banality of evil is defined as lack of subjectness. Both radical nature and banality take the idea of evil outside the bounds of moral philosophy. But the peculiarity of thinking about Auschwitz also lies in the fact that it does not allow itself to use those “measurement instruments” that are destroyed or discredited. Such a discredited means is the dichotomy of good and evil, which lies at the heart of any, but especially Nazi morality: it is in it that the idea of evil and the appeal to it are present to the greatest extent, in contrast to the world of victims and witnesses. The view of Auschwitz and its assessment as evil by an ethical scientist looking from the outside, for whom evil is given as knowledge, is subjected to special criticism: the author refers to the criticism of the idea of knowledge of good and evil by Spinoza and Bonhoeffer. The remaining opportunity to preserve the concept of evil for those who think of Auschwitz as their own act is rejected on the basis of the conclusion that Auschwitz as the ultimate givenness of killing can only be opposed by the givenness of an act of non-murder that is not mediated by moral ideas and norms, primarily by the idea of combating evil.

Keywords: Morality, philosophy, evil, Auschwitz, radical evil, Nazi ethic, knowledge of good and evil, act, non-killing.

For citation: Zubets O.P. Auschwitz: The Ruined Concept of Evil // *Chelovek*. 2022. Vol. 33, N 4. P. 77–93. DOI: 10.31857/S023620070021629-8

Литература/References

- Агамбен Дж. Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М.: Европа, 2012.
- Agamben J. *Homo sacer. Chto ostaetsya posle Osvencima: arkhiv i svidetel'*. [Homo sacer. Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive]. Moscow: Evropa Publ., 2012.
- Амери Ж. По ту сторону преступления и наказания. Попытки одоленного одолеть. М.: Новое издательство, 1977.
- Amery J. *Po tu storonu prestupleniya i nakazaniya. Popytki odolennogo odolet'* [At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities]. Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ., 1977.
- Арендт А. Истоки тоталитаризма / под ред. М.С. Ковалевой, Д.М. Носова. М.: ЦентрКом, 1996.
- Arendt H. *Istoki totalitarizma* [The Origins of Totalitarianism], eds: M.S. Kovaleva, D.M. Nosov. Moscow: CentrKom Publ., 1996.
- Арендт Х. Скрытая традиция. М.: Текст, 2008а.
- Arendt H. *Skrytaya tradiciya* [The Jew as Pariah: A Hidden Tradition]. Moscow: Text Publ., 2008a.
- Арендт Х. Эйхман в Иерусалиме. История обыденных злодеяний. Иерусалим-Москва: ДДАТ/Знание, 2008в.
- Arendt H. *Ehkhman v Ierusalime. Istoriya obydennykh zlodeyanij* [Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil]. Jerusalem-Moscow: DDA/Znaniye Publ., 2008b.

- Арендт Х., Ясперс К. Письма, 1926–1969 / пер. с нем. И. Ивакиной. М.: Издательство Института Гайдара, 2021.
- Arendt H., Jaspers K. *Pis'ma, 1926–1969* [Letters, 1926–1969]. Moscow: Instituta Gajdara Publ., 2021.
- Бонхёффер Д. Этика / пер. с нем. М.: Издательство ББИ, 2013.
- Bonhoeffer D. *Ehtika* [Ethics], transl. from Germ. Moscow: BBI Publ., 2013.
- Градовский З. В сердце вине ада: Записки, найденные в пепле возле печей Освенцима. М.: Гамма-Пресс, 2011.
- Gradovsky Z. *V serdcevine ada: Zapiski, najdennye v peple vozle pechej Osvencima* [In the Heart of Hell: Notes Found in the Ashes near the Auschwitz Furnaces]. Moscow: Gamma-Press Publ., 2011.
- Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.
- Kant I. *Religiya v predelakh tol'ko razuma* [Religion within the Bounds of Bare Reason]. *Traktaty i Pis'ma* [Treatises and Letters]. Moscow: Nauka Publ., 1980.
- Леву П. Канувшие и спасенные. М.: Новое издательство, 2010.
- Levi P. *Kanuvshie i spasyonnye* [The Drowned and the Saved]. Moscow: Novoe Publ., 2010.
- Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2000. С. 621–809.
- Shestov L. Kirgegard i ehkzistencial'naya filosofiya [Kierkegaard and the Existential Philosophy]. Shestov L. *Apofeoz bespochvennosti* [Apotheosis of Groundlessness]. Moscow: AST Publ., 2000. P. 621–809.
- Bernstein R.J. Reflections on Radical Evil: Arendt and Kant. *Soundings: An Interdisciplinary Journal*. 2002. Vol. 85. P. 17–30.
- Cohen J. *Interrupting Auschwitz: Art, Religion, Philosophy*. New York–London: Philosophy continuum, 2005.
- Geddes J.G. Banal Evil and Useless Knowledge: Hannah Arendt and Charlotte Delbo on Evil after the Holocaust. *The Double Binds of Ethics after the Holocaust*. New York: Palgrave Macmillan, 2009. P. 119–132.
- Haas P.J. *Morality after Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic*. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- Harvey W.Z. Two Jewish Approaches to Evil in History. *Wrestling with God Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*. Steven T. Katz, Sh. Biderman, G. Greenberg (ed.). Oxford Univ. Press, 2007. P. 326–331.
- Ricoeur P. *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon Press, 1986.
- Russell N. The Nazi's Pursuit for "Humane" Method of Killing. *Understanding Willing Participants*. Vol. 2. Cham: Palgrave Macmillan, 2019. P. 241–276.
- Tec N. *When Light Pierced the Darkness: Christian Rescue of Jews in Nazi-Occupied Poland*. New York: Oxford Univ. Press, 1986.

О.П. Зубец
Аушвиц: разрушение понятия зла

DOI: 10.31857/S023620070021630-0

©2022 О.А. КОВАЛЬ, Е.Б. КРЮКОВА

ПОЛИТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО ХУДОЖЕСТВЕННОГО ВЫМЫСЛА: «БАНАЛЬНОСТЬ ЗЛА» СКВОЗЬ ПРИЗМУ ЛИТЕРАТУРНОЙ РЕФЛЕКСИИ



Коваль Оксана Анатольевна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики.
Русская христианская гуманитарная академия.
Российская Федерация, 191011 Санкт-Петербург, наб. реки Фонтанки, д. 15А.
ORCID: 0000-0003-4718-6669
ox.koval@gmail.com



Крюкова Екатерина Борисовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории российской социологии.
Федеральный научно-исследовательский социологический центр РАН, Социологический институт РАН.
Российская Федерация, 190005 Санкт-Петербург, 7-я Красноармейская ул., д. 25.
ORCID: 0000-0001-6585-4611
kriukova.jr@yandex.ru

Статья подготовлена в рамках исследования «Этическое измерение языка: современная литература как способ подступиться к границам высказываемого», выполненного при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований; грант № 19-311-60010.

Аннотация. Знаменитая работа Х. Арендт «Банальность зла», освещающая иерусалимский процесс 1961 года над нацистским преступником А. Эйхманом, в последнее время вызвала новую волну дебатов. Поднятые Арендт вопросы об особом статусе преступлений против человечества и о компетентности судебных инстанций в их рассмотрении, о заурядном характере зла и его прямой связи с неспособностью самостоятельно выносить суждения, конформизме еврейского руководства и двойственной роли юденратов в реализации программы «окончательного решения» не только дискутируются в научных кругах, но и все чаще находят отражение в художественных произведениях. В фокусе внимания авторов статьи — одна из версий литературной рецепции арендтовской теории, осуществленная польским писателем А. Бартом в его романе «Фабрика мухобоек». Действие романа сосредоточено, как и в книге Арендт, на судебном разбирательстве, только обвиняемым здесь оказывается председатель лодзинского юденрата Х. Румковский. Спорная фигура Румковского, чье сотрудничество с немецкими властями ради сохранения вверенной ему общины отличалось чрезмерным усердием, позволяет Барту показать ограниченность юридического подхода в деле свершения справедливости. Представленный в романе трибунал становится тем местом, где проблематичные взаимоотношения морали и закона выстраиваются в новую констелляцию и уже не буква кодекса определяет нравственное поведение, а этическое действие и высказывание от первого лица обуславливают легитимность права. Изображенный Бартом суд может быть прочитан как своеобразный аналог публичного пространства, которое Арендт считала необходимой предпосылкой подлинной политической жизни индивида и общества.

Ключевые слова: Ханна Арендт, «Банальность зла», Анджей Барт, «Фабрика мухобоек», Холокост, юденрат, этика, политика, философия, литература.

Ссылка для цитирования: Коваль О.А., Крюкова Е.Б. Политическое пространство художественного вымысла: «Банальность зла» сквозь призму литературной рефлексии // Человек. 2022. Т. 33, № 4. С. 94–110. DOI: 10.31857/S023620070021630-0

— Позвольте поинтересоваться, каковы ваши ближайшие планы? — Юрек изображает из себя журналиста, который неделю проторчал под дверью, чтобы задать умный вопрос. Подействовало: возможно, Ханне Арендт немного обидно, что ее никто не узнал.

— Отдохнуть от этого общества.

— А потом? Вы правда решили написать роман? — Мы следуем за этой потрясающей женщиной по лабиринту

О.А. Коваль,
Е.Б. Крюкова
Политическое пространство художественного вымысла:
«Банальность зла» сквозь призму литературной рефлексии

позицией, которую заняла Арендт. Признавая роль, которую в осуществлении смертоносной программы Гитлера сыграла фанатичная одержимость немцев, она тем не менее отказывалась видеть в Эйхмане роковую фигуру, изверга и антисемита и изображала его самой что ни на есть посредственностью, бюрократом, не способным на вынесение собственного суждения. Таким образом, высмеивая примитивные карьерные соображения, скудоумие и убогую речь Эйхмана, Арендт лишает зло его метафизического ореола и переносит в мир повседневных действий обыкновенных людей. Источником зла у Арендт выступает не гений дьявольской изобретательности, а конформизм, равнодушие и нежелание думать.

Репортажи Арендт из зала суда, собранные в одну книгу, выпущенную в том же году, были неоднозначно восприняты в Израиле и Германии, в Соединенных Штатах же вокруг них развернулись настоящие баталии. Тезис о банальности зла трактовался американскими евреями как недопустимое умаление трагедии, которой в мире нет равных. Арендт упрекали в предательстве интересов своего народа, дело доходило до травли философа со стороны еврейских организаций и прямых обвинений в антисемитизме [см. об этом, напр.: Elop, 2000]. Основными триггерами, помимо поверхностно понятой идеи о недемонической природе зла, стали ее резкие высказывания в адрес довоенных сионистских функционеров, вступавших в переговоры с гитлеровской администрацией, развенчание театрализованности самого процесса над Эйхманом, задуманного Д. Бен-Гурионом в качестве показательного для мировой общественности, а главное — критическая оценка деятельности юденратов, органов местного самоуправления в гетто. Усугублял все ироничный тон повествования Арендт, который большинство сочло неподобающим для описания юридического разбирательства с обстоятельствами умерщвления миллионов невинных людей. Тем, кто так или иначе чувствовал себя задетым Катастрофой, было намного сложнее, чем современному читателю, распознать в иронии Арендт не личное отношение к случившемуся, а литературный прием, «стилистическое средство политического анализа и суждения... конститутивный элемент ее текстуальной стратегии» [Parvikko, 2021: 13].

Хотя бурная полемика, разразившаяся в 1960-е годы вокруг книги об Эйхмане, не утихла вплоть до смерти Арендт и при жизни философа сильно омрачала ее существование как в профессиональном плане, так и в чисто человеческом, обрывая связи со старыми друзьями и коллегами, тогда едва ли можно было спрогнозировать, что эти дебаты продолжатся не одно десятилетие и с новой силой вспыхнут в XXI веке. Актуальным поводом

О.А. Коваль,
Е.Б. Крюкова
Политическое пространство художественного вымысла: «Банальность зла» сквозь призму литературной рефлексии

бывшего возлюбленного. Сторону защиты заняла С. Бенхабиб. Профессор политологии и философии Йельского университета утверждала, что концепция Арендт восходит напрямую к И. Канту, и настаивала на рассмотрении ее тезиса о способности суждения не в онтологическом, а в морально-практическом смысле: способность суждения в первую очередь предполагает умение встать на позицию другого (тогда как хайдеггеровская «бездумность» касалась исключительно отношений человека с бытием). В одной из глав своей книги, где Бенхабиб подводит итоги спора с Волином, она предостерегает и от неверного истолкования язвительной тональности репортажа об Эйхмане, показывая, что причина тому — не высокомерие Арендт, а, наоборот, ее уязвимость. Отождествляя себя с жертвами на процессе, Арендт, которой лишь чудом удалось избежать их участи, использовала иронию в качестве своеобразного щита [Benhabib, 2018: 63]. Отмечая несправедливость нападок на Арендт — как прошлых, так и нынешних, Бенхабиб горько констатирует: «Суд над Адольфом Эйхманом снова превратился в процесс над Ханной Арендт. Как будто не Адольфу Эйхману, а Ханне Арендт требовалось предстать перед судьями Иерусалима!» [ibid.: 65].

Безусловно, накал интеллектуального диспута говорит о злободневности вопросов, поднятых Арендт 60 лет назад. Подступают к их решению не только философы и ученые. Столь же чутко реагирует на них и художественная литература, вклад которой в освоение арендтовского наследия не стоит недооценивать. Сама Арендт превозносила и пыталась практиковать особый тип мышления, который с легкой руки В. Беньямина называла «поэтическим» [Арендт, 2014: 52]. Таким образом она до известной степени устраняла границу между философским и литературным дискурсами и легитимировала право изящной словесности обживать территорию строго умозрительного знания. Все сложности и нюансы моральных проблем, сформулированных в арендтовской работе об Эйхмане, блестяще раскрывает фантазмагорический роман А. Барта «Фабрика мухобоек» (2008). В данном произведении затрагивается наиболее болезненный аспект «Банальности зла» — феномен юденратов, который получает у Барта довольно необычное преломление, что в свою очередь проливает свет на политическую теорию Арендт.

II

Иерусалимский процесс, который, по замыслу его организаторов, должен был продемонстрировать всему миру торжество

О.А. Коваль,
Е.Б. Крюкова
Политическое пространство художественного вымысла: «Банальность зла» сквозь призму литературной рефлексии

не осуществимого в действительности — Румковского подвергает Барт в «Фабрике мухобоек».

Название романа ассоциируется с выражением «фабрика смерти», которое закрепилось за лагерями уничтожения (в первую очередь за Освенцимом), и такой аллюзии в тексте есть подтверждение. Один из проходных персонажей, дающий показания против председателя юденрата Румковского, работал в гетто на производстве по изготовлению мухоловок. Описанные данным персонажем детали недвусмысленно отсылают к использованию печально известного «циклона Б» в газовых камерах: «Доктор Шнитке, который поставлял мухоловки на Восточный фронт, считал, что ни одна муха не должна мучиться дольше сорока трех минут. Иначе это будет негуманно... У нас не было казеина, и химики делали клей из отходов каучука, который использовался в резиновом производстве. Чтобы мухи подышали за указанный срок, в клей следовало добавлять яд. Немцы назначили специального чиновника, который ежедневно этот яд выдавал. Нужно было следить, чтобы он не доставался никому, кроме мух» [Барт, 2010: 74]. Сюжет в основном разворачивается в стенах заброшенной фабрики, находившейся некогда на территории гетто. Рассказчик, альтер эго автора, уроженца послевоенного Лодзи, попадает туда мистическим образом — из современных реалий он переносится в состояние безвременья, где умершие жители гетто собрались вынести приговор человеку, который распоряжался их судьбами. Хотя представшее перед писателем зрелище внешне напоминает обычное судебное заседание с участием прокурора, защитника, свидетелей и присяжных, складывается впечатление, что речь идет скорее о Страшном суде, пусть и не в каноническом его виде. Так, в облике главного судьи — усталого, мудрого, сурового старика, который для каждого из присутствующих находит доброе слово, — угадывается всеведущий и всемогущий Господь.

В числе участников процесса много известных личностей: это и Я. Корчак, погибший в Трешлине со своими воспитанниками, и умерший от голода школьник Д. Сераковяк, оставивший пронзительный дневник о жизни в лодзинском гетто, и Х. Арндт собственной персоной, привлеченная стороной обвинения в качестве внешнего эксперта. Сюрреальность происходящего, которую только подчеркивают подозрения рассказчика, не повредился ли он в уме, пробуждает в памяти неотвязный кошмар Йозефа К. из романа Ф. Кафки. В прозрачном пространстве бартовского текста появление этого персонажа было бы вполне закономерным, но вместо него на страницах «Фабрики мухобоек» герой встречает сестер Кафки — Валерию и Габриэлу, которые действительно находились в лодзинском гетто и в 1942 году с первым эшеленом

О.А. Коваль,
Е.Б. Крюкова

Политическое пространство художественного вымысла: «Банальность зла» сквозь призму литературной рефлексии

были отправлены в лагерь уничтожения Хелмно. Душевное родство, которое автор романа ощущает с чешским писателем, выдает волнение рассказчика при встрече с его сестрами: «Быть может, они заменяли мне Франца, который, если бы не спасительная чухотка, тоже мог попасть в Лодзь? Я заходил в дома, где они жили, чтобы увидеть то же самое, что видели они, поднимаясь по лестнице. На грязные дворы этих домов мог смотреть их брат» [там же: 74].

Создатель «Фабрики мухобоек» уверен, что, оказавшись Кафка в Лодзи, Румковский не выказал бы тому должного почтения, поскольку не отличался образованностью и делал ставку исключительно на физическую силу. В обязанности главы юденрата с начала 1942 года входило составление еженедельных списков на депортацию, и преимущественно в них попадали больные и слабые. Расчет Румковского состоял в том, чтобы превратить гетто в прибыльное предприятие, выгодное для нацистов. Зная о чудовищных планах Германии уничтожить всех европейских евреев, Румковский лелеял наивную надежду, что его город станет исключением. На воображаемом суде «Фабрики мухобоек» защита придерживается тех же аргументов, какими пользовался подлинный председатель, увещевая население гетто добровольно подчиниться требованиям немецкой администрации. Он упирал на то, что нужно пожертвовать недееспособными, чтобы спасти «остальных». И хотя число «остальных» стремительно уменьшалось, это не заставило Румковского изменить избранную линию поведения.

Тактика уступок достигла своего апогея в сентябре 1942 года, когда Румковский получил от начальства распоряжение выслать из гетто всех стариков и детей младше 10 лет. Глава юденрата произнес перед жителями пламенную речь, вошедшую в анналы под названием «Отдайте мне ваших детей!». В книге Барта это обращение приводится почти целиком. Оно звучит с экрана кинопроектора и поражает как собравшихся в зале, так и читателей: первых — своей страшной реальностью, вторых — немыслимостью (при том что выдуманно здесь только одно — сохранившаяся запись). «Вчера днем мы получили приказ депортировать из гетто двадцать тысяч человек. В противном случае, было сказано, немцы займутся этим сами. Перед нами встала дилемма: либо это сделаем мы, либо предоставим сделать им. Думая не о том, сколько погибнет, а о том, сколько удастся спасти, я и мои ближайшие сотрудники пришли к выводу: как это ни ужасно, мы обязаны взять ответственность на себя. Я должен провести эту кровавую операцию. Должен ампутировать конечности, чтобы спасти тело» [там же: 158–159]. Для осуществления «операции» Румковский предоставил в распоряжение эсэсовцев силы собственной полиции,

созданием которой очень гордился. Без ее помощи немцам едва ли бы удалось отыскать всех, кто прятался или пытался бежать.

В документальных хрониках той поры, как и в речах свидетелей на вымышленном процессе, Румковский представлен малопривлекательным, властным, жестким, самоуверенным, благосклонно принимающим почести от своих бесправных сограждан, но не нисходящим до диалога с ними⁵. Однако после войны многие заступались за председателя лодзинского юденрата и оправдывали его авторитарные методы руководства. Видный специалист по истории гетто времен оккупации Польши И. Транк даже писал о том, что если бы Красная Армия продвигалась быстрее, то количество выживших в Лодзи было бы в разы больше (по факту из 204 тыс. обитателей спаслись менее 15 тыс.) и тогда полемика вокруг фигуры Румковского не имела бы места [Trunk, 1972: 410]. Подобные доводы использует в «Фабрике мухобоек» и адвокат обвиняемого, когда говорит: «...не будем забывать, что, если бы не стечение неблагоприятных обстоятельств — взяты хотя бы остановку русских на Висле или неудачное покушение на Гитлера, — война закончилась бы раньше, и тогда уцелели бы еще по крайней мере семьдесят тысяч человек. Эти семьдесят тысяч теперь были бы должниками господина председателя. Судьба, правда, распорядилась иначе, и тем не менее мы у него в долгу...» [Барт, 2010: 62–63]. На что прокурор иронично замечает: «Из ваших слов я понял только, что, если бы Гитлер не пришел к власти, ваш председатель спас бы всех европейских евреев» [там же: 63].

III

Скепсисом по поводу прагматичного поведения Румковского, а равно и других еврейских старейшин проникнуты и рассуждения Арендт в «Банальности зла»: «Где бы ни жили евреи, у них были свои признанные лидеры, и почти все из них — за малым исключением — тем или иным образом, по той или иной причине

⁵ Сравним, например, дневниковую запись от 11 декабря 1941 года депортированной в Лодзь из Гамбурга Л. Айхенгрин: «Этот человек — монстр. Пока что его единственный подвиг: в рекордные сроки продать за бесценок собственный народ, а все его имущество украсть или присвоить» [Eichengreen, 2000: 67]. Или запись Д. Сераковяка от 11 марта 1943 года (за несколько месяцев до смерти): «Сумасшедшие, извращенцы и преступники вроде Румковского правят нами и распределяют наши пайки, работу и здоровье. Неудивительно, что немцы не хотят вмешиваться в дела гетто: евреи прекрасно перебьют друг друга сами, а пока выжмут друг из друга максимум производительности» [The Diary of Dawid Sierakowiak, 1998: 257].

О.А. Коваль,
Е.Б. Крюкова
Политическое пространство художественного вымысла: «Банальность зла» сквозь призму литературной рефлексии

сотрудничали с нацистами. Всей правдой было то, что если бы еврейский народ действительно был не организован и у него не было бы вожаков, тогда воцарился бы хаос, и было бы множество великое страданий, но общее число жертв вряд ли бы тогда составило от четырех с половиной до шести миллионов» [Арендт, 2008: 188]. Такого хаоса среди своих Румковский опасался едва ли не больше, чем методичной упорядоченности немецкой машины уничтожения. Все его достижения, будь то налаженная работа полиции, фабрик, школ, больниц, судов или организация театральных представлений, концертов, выпуск газеты, были подчинены лишь одной цели — поддерживать у обитателей гетто иллюзию того, что, несмотря на вездесущий голод и возрастающие потери, город продолжает жить нормальной жизнью. В стремлении удержать ситуацию под контролем и не допустить восстания председатель юденрата не только выступал с пафосными воззваниями, но и шел на сознательный обман. Упомянув Румковского в своей книге, Арендт, как и большинство историков, подчеркивает непристойное упивание властью, отличавшее главу лодзинского юденрата [там же: 179]. Введение в оборот банкнот с собственным изображением, передвижение по гетто на конной упряжке, продовольственное поощрение угодных и депортация негодных, культ личности — все это, по меткому выражению Ц. Тодорова, выглядело «карикатурой на немецкое тоталитарное государство» [Тодоров, 1996: 185].

Однако далеко не тщеславность Румковского стала основным мотивом обвинений Арендт. В одном ряду с Румковским мыслительница называет имена и других еврейских лидеров — Л. Бека, главу берлинского «Объединения евреев Германии при Рейхе», высланного в январе 1943 года в Терезин, где 70-летний раввин добровольно возложил на себя миссию духовного наставника, и А. Чернякова, руководителя варшавского гетто, который совершил самоубийство, когда столкнулся с необходимостью отправки эшелонов в Треблинку. С точки зрения морали поступки этих трех общественных деятелей между собой не сопоставимы. Симпатии Арендт — на стороне Чернякова, который был достаточно трезв умом, чтобы не искать, подобно Беку, утешения в вере, и слишком порядочен, чтобы не содействовать, подобно Румковскому, осуществлению преступных замыслов. Но с политической точки зрения все названные лица одинаково несостоятельны. Апеллируя к веберовскому разделению индивидуальной этики убеждения и социальной этики ответственности, финская исследовательница Т. Парвикко усматривает в парадоксальной амбивалентности моральной парадигмы основной источник критического настроения Арендт по отношению к юденратам. Случай Чернякова четко

демонстрирует внутренний конфликт двух этик: «Он предпочел достойную смерть нравственно порочной жизни, которая была обречена на уничтожение. Поступая таким образом, он отверг тот вид политизированной этики ответственности, которая побуждает политика искать стратегии выживания в безвыходных ситуациях и напоминает ему: что бы он ни делал, он всегда несет ответственность за все общество, а не только за себя» [Parvikko, 2021: 198].

Ни один глава юденрата не заявил публично, что депортация из гетто означает верную смерть, и тем самым не вынес на общее обсуждение вопрос коллективного действия. Сознательное утаивание грозящей людям опасности (пусть и из благих побуждений) сильно снижало шансы на возникновение очагов сопротивления, крайне необходимых в экстремальных обстоятельствах. Часто звучавший на процессе Эйхмана вопрос прокурора к выжившим свидетелям «Почему вы не взбунтовались?» Арендт не только считала «жестоким и бессмысленным» [Арендт, 2008: 27], но и прямо называла «дымовой завесой, призванной скрыть тот вопрос, который так и не был задан» [там же: 187]. Под последним философ имела в виду неудобную для израильского правительства тему сотрудничества юденратов с немцами. Арендт, как пишет Парвикко, «строго различала политическую ответственность лидеров еврейских общин и личную ответственность индивида за самого себя. Она никогда не упрекала простых евреев в том, что они послужили причиной собственного уничтожения, но обвиняла еврейское руководство в политической близорукости и самообмане, которые, как она утверждала, в значительной степени способствовали ходу событий» [Parvikko, 2021: 198–199].

Единственным представителем еврейского руководства на эйхмановском суде был П. Фрейдигер, влиятельный член будапештской общины, чье появление на месте свидетеля вызвало среди публики ропот и возмущение. Арендт специально останавливается на этом эпизоде, со всей очевидностью демонстрирующем расслоение гетто на административную верхушку и рядовых жителей: «...человек из зала крикнул ему что-то сначала на венгерском, а потом на идише, и суд был вынужден прервать заседание. Фрейдигер, ортодоксальный еврей высокого звания, был потрясен: “Здесь есть люди, которые говорят, что им не говорили: спасайтесь. Но пятьдесят процентов тех, кто бежал, были схвачены и убиты”. Сравним эту цифру с девяноста пятью процентами уничтоженных среди тех, кто и не пытался бежать. “И куда они могли бежать? Где они могли укрыться?” — при этом сам он убежал в Румынию, поскольку был богат» [Арендт, 2008: 186].

О.А. Коваль,
Е.Б. Крюкова
Политическое
пространство ху-
дожественного
вымысла:
«Банальность
зла» сквозь при-
зму литератур-
ной рефлексии

IV

Возможно, именно представленный Арендт инцидент и послужил Барту прообразом его собственного литературного разбирательства с Румковским. Только то, что в настоящем иерусалимском суде стало исключением, в придуманном лодзинском суде возводится в норму. Зрители здесь активно участвуют в заседании: бросая реплики, реагируя слезами или смехом на показания, они вторгаются в процесс и ломают рамки сугубо юридической процедуры. Умершие обитатели гетто словно бы реабилитируются в своем праве свободного волеизъявления и высказывания, отнятом у них при жизни. Столкновение частных мнений по поводу бывшего председателя лодзинского юденрата создает оживленную разногласицу, за которой угадывается арендтовский идеал публично-го пространства. Судья в этом сумбурном действии не остается безучастным: обращаясь к заговорившим по имени, он удостоверяет, что голос каждого услышан и учтен, благодаря чему безликая толпа превращается в сообщество индивидов. Театральность, которая так возмущала Арендт на процессе в Иерусалиме, играет в «Фабрике мухобоек» совершенно иную роль. В случае с Эйхманом театральность вытекала из того обстоятельства, что суд носил весьма специфичный характер, поскольку виновность обвиняемого была установлена изначально и не подлежала сомнению [Арендт, 2008: 316–317]. А в суде Барта, куда и присяжные, и публика, и непосредственные участники заседания вызываются из потустороннего мира, сценическая репрезентация служит исходным и единственным условием, чтобы придать невозможному облик видимого. Множество деталей указывают на то, что герои воспринимают происходящее как великую мистерию: это и волнение, которое охватывает столпившихся перед дверью в зал суда, и поражающая рассказчика аутентичность одеяний, которую он ошибочно приписывает таланту незримых костюмеров, и аплодисменты при появлении Корчака, и торжественная тишина, подчеркиваемая стуком каблуков Арендт в момент ее ухода.

Грань между романной действительностью и театральным искусством совсем стирается, когда судья перед заключительными прениями объявляет перерыв и приглашает всех посмотреть спектакль, поставленный актерами лодзинского гетто. Спектакль составляют отрывки из различных шекспировских пьес, где речь идет о власти, предательстве, бунте. Но зрители видят на подмостках лишь свою собственную трагедию и освистывают монологи правителей, будь то Ричард III или Кориолан. Кульминации же постановка достигает, когда в лучах рампы появляется актер, внешне не отличный от Румковского, который тоже смотрит из ложи

на своего двойника. Подражая шекспировскому слогу, лицедей произносит оправдательную речь: «Знайте, не королем я был — отцом был вашим, а надо мной стоял палач жестокий. Лишь к одному стремился я: спасти евреев — и что, за это был растоптан? Над вашей участью, не над своей сейчас я плачу!» [Барт, 2010: 229–230]. В ответ разражается буря ненависти, и вдогонку проклятиям на сцену летят различные предметы.

Описанный необычный прием, «театр в театре», позволяет Барту создать такую диспозицию, при которой герои, став зрителями, могут взглянуть на себя со стороны. Подобную цель, согласно Арендт, преследовал и античный театр, который она считала творением «политическим по преимуществу», разъясняя, что «драма есть единственный род искусства, чей исключительный предмет есть человек в его отношении к миру людей» [Арендт, 2017: 235]. Выстроенное таким образом на малой сцене поле пересечения различных точек зрения стихийно переносится и в основное романное действие, приближая вымышленный суд к развязке. В нарушение регламента слово первым берет не прокурор, а адвокат. По ходу процесса показавший себя весьма изобретательным защитником, он вместо апологии своему клиенту неожиданно для всех обрушивается на него с обвинительными речами, требуя «суровой кары» за его «властность, nepoтизм и гордыню» [Барт, 2010: 245]. Юридическая антиномия этого дела, с равным успехом допускающая как виновность, так и невиновность Румковского, разбивается о бесспорность морального осуждения. Пропасть между системой права и нравственным законодательством лишь подчеркивает тот факт, что на изображенном Бартом суде приговор не выносится. Присяжные расходятся, и никто в зале не ждет от них вердикта. Рождение политического пространства, которым увенчался этот вымышленный трибунал, делает излишним любое верховное постановление. В финале романа Румковский вместе с женой и сыном возвращается на вокзальную станцию, куда они приехали, не подозревая о предстоящем судилище. Данная сцена почти зеркально повторяет эпизод их прибытия в зачине книги, но идентичность «декораций» лишь усиливает случайные на первый взгляд различия. Теперь председатель лодзинского юденрата сам несет тяжелые чемоданы, а не предоставляет это своей юной красавице-жене. И направляются они не в отдельный салон-вагон, а в общий товарный поезд, который постепенно заполняется остальными участниками процесса.

В послевоенной Польше ходили слухи, что Румковский даже в Освенцим отбыл в персональном вагоне, но там его встретили лодзинские евреи, которые, подкупив охрану, учинили жестокий

О.А. Коваль,
Е.Б. Крюкова
Политическое пространство художественного вымысла: «Банальность зла» сквозь призму литературной рефлексии

25 7th Krasnoarmeyskaya Str., St. Petersburg 190005, Russian Federation.
ORCID: 0000-0001-6585-4611
kriukova.jr@yandex.ru

Abstract. A new way of debates has been recently caused by H. Arendt's famous work *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* discussed the trial of the Nazi criminal A. Eichmann in 1961. The issues raised by the author such as a status of crime against the humanity and the court competence in their considerations, the banality of evil and its direct connection to the inability to make judgments, the conformism of the Jewish leadership and the double role of the Judenrat in the Final Solution to the Jewish Question are widely considered not only among academics, but often illustrated by fiction. As the example of the literary version of Arendt's theory the novel *The Flytrap Factory* of the Polish author A. Bart has been taken on deliberation in this paper. In accordance to the plot of Arendt's book *The Flytrap Factory* reports on the trial of Ch. Rumkowski, the leader of the Łódź Ghetto, who was characterized by excessive zeal in the cooperation with the German authorities for the sake of preserving the community entrusted to him. This controversial figure of Rumkowski allows Bart to show the limitations of the legal approach to justice. The tribunal introduced in the novel becomes the place where the problematic relationships between morality and law are built into a new constellation. Now it is no longer the letter of the law that determines moral behavior, but first-person ethical action and utterance determine the legitimacy of law. The trial invented by Bart can be read as a kind of analogue of the public space, which Arendt considered as a necessary condition for the true political life of both the individual and society.

Keywords: Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Andrzej Bart, *The Flytrap Factory*, the Holocaust, Judenrat, ethics, politics, philosophy, literature.

For citation: Koval O.A., Kriukova E.B. The Political Space of Fiction: A Literary Reflection of the "Banality of Evil" // *Chelovek*. 2022. Vol. 33, N 4. P. 94–110. DOI: 10.31857/S023620070021630-0

Литература/References

- Арендт Х. *Vita Activa, или О деятельной жизни* / пер. с нем. и англ. В.В. Библихина. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.
- Arendt H. *Vita Activa, ili O deyatel'noi zhizni* [The Human Condition], transl. from Germ. and Engl. by V.B. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Press Publ., 2017.
- Арендт Х. *Банальность зла: Эйхман в Иерусалиме* / пер. с англ. С. Кастальского, Н. Рудницкой. М.: Европа, 2008.
- Arendt H. *Banal'nost' zla: Eikhman v Ierusalime* [Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil], transl. from Engl. by S. Kastal'skii, N. Rudnitskaya. Moscow: Evropa Publ., 2008.
- Арендт Х. *Вальтер Беньямин: 1892–1940* / пер. с англ. Б. Дубина. М.: Grundrisse, 2014.

О.А. Коваль,
Е.Б. Крюкова
Политическое
пространство ху-
дожественного
вымысла:
«Банальность
зла» сквозь при-
зму литератур-
ной рефлексии

- Arendt H. *Val'ter Ben'yamin: 1892–1940* [Walter Benjamin: 1892–1940], transl. from Engl. by B. Dubin. Moscow: Grundrisse Publ., 2014.
- Арендт Х., Ясперс К. Письма: 1926–1969 / пер. с нем. И. Ивакиной. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2021.
- Arendt H., Jaspers K. *Pis'ma: 1926–1969* [Correspondence: 1926–1969], transl. from Germ. by I. Ivakina. Moscow: Izdatel'stvo Instituta Gaidara Publ., 2021.
- Барт А. Фабрика мухобоек / пер. с польск. К. Старосельской. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2010.
- Bart A. *Fabrika mukhoboeik* [The Flytrap Factory], transl. from Polish by K. Starosielskaya. Moscow: Mosty kul'tury; Jerusalem: Gesharim Publ., 2010.
- Леву П. Канувшие и спасенные / пер. с итал. Е.Б. Дмитриевой. М.: Новое изд-во, 2010.
- Levi P. *Kanuvshie i spasennye* [The Drowned and the Saved], transl. from Ital. by E.B. Dmitrieva. Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ., 2010.
- Benhabib S. Whose Trial? Adolf Eichmann's or Hannah Arendt's? The Eichmann Controversy Revisited. Benhabib S. *Exile, Statelessness, and Migration: Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*. Princeton, Oxford: Princeton Univ. Press, 2018. P. 61–79.
- Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy: 1949–1975*, ed. by C. Brightman. New York; San Diego; London: Harcourt, Brace & Company, 1995.
- Cesarani D. *Becoming Eichmann: Rethinking the Life, Crimes, and Trial of a “Desk Murderer”*. Boston, MA: Da Capo Press, 2006.
- Eichengreen L. *Rumkowski, der Judenälteste von Łódź: Autobiographischer Bericht, aus dem Englischen übersetzt von Th. Bertram*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 2000.
- Elon A. Das schlechthin Unfassbare. *Die Zeitschrift der Kultur*. 2000. Heft 710: Hannah Arendt. Mut zum Politischen! S. 28–32.
- Felman Sh. Theaters of Justice: Arendt in Jerusalem, the Eichmann Trial, and the Redefinition of Legal Meaning in the Wake of the Holocaust. *Critical Inquiry*. 2001. Vol. 27, N 2. P. 201–238.
- Interview mit Andrzej Bart. Eine Besprechung von Saskia Herklotz. *Horizonte. Neues Osteuropa*. 2011. Bd. 4. S. 52–53.
- Lipstadt D. *The Eichmann Trial*. New York: Schocken Books, 2011.
- Parvikko T. *Arendt, Eichmann and the Politics of the Past*. Helsinki: Helsinki Univ. Press, 2021.
- Stangneth B. *Eichmann vor Jerusalem: Das unbehelligte Leben eines Massenmörders*. Hamburg: Arche Verlag, 2011.
- The Diary of Dawid Sierakowiak: Five Notebooks from the Lodz Ghetto*, ed. by A. Adelson; transl. from Polish by K. Turowski. New York: Oxford Univ. Press, 1998.
- Todorov T. *Facing the Extreme: Moral Life in the Concentration Camps*, transl. from French by A. Denner, A. Pollak. New York: Henry Holt and Company, 1996.
- Trunk I. *Judenrat, the Jewish Councils in Eastern Europe Under Nazi Occupation*. New York: Macmillan, 1972.

НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

DOI: 10.31857/S023620070021631-1

©2022 Н.С. РОЗОВ

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ ЯЗЫКОВЫХ УНИВЕРСАЛИЙ



Розов Николай Сергеевич — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии и права Сибирского отделения РАН.

Профессор кафедры международных отношений и регионоведения НГТУ.

Российская Федерация, 630090 Новосибирск,

ул. Николаева, д. 8.

ORCID: 0000-0003-2362-541X

nrozov@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена теоретическому анализу механизмов и закономерностей складывания общих черт (универсалий) известных естественных языков в классической трактовке Ч. Хоккетта (1962). Эти универсалии (традиционность, чередуемость; перемещаемость, продуктивность/открытость, семантичность и дискретность знаков; произвольность элементов языка; двойное членение или «дуальность») сосуществуют с разнообразием черт, обнаруженных лингвистами при анализе языков, в том числе весьма отличных от «среднеевропейского стандарта». В семи тезисах представлена складывающаяся парадигма в современных исследованиях глоттогенеза, включающая черты многоступенчатости, интегративности и социальности. Речевое, или вербальное, общение появилось в качестве приспособления в ходе антропогенеза как биологической, а затем социальной и культурной эволюции при действии механизмов многоуровневого отбора и построении новых техноприродных и социальных ниш. Базовыми условиями глоттогенеза были самоодомашнивание, формирование совместной интенциональности и становление базовых социальных норм. Речевые способности и языковые структуры появлялись по отдельности на протяжении весьма долгого времени (сотен тысяч лет) с чередованием прорывных и долгих

кумулятивных периодов. Ступенями нарастания языковой сложности были протослова, пиджин-предложения, затем предложения с синтаксисом и грамматикой. Универсалии формировались вместе с происхождением и развитием самих языков, то есть в процессах глоттогенеза как важнейшей части когнитивной эволюции гоминид в процессах сапиентации (от австралопитеков и хабилисов — к *Homo sapiens*). Подъем на каждую новую ступень совершался в ответ на новые вызовы и коммуникативные заботы, которые появлялись вполне закономерно в процессах антропогенеза. Эта сложная динамическая связь ниш, порядков, вызовов, забот, проб, механизмов фиксации и многоуровневого отбора и служит теоретической основой предложенных объяснений языковых универсалий.

Ключевые слова: языковые универсалии, когнитивная эволюция, глоттогенез, происхождение языка, антропогенез, социальный порядок, коммуникативные заботы, вызовы и ответы, многоуровневый отбор, протоязык.

Ссылка для цитирования: Розов Н.С. Антропологические корни языковых универсалий // Человек. 2022. Т. 33, № 4. С. 111–128. DOI: 10.31857/S023620070021631-1

Универсалии по Ч. Хоккетту и разнообразие известных языков

Список общих черт естественных языков и их использования в речи, представленный Ч. Хоккеттом [Хоккетт, 1970], несмотря на множественные попытки критики и предложения пересмотра, стал уже лингвистической классикой и не потерял значимости¹:

- *традиционность* — трансляция языка в поколениях через культуру и социальное научение, а не через биологические механизмы наследственности;
- *семантическая дискретность знаков*;
- *произвольность элементов языка* (прежде всего слов, лексем) означает обычное отсутствие явной внешней связи, какого-либо подобия между означающим и означаемым;
- *продуктивность/открытость* — легкость создания и понимания новых сообщений;

¹ Есть множество других версий универсалий, которые на поверку оказались отнюдь не универсальными [Evans, Levinson, 2009; Bernabeu, Vogt, 2015; Бородай, 2020]. Классический список Хоккетта представляется лучшим предметом для эволюционного объяснения.

- *чередующесть* — члены языкового коллектива являются поочередно то передатчиками, то получателями языковых сигналов;
- *перемещаемость* — сообщения могут относиться к денотатам, удаленным во времени или пространстве от ситуации общения, от перцептивного поля участников коммуникации;
- *двойное членение или «дуальность»*² (duality of patterning) означает, что над несемантическим фонетическим субстратом возвышаются семантические надстройки; так сочетания фонем образуют слова (или морфемы), обладающие значением, сочетания слов могут быть объединены в предложения со своим смыслом, а предложения — в еще более крупные смысловые единицы; благодаря дуальности громадное количество слов выражается в комбинациях относительно малого числа минимальных, бессмысленных, но, как правило, четко произносимых и различимых фонем.

Хоккеттовские универсалии особенно сильно впечатляют при учете необъятного обнаруженного разнообразия и специфичности языков мира. Множественные более конкретные претенденты на универсальность не выдержали испытания при расширении знакомства с новыми, в том числе весьма экзотическими, языками [Bernabeu, Vogt, 2015: 28]. Классические представления о «среднеевропейских языковых стандартах» уверенно преодолены. Обнаруживается экзотика буквально по всем параметрам [Бородай, 2020: 643].

Известны простые языки, типа *риэу* и *пираха*, и более сложные языки, в том числе бесписьменные, принадлежащие охотникам-собираателям. Однако среди изученных языков нет ни одного «недоязыка» или «протоязыка», которые не прошли основных ступеней глоттогенеза и лишены хоккеттовских универсалий.

Накопленный арсенал идей и результатов в исследованиях глоттогенеза — основа объяснительного подхода

Информативные обзоры концепций глоттогенеза содержатся во многих работах [Пинкер, 2004; Разумное поведение и

Н.С. Розов
Антропологические корни языковых универсалий

² В англоязычной лингвистике данное понятие известно благодаря Хоккетту, однако идея двойного членения была уже у французского лингвиста Андре Мартине, причем Р. Якобсон утверждал, что впервые о двойном членении писал Д.В. Бурхис в Ленинграде еще в 1930 году.

язык, 2008; Бикертон, 2012; Фитч, 2013; Bernabeu, Vogt, 2015; Бурлак, 2019; Розов, 2022].

Уже можно говорить о складывающейся парадигме, объединяющей многие современные концепции глоттогенеза с чертами многоступенчатости, интегративности и социальности [Розов, 2022: 15–24]. Тезисы ядра этой парадигмы сформулируем следующим образом:

1. Речевое, или вербальное, общение появилось в качестве *приспособления (адаптации, обеспечивающей структуры)* в ходе антропогенеза как биологической, а затем социальной и культурной эволюции³ в процессах внутригруппового и межгруппового взаимодействия [Ламсден, Уилсон, 2017; Deacon, 1997; Gardenfors, 2003; Пинкер, 2004; Barnard, 2009; Stringer, 2012], коммуникации при действии механизмов *многоуровневого отбора* [Boyd, Richerson, 2004; Dor, Knight, Lewis, 2014], причем при обнаружении *и построении новых техноприродных и социальных ниш* [Odling-Smee, Laland, Feldman, 2003; Бикертон, 2012; Laland, 2017].
2. Базовыми условиями глоттогенеза были *самоодомашнивание*, переход доминирования в группах от альфа-самцов к относительно эгалитарным коалициям [Беляев, 1981; Lovejoy, 2009], формирование *совместной интенциональности* и становление *базовых социальных норм* [Knight, 2006; Dor, Knight, Lewis, 2014; Zlatev, 2014]; вынужденные регулярные совместные действия с необходимостью достижения согласия, взаимопомощь стали необходимыми условиями развития речи [Томаселло, 2011; Бикертон, 2012; Stringer, 2012].
3. Речевые способности, а значит, и структуры (различения, единицы, конструкции) языка, появлялись по отдельности на протяжении весьма долгого времени (сотен тысяч лет); предполагается чередование прорывных и долгих кумулятивных периодов в развитии языка по аналогии с развитием каменных технологий [Burling, 2005; Bouchard, 2013].
4. При этом последовательно и сопряженно достигались определенные *ступени развития языка и сознания*;

³ Этот принимаемый тезис прямо противоречит сальтационной концепции ранних публикаций Н. Хомского и Д. Бикертон о позднем появлении языка или «узкой языковой способности» (к синтаксису, рекурсии) вследствие некоей разовой мутации. Поэтому данная теория здесь не будет обсуждаться даже в ее смягченной версии [Hauser, Chomsky, Fitch, 2002].

происходила коэволюция в аспектах артикуляции звуков, понимания значений и смыслов, словесной памяти, способности описывать отдаленные события, усматривать отношения, переключать внимание между разными контекстами [Donald, 1998; Gardenfors, 2003; Бикертон, 2012; Gabora, Smith, 2018].

5. Ступенями нарастания языковой сложности были *прото-слова, пиджин-предложения*⁴, затем предложения с *синтаксисом и грамматикой*⁵ [Jackendoff, 2002; Burling, 2005; Hurford, 2012; Бикертон, 2012].
6. Наряду с умножением элементов появлялись разнообразные *свертки*, позволявшие передавать и понимать сложное содержание простыми средствами с использованием *подсознательных структур, навыков* [Выготский, 2005; Jackendoff, 2002; Бурлак, 2019].
7. Развитие речи и языка было глубинным образом связано с такими явлениями и чертами в микроситуациях «здесь и сейчас», как эмоциональная напряженность речевой коммуникации при трудностях понимания, *повторы* с использованием мимики и жестикуляции, *ритуальность* (совместное сосредоточение внимания, синхронизация ритмов, эмоций, действий, звуков), а также *систематическое исправление ошибок друг друга* [Deacon, 1997; Collins, 2004; Levinson, 2016; Laland, 2017].

Н.С. Розов
Антропологические корни языковых универсалий

Традиционность языков и межпоколенная трансляция

Трансляция языка в поколениях через культуру и социальное научение, а не через биологические механизмы наследственности, объясняется как закономерное расширение еще дочеловеческой способности к обучению детенышей самых ранних гоминид (ардипитеков, австралопитеков), произнесению и распознаванию дифференцированных сигналов [Burling, 2005; Lovejoy, 2009; Фитч, 2013; Розов, 2022: 73–77].

⁴ Эту стадию глоттогенеза выделил Д. Бикертон по аналогии с типовыми конструкциями пиджинов [Voehm, 2000; Бородай, 2020].

⁵ Здесь и далее термин «грамматика» используется не в широком значении (синтаксис+морфология), а в узком — как совокупность правил изменения словоформ в соответствии с синтаксическими конструкциями. Дело в том, что в тематике антропогенеза термин «морфология» уже занят и относится к анатомическим изменениям, поэтому использование термина «морфология» (в лингвистическом значении) внесло бы путаницу.

Дальнейшая когнитивная эволюция состояла в неуклонном росте доли передаваемого опыта через язык и развитие соответствующих врожденных нейропсихологических задатков к освоению языка и научению через него [Ламсден, Уилсон, 2017; Черниговская, 2008; Розов, 2022: 25–31]. Общее объяснение этого сквозного тренда состоит в том, что языковая фиксация нового опыта в широком смысле (знаний, практик, правил, порядков, святынь, идей и пр.) систематически получала положительное подкрепление через многоуровневый отбор [Boyd, Richerson, 2004]. Это, в свою очередь, способствовало последующим попыткам обозначать и вербально передавать познавательные, практические, ценностно-нормативные и все остальные новации.

Произвольность элементов языка, эффективность жестовых указаний и возможности словесных пояснений

Отсутствие явной внешней связи, какого-либо подобия между означающим и означаемым само по себе не требует объяснения. Здесь скорее целесообразно объяснять немногочисленные обратные случаи: от примитивных подражаний звукам животных и птиц («ку-ку», «мяу-мяу», «гав-гав») до фонетической схожести во многих языках слов типа «мама», «баба», исходя из первых детских распознаваемых артикуляций [Выготский, 2005; Томаселло, 2011].

Для всех случаев хоккеттовской «произвольности» вполне достаточным объяснением служит отсутствие какой-либо мотивировки или даже возможности «уподобления»; первые протослова, а затем слова вырабатывались в ситуациях, когда можно было непосредственно указать на обозначаемый предмет, показать действие, указать на свойство.

При достижении понимания эта связь закреплялась по принципу положительного подкрепления [Скиннер, 2016], поэтому никакой нужды в «уподоблении» тут не просматривается. В дальнейшем значения новых слов, в том числе абстрактные, без видимых денотатов, прояснялись и закреплялись через пояснения посредством уже известных других слов (см. далее о «рождении слова» и семантической); при этом опять же ничто не мешало их «произвольности».

Семантическая дискретность знаков и эволюция «семиотического треугольника»

Изначальная дискретность происходит из дискретности дифференцированных по значениям сигналов в языке животных и

первых гоминид [Фитч, 2013]. Также дискретны и вполне осмыслены (как минимум, эмоционально) были *нормативные сигналы*, которые подавали эгалитарные коалиции австралопитеков и хабилисов в своей долгой борьбе с агрессивными одиночками («альфа-самцами») за доминирование в группе [Knight, 2006; Zlatev, 2014; Розов, 2022: 83–108].

Дискретными и вполне семантически точными были названия разнообразных предметов пропитания, мест их нахождения. Эта дискретность не исчезла при развитии протофраз, пиджин-предложений и способов словообразования, поскольку сохранялись базовые коммуникативные заботы передачи и понимания сообщений.

Единицы плана выражения (протослова, слова, корни, частицы) изначально имели свои дискретные значения, которые сохранялись при соединении и/или видоизменении этих единиц. При утрате дискретности получались смутные, невразумительные высказывания, которые не обеспечивали заботы передачи и понимания, вызывали неприятие — негативное подкрепление по Скиннеру [Скиннер, 2016]; соответственно, продолжались попытки переименования, приводившие к пониманию.

Слияние единиц высказываний вплоть до неразличимости (при образовании новых слов, при грамматикализации⁶) также имело место, но такие процессы не отвергают дискретности, поскольку каждый раз рождалась новая отдельная единица [Jackendoff, 2002].

Продуктивность/открытость высказываний, языковая память, комбинаторная способность и ритуал переименования

Создание и понимание сообщений имели место на каждой ступени глоттогенеза, разумеется, на своем уровне. У австралопитеков не могло быть больше затруднений в обмене звуковыми сигналами, а у хабилисов и ранних эректусов — единичными протословами (холофразами), чем в общении шимпанзе и бонобо.

Другое дело — *новизна высказываний*. По-настоящему о ней можно говорить только при переходе на ступень протофраз, особенно уводящих протофраз. Если об отдаленной во времени и пространстве ситуации произносились протослова, соответствующие

⁶ Грамматикализация — эволюционное превращение слов в грамматические маркеры, как правило, через *семантическое выцветание* (утрату автономного значения), *фонетическую эрозию* (утрату четкости и полноты звучания), *морфологическую редукцию* (утрату части слова), *облигаторизацию* (маркер становится обязательным по правилам грамматики).

ей по смыслу, значит, новизна уже точно имела место. Подъем на этот уровень мог произойти только при накоплении критического числа протослов, развитии способности удерживать их в активной памяти и сочетать в разных комбинациях в ответ на меняющиеся внешние обстоятельства.

Эта способность достигалась благодаря групповым *ритуалам переименования и отгадывания*, которые, будучи вокальными пробами обеспечения главной коммуникативной заботы — достижения понимания, — стали основой речевого развития для всех последующих стадий глоттогенеза. Именно благодаря этой практике формировались способности тут же вспоминать, произносить протослова (а позже — полноценные слова), соединяя их для передачи целостного смысла.

Структурно и генетически сходными с ритуалами переименования являются *миниритуалы поправок и одобрения* родителями детских попыток говорить [Выготский, 2005], а также обсуждение сложных тем взрослыми, которое при успехе и достижении согласия завершается итоговой, получившей общее признание речевой формулой — «сухим остатком».

Общее одобрение удачно найденной формуле, будь то протослово, протофраза у гоминид или осваивающего язык ребенка, либо удачно найденная формулировка в обсуждении сложных вопросов взрослыми, всегда является сильным положительным подкреплением. Такое подкрепление способствует фиксации результата в памяти участников, укрепляет соответствующие склонности и способности их последующего речевого продуцирования [Розов, 2002: 123].

Очередность предоставления слова и доступ к еде в групповых трапезах

Примерно 350 тыс. лет назад эректусы уверенно овладели огнем вкупе с коллективным приготовлением пищи [Дробышевский, 2017: 123]. Это достижение привело к *ритуалам совместных трапез*, которые являются до сих пор универсальными во всех известных культурах, что свидетельствует об их древности и огромной культурной значимости.

Совместная трапеза охотников-собирателей и, вероятно, протосапиенсов как совместное принятие добытой за день и приготовленной на огне пищи — это особое действие с общим фокусом внимания, солидарными, скоординированными действиями, практиками, общей эмоцией и определенным порядком, дисциплиной [Рэнгем, 2012].

Такая трапеза всегда была ритуалом и обеспечивающей структурой для двух важнейших забот:

- чтобы утвердить доминирование занимавших высшие позиции (коалиция, ее лидеры, их ближайшие приспешники);
- чтобы все были накормлены.

Традиция совместных трапез уходит в глубь на сотни тысяч лет, но полноценным регулярным ритуалом она стала именно при уверенном освоении огня, тепловой обработки пищи, коллективном ее приготовлении.

Важным ритуальным аспектом каждой совместной трапезы был *порядок доступа каждого участника к пище*. Либо кто-то ее раздает поочередно, либо каждый опять же в определенном порядке берет свою часть (отрывает кусок, черпает, насыпает). Так, во многих крестьянских домах России вплоть до начала XX века черпали ложкой из общего котла, но всегда в строгой очередности — по иерархии.

Какой именно был порядок в общих трапезах эректусов, мы никогда не узнаем (вероятно, он также соответствовал сложившейся в каждой группе социальной иерархии), но важно только одно — некая *соблюдавшаяся участниками дисциплина непременно имела место*. Без порядка доступа к еде происходили бы каждодневные свары и драки, что никак не сочетается с предпосылкой о доминирующей коалиции, утвердившей запрет на междоусобное насилие. Собственно, *порядок доступа к еде при совместной трапезе — это прямое продолжение нормы обязательного дележа добычи*, поэтому в установлении такого порядка никак нельзя усомниться.

Именно ритуал порядка доступа к еде в совместной трапезе, надежно производящий установки спокойного ожидания своей очереди, представляется социальной основой для ритуала уже человеческого общения [Розов, 2022: 173–178], когда выступает один, а остальные молчат, сосредоточены на этом выступлении, ждут своей очереди, хотя уже хочется сказать, возразить, добавить [Levinson, 2016].

Само действие трапезы, обычно сопровождавшееся вербальным общением, получало свои эмоциональные подкрепления от ощущений общности, согласия, взаимной поддержки. Такое общение впоследствии могло отделяться от самой трапезы, хотя здесь нелишне отметить, что практически все важнейшие древние ритуалы были связаны с жертвоприношением и едой.

Разумеется, в «чистом виде» данный паттерн коммуникации мог сложиться лишь в ходе долгой эволюции. Правило очередности высказываний спорадически нарушается (как и все остальные человеческие правила), но в большинстве мирных разговоров выполняется, что способствует как укреплению солидарности, так и продуктивности общения.

Языковая перемещаемость и уводящие протофразы как «руководство воображением» слушателей

Протофразы с внеситуативной семантикой названы *уводящими*, поскольку намерение говорящего состоит в том, чтобы ментально *увести* слушателя из ситуации «здесь и сейчас» в другую, отдаленную — как бы «убежать» туда объединенным, совместно сфокусированным вниманием.

Соответствующая способность сознания *сосредоточивать внимание на ситуациях в другом месте и/или в другом времени* и при учете своего настоящего положения *сообразовывать* поведение с происходившим там, концептуализирована Д. Дором как «руководство воображением» (слушателей) [Dor, 2014: 106].

Появилась способность (вначале совместная — согласно принципу интериоризации Л.С. Выготского) переключать внимание на события вне зрительного поля, вне ситуации «здесь и сейчас» [Donald, 1998]. Почему же понадобилось что-то сообщать о далеких ситуациях, при каких социальных условиях такое вообще стало возможным, регулярным, типичным?

В центр внимания попадали не какие-то абстрактные отношения, а конкретные ситуации. Хорошие события были связаны с богатой добычей, удалью и удачей, плохие — с неудачной охотой, опасностями, угрозами, ранениями.

Всегда эмоционально значимыми были и остаются сферы отношений и взаимодействий, связанных с насилием/безопасностью, доминированием, престижем, эротикой и сексуальностью, родительством. А в этих сферах внимание всегда фокусируется на конфликтных ситуациях с нарушением принятых правил и порядков, в том числе за пределами актуального зрительного поля [Gardenfors, 2003; Розов, 2022: 178–186].

Процессы высвобождения речи, прежде всего, ее семантики, смыслов, от привязанности к наличной ситуации имели кардинальное значение в когнитивной эволюции: собственно, *тогда и стало расти сознание как самостоятельная цельная совокупность психических способностей, отдельная от внимания*.

Переход к пиджин-предложениям как обеспечение забот «социального исчисления»

Примем следующие тезисы в качестве предпосылок:

- сохранение/повышение статуса, престижа как уровня членства в группе оставалось главной социальной мотивацией каждого индивида;

- при сохранявшихся базовых заботах о безопасности и пропитании в давно установленной нише нормативности статус прямо зависел от проявленного мужества в защите соплеменников, от искусности и удачливости в охоте и других промыслах, а также от соблюдения групповых правил, включавших, в частности, запрет на междоусобное насилие;
- благодаря практикам общения протофразами, позволявшим ментально «убегать» в отдаленные ситуации, групповое внимание все чаще стало фокусироваться на них.

Совмещение этих компонентов делает вполне очевидным *рост значимости рассказов о прошлых событиях в других местах для изменений статуса участников этих событий.*

Как участники событий были склонны подавать произошедшее с ними? До сих пор в своих мемуарах каждый политик вольно или невольно представляет прошлые события в выгодном для себя свете. Рассказывая о себе и своих поступках в повседневном общении, мы также склонны приукрашивать свои достоинства, умалчивать о своих неприглядных поступках, провалах, хоть и не склонны признаваться в этом даже самим себе. Странно и обидно было бы отказать в таком естественном стремлении нашим далеким предкам.

Коммуникативный конфликт возникает, когда другие участники описываемой ситуации не согласны и представляют свои версии случившегося. Происходит долгий, несомненно напряженный и эмоционально насыщенный процесс переспрашивания, выяснения сути дела. Речь шла уже не просто о том, где что вкусное можно добыть, а *что именно произошло*: кто кого обидел, кто кому помог или не помог, почему случилась такая-то неприятность (ранение, потеря добычи), а что способствовало удаче, кто соблюдал установленные правила, а кто их нарушал.

Порядок элементов в высказывании появлялся в ответ на *растущие заботы точности*, но *забота о точности* обычно возникает при наличии *альтернатив и неопределенности*, которую следует преодолеть. Лучшим кандидатом на поставку альтернатив и неопределенности является *несогласие* относительно произошедшего, *конфликт версий*.

Коммуникативная забота уточнения высказываний (в частности, пиджин-предложений) задается прагматической заботой «*социального исчисления*» (*social calculus*) [Knight, 2006; Zlatev, 2014], когда версии о ранее произошедшем расходятся и требуется выяснить — разобраться, какие именно были действия разных лиц в соотношении с принятыми нормами [Розов, 2022: 186–195].

Н.С. Розов
Антропологические корни языковых универсалий

Такого рода *разбирательства*, конечно же, являются особыми интерактивными ритуалами [Collins, 2004], призванными разрешить конфликт коммуникативными средствами. В разбирательствах происходит не столько перебранка, сколько выяснение обстоятельств и стремление некой авторитетной инстанции выяснить существо дела [Boehm, 2000]. Фактически это структура «третейского суда», причем роль авторитетной инстанции выполняла доминирующая в группе коалиция.

Разбирательство завершалось, когда наиболее авторитетные члены коалиции достигали согласия, выносили решение, кого-то поддерживали, а кого-то обвиняли или наказывали, но всегда объявлялся вердикт как *словесная формула, понимавшаяся достаточно однозначно*.

В фокус внимания попадали прежде всего лица, совершавшие какие-то действия, поэтому неслучайно до сих пор в большинстве языков субъект ставится на первое место в последовательности элементов высказывания. Вероятно, *итоговую формулу повторяли все участники обсуждения, чтобы лучше ее понять и затвердить согласие*, выразить общую индуцированную лидерами эмоцию. При этом участники разбирательства *осваивали в качестве побочного результата высказывания, более точные, чем были доступны ранее*: пиджин-предложения заменяли прежние уводящие протофразы, а затем сами пиджин-предложения стали дополняться элементами синтаксиса и грамматики [Jackendoff, 2002; Gardenfors, 2003; Бикертон, 2012; Розов, 2022: 196–223].

Двойное членение и ступени глоттогенеза

Объяснение этой универсалии является многоступенчатым. Преобразование невнятных звуков в протослоги, затем в слог с различением фонем, в протослова и полноценные слова происходило на протяжении всего процесса глоттогенеза.

При овладении слогами, фонемами и способом через сочетания слогов образования новых протослов последние стали сравнительно быстро множиться, особенно благодаря ситуациям, подобным *конкуренции рекрутингов* [Розов, 2002: 151–153]. Так складывался первый уровень двойного членения.

Далее росли способности произносить осмысленные сочетания протослов: от реактивных протофраз через уводящие протофразы, пиджин-предложения до развернутых речей со сложными синтаксисом и грамматикой.

Во время *ритуалов переименования и отгадывания* говорящий и слушатели (активные, переспрашивающие) фокусировали

внимание на значениях — семантике высказывания, но при этом все участники делали пробы переименования для достижения единой, «правильной», понятной, легко произносимой и распознаваемой формулы. Это рано или поздно достигалось (вполне бессознательно, «автоматически») протословом или протофразой, которые получили одобрительное согласие. Здесь семантическая закреплалась для каждого нового протослова, возникали и росли зачатки объединения их значений в протофразах с синкретичным смыслом, затем в пиджин-предложениях и т.д. [Розов, 2022: 153–195].

Каждый раз это происходило вследствие наслоения новых коммуникативных забот, обеспечивавших их практик разбирательств, переговоров, споров, публичных речей (см. выше). Так объясняется второй уровень предложений. Поскольку предложений не хватало для полного, точного описания отдаленных во времени и пространстве событий, складывался третий уровень — рассказы, повествования, речи, то есть устные тексты.

Все основные заботы и практики, попытки коммуникативного обеспечения которых приводили к усложнению языка, остались и с нами — во всей известной истории и в XXI веке.

Действительно, выжили, триумфально размножились и расселились по континентам только те популяции, которые делали то же, что и мы: разными способами добывали и вместе готовили пищу посредством измельчения, смешивания и тепловой обработки, проводили совместные трапезы, учили детей говорить, контролировали «правильность» речи друг друга, поправляя ошибки, рассказывали об отдаленных событиях, вели разбирательства нарушений правил, так или иначе разрешали конфликты, спорили, пытались аргументировать свою позицию, обменивались, вели переговоры, участвовали в эротическом и брачном рынке и/или в брачной политике, конкурировали за социальный престиж в практиках публичного и приватного общения, заигрывали друг с другом, сплетничали, интриговали и т.д. Попробуйте найти исключения в любых исторических или современных сообществах.

Предположительная связь между появлением новых порядков, забот и практик гоминид, ступенями глоттогенеза и главными уровнями универсальной языковой архитектоники представлены на рисунке.

Итак, хоккейные языковые универсалии вполне коррелируют с универсальными человеческими порядками, заботами и практиками. Все они были обретены еще на этапах глоттогенеза. Общие черты наших столь разнообразных языков имеют полное право считаться древнейшими достижениями человеческого рода.



Гипотетические связи ступеней глоттогенеза со структурными уровнями известных языков

Anthropological Roots of Linguistic Universals

Nikolai S. Rozov

DSc in Philosophy, Professor, Chief Researcher in the Institute for Philosophy and Law.

Siberian Branch RAS.

Professor of the Department of International Relations and Regional Studies.

Novosibirsk State Technical University.

Institute for Philosophy and Law.

8 Nikolaeva Str., Novosibirsk 630090, Russian Federation.

rozov@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2362-541X

Abstract. This article is devoted to the theoretical analysis of the mechanisms and regularities of origins of languages universals. The universals are treated in the classical interpretation of C. Hockett (1962) include traditional transmission, arbitrariness, productivity/openness; displacement, semanticity, and discreteness of signs; duality of patterning. The universals contrast against the widest variety of features found by linguists in the analysis of languages including those that are very different from the “average European standard”. Seven theses present an emerging paradigm in modern studies of glottogenesis, including features of multistage, integrativity, and sociality. Verbal communication appeared

as an adaptation, in the course of anthropogenesis as biological, and then as social and cultural evolution under the action of multilevel selection mechanisms and the construction of new technonatural and social niches. The basic conditions of glottogenesis were self-domestication, the formation of joint intentionality, and the formation of basic social norms. Speech abilities and linguistic structures appeared separately for a very long time (hundreds of thousands of years) with alternating breakthrough and long cumulative periods. The stages of increasing linguistic complexity were proto-words, pidgin sentences, and then sentences with syntax and grammar. The universals were formed along with the origin and development of languages, i.e., in the processes of glottogenesis as the most important part of the cognitive evolution of hominids in the processes of sapientation (from *Australopithecus* and *Homo Habilis* to *Homo sapiens*). The ascent to each new level (glottoaromorphosis) was accomplished in response to new challenges and communicative concerns that naturally appeared in the processes of anthropogenesis. This complex dynamic relationship of niches, orders, challenges, concerns, attempts, fixation mechanisms, and multilevel selection serves as the theoretical basis for the proposed explanations of linguistic universals.

Keywords: linguistic universals, glottogenesis, the origin of language, cognitive evolution, anthropogenesis, social order, communicative concerns, challenges and responses, multilevel selection, proto-language, semanticity, displacement.

For citation: Rozov N.S. Anthropological Roots of Linguistic Universals // *Chelovek*. 2022. Vol. 33, N 4. P. 111–128. DOI: 10.31857/S023620070021631-1

Литература/References

- Беляев Д.К. О некоторых факторах эволюции гоминид // *Вопр. философии*. 1981. № 8. С. 69–77.
Belyaev D.K. O nekotoryh faktorakh evoliutsii gominid [On Some Factors of Hominids' Evolution]. *Voprosy filosofii*. 1981. N 8. P. 69–77.
- Бикертон Д. Язык Адама: как люди создали язык, как язык создал людей / пер. с англ. О. Кураковой, А. Карпухиной, Е. Прозоровой. М.: Языки славянских культур, 2012.
Bickerton D. *Yazik Adama: kak lyudi sozdali yazik, kak yazik sozdal lyudey* [Adam's Tongue. How Humans Made Language, How Language Made Humans], transl. from Engl. by O. Kurakova, A. Karpuhina, E. Prozorova. Moscow: Yaziki slavyanskih kul'tur Publ., 2012.
- Бородай С.Ю. Язык и познание: Введение в пострелятивизм. М.: Языки славянских культур, 2020.
Borodai S.Yu. *Yazyk i soznanie. Vvedenie v postreliativizm* [Language and Consciousness. Introduction in Post-relativism]. Moscow: Yazyki slavyanskih kul'tur Publ., 2020.
- Бурлак С.А. Происхождение языка. Факты, исследования, гипотезы. М.: Альпина Диджитал, 2019.

Н.С. Розов
Антропологические корни языковых универсалий

- Burlak S.A. *Proiskhojdenieazyka. Fakty, issledovania, gipotezy* [The Origin of Language. Facts, Research, Hypotheses]. Moscow: Alpina Digital Publ., 2019.
- Выготский Л.С. Психология развития человека. М.: Смысл: Эксмо, 2005.
 Vygotsky L.S. *Psikhologiya razvitiya cheloveka* [Psychology of Human Development]. Moscow: Smysl Publ.: Eksmo Publ., 2005.
- Дробышевский С.В. Антропогенез. М.: Архэ: Модерн-А, 2017.
 Drobyshevsky S.V. *Antropogenez* [Anthropogenesis]. Moscow: Arhe: Modern-A Publ., 2017.
- Ламден Ч.Дж., Уилсон Э.О. Прометеев огонь. Размышления о происхождении разума / пер. с англ. С.Г. Пилецкого. М.: УРСС: Ленланд, 2017.
 Lumsden Ch.J., Wilson E.O. *Prometeev ogon. Razmishleniya o proishozhdenii razuma* [Promethean Fire: Reflections on the Origin of Mind], transl from Engl. by S.G. Pilecky. Moscow: URSS: Lenland Publ., 2017.
- Пинкер С. Язык как инстинкт / пер. с англ. В.Д. Мазо. М.: УРСС, 2004.
 Pinker S. *Yazik kak instinkt* [The Language Instinct], transl. from Engl. by V.D. Mazo. Moscow: URSS Publ., 2004.
- Разумное поведение и язык. Вып. 1. Коммуникативные системы животных и язык человека. Проблема происхождения языка / Сост. А.Д. Кошелев, Т.В. Черниговская. М.: Языки славянских культур, 2008.
Razumnoe povedenie i yazik. Vip. 1. Kommunikativnie sistemi zhivotnih i yazik cheloveka. Problema proishozhdeniya yazika [Reasonable Behavior and Language. Vol. 1. Communicative Systems of Animals and Humans. The Problem of the Origin of the Language]. Eds. Koshelev A.D., Chernigovskaya T.V. Moscow: Iazyki slavianskikh kul'tur Publ., 2008.
- Розов Н.С. Происхождение языка и сознания. Как социальные порядки и коммуникативные заботы порождали когнитивные и речевые способности. Новосибирск: Манускрипт, 2022.
 Rozov N.S. *Proishozhdenie yazika i soznaniya. Kak socialnie poryadki i kommunikativnie zaboti porozhdali kognitivnie i rechieve sposobnosti* [The Origin of Language and Consciousness. How Social Orders and Communicative Concerns Gave Rise to Cognitive and Speech Abilities]. Novosibirsk: Manuskript Publ., 2022.
- Рэнгем Р. Зажечь огонь. Как кулинария сделала нас людьми. М.: Астрель: CORPUS, 2012.
 Wrangham R. *Zazhech ogon: kak kulinariya sdelala nas lyudmi* [Catching Fire: How Cooking Made Us Human], transl. from Engl. by E. Kanisheva, P. Goldin. Moscow: Corpus-Astrel Publ., 2012.
- Скиннер Б.Ф. Поведение организмов / пер. с англ. А.Б. Зуева. М.: Оперант, 2016.
 Skinner B.F. *Povedenie organizmov* [Operant Behavior], transl. from Engl. by A.B. Zuev. Moscow: Operant Publ. 2016.
- Томаселло М. Истоки человеческого общения. М.: Языки славянских культур, 2011.
 Tomasello M. *Istoki chelovecheskogo obscheniya* [Origins of Human Communication]. Moscow: Iazyki slavianskikh kul'tur Publ., 2011.
- Фитч У.Т. Эволюция языка. М.: Языки славянских культур, 2013.

- Fitch W.T. *Evoluciya yazika* [The Evolution of Language]. Moscow: Iazyki slavianskikh kul'tur, Publ., 2013.
- Хоккетт Ч. Ф. Проблема языковых универсалий // Новое в лингвистике. 1970. Вып. 5. С. 45–76.
- Hockett C. F. Problema yazikovih universalij [The problem of universals in language]. *Novoe v lingvistike*. 1970. Vol. 5. P. 45–76.
- Черниговская Т.В. Что делает нас людьми: почему непременно рекурсивные правила? Взгляд лингвиста и биолога // Разумное поведение и язык. Вып. 1. Коммуникативные системы животных и язык человека. Проблема происхождения языка / сост. А. Д. Кошелев, Т. В. Черниговская. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 395–412.
- Chernigovskaya T.V. Chto delaet nas lyudmi: pochemu nepremnenno rekursivnie pravila? Vzglyad lingvista i biologa [What Makes Us Human: Why Are There Always Recursive Rules? From the Point of View of a Linguist and Biologist]. *Razumnoe povedenie i yazik. Vip. 1. Kommunikativnie sistemi zhivotnih i yazik cheloveka. Problema proishozhdeniya yazika* [Reasonable Behavior and Language. Vol. 1. Communicative Systems of Animals and Humans. The Problem of the Origin of the Language], eds. A.D. Koshelev, T.V. Chernigovskaya. Moscow: Iazyki slavianskikh kul'tur Publ., 2008. P. 395–412.
- Barnard A. Social origins: sharing, exchange, kinship. *The Cradle of Language*, R. Botha, C. Knight (eds.). Oxford University Press, 2009. P. 219–235.
- Bernabeu P., Vogt P. Language evolution: Current status and future directions. *10th LangUE Conference*. Essex, UK, 2015. P. 1–27.
- Boehm C. Conflict and the evolution of social control // *J. of Consciousness Studies*. 2000. N 7. P. 79–101.
- Bouchard D. *The Nature and Origin of Language*. Oxford University Press, 2013.
- Boyd R., Richerson P. *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago University Press, 2004.
- Burling R. *The Talking Ape. How Language Evolved*. Oxford University Press, 2005.
- Collins R. *Interaction Ritual Chains*. Princeton University Press, 2004.
- Deacon T.W. *The Symbolic Species: The Coevolution of Language and the Brain*. New York: Norton, 1997.
- Donald M. Hominid enculturation and cognitive evolution. C. Renfrew, C. Scarre (eds.). *Cognition and Material Culture: The Archaeology of Symbolic Storage*. Cambridge: McDonald Institute, 1998. P. 7–17.
- Dor D., Knight C., Lewis J. (eds.). *The Social Origins of Language*. Oxford University Press, 2014.
- Evans N., Levinson S.C. The myth of language universals: language diversity and its importance for cognitive science. *Behavioral and Brain Sciences*. 2009. N 32(5). P. 429–448.
- Gabora L., Smith C.M. Two Cognitive Transitions Underlying the Capacity for Cultural Evolution. *J. of Anthropological Sciences*. 2018. Vol. 96. P. 1–26.
- Gardenfors P. *How Homo Became Sapiens: on the Evolution of Thinking*. Oxford University Press, 2003.

Н.С. Розов
Антропологические корни языковых универсалий

- Hauser M., Chomsky N., Fitch W.T. The language faculty: What is it, who has it, and how did it evolve? *Science*. 2002. Vol. 29. N 5598. P. 1569–1579.
- Hurford J.R. *Language in the Light of Evolution: Volume II, The Origins of Grammar*. Oxford University Press, 2012.
- Jackendoff R. *Foundations of Language: Brain, Meaning, Grammar, Evolution*. Oxford University Press, 2002.
- Enfield N., Sidnell J. Language presupposes an enchronic infrastructure for social interaction. Dor D., Knight Chr., Lewis J. (eds.). *The Social Origins of Language*. Oxford University Press, 2014. P. 92–104.
- Knight C. Language co-evolved with the rule of law. *Evolution of Language. Proceedings... 6th International Conference (EVOLANG6)*, 12–15 April 2006, Rome, Italy / Cangelosi A., Smith A.D.M., Smith K. (eds.). 2006. P. 168–175.
- Laland K.N. *Darwin's Unfinished Symphony. How Culture Made the Human Mind*. Princeton University Press, 2017.
- Levinson S.C. Turn-taking in human communication — origins and implications for language processing. *Trends in cognitive sciences*. 2016. Vol. 20. N 1. P. 6–14.
- Lovejoy C.O. Reexamining Human Origins in Light of *Ardipithecus ramidus*. *Science*. 2009. Vol. 326. N 5949. P. 74–74e8.
- Odling-Smee F.J., Laland K.N., Feldman M.W. *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*. Princeton University Press, 2003.
- Sterelny K. Cumulative Cultural Evolution and the Origins of Language. *Biological Theory*, 25 July. 2016. P. 173–186.
- Stringer C. *Lone Survivors: How We Came to Be the Only Humans on Earth*. Times Books, Henry Holt and Company, 2012.
- Zlatev J. The co-evolution of human intersubjectivity, morality, and language. Dor D., Knight Chr., Lewis J. (eds.). *The Social Origins of Language*. Oxford University Press, 2014. P. 249–266.

ВРЕМЕНА. ПРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

DOI: 10.31857/S023620070021632-2

©2022 М.А. КОРЗО

«ЛЕКАРСТВА» НА СМЕРТЬ БЛИЗКОГО ЧЕЛОВЕКА: УТЕШЕНИЕ В РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ



Корзо Маргарита Анатольевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора этики.

Институт философии РАН.

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

ORCID: 0000-0001-6299-5187

korzor@zmail.ru

Аннотация. Известные в европейской культуре сочинения с мотивами утешения по случаю смерти близкого человека необычайно разнообразны в жанровом отношении (рассуждения о смерти, письма и послания-соболезнования, диалоги-самоутешения, трактаты-консолатории, учебники по подготовке к достойной смерти, материи для составления погребальных проповедей и др.). Уже в Античности складывается основной набор «аргументов-утешений», которые воспроизводятся впоследствии на протяжении Средневековья и воспринимаются авторами раннего Нового времени (смерть как необходимость и благо, освобождающее человека от пороков и страданий; бессмертие души и др.); на протяжении всех эпох сохраняется также традиция излагать утешения в форме исцеляющих душу «лекарств». Христианские авторы переосмысливают античные «лекарства» в свете христианского вероучения; также главной задачей *consolatio* становится не достижение контроля над эмоциями, но укрепление христианина в вере. Раннее Новое время с новой интенсивностью обращается к философскому наследию древности и личным примерам мыслителей и исторических деятелей прошлого, которые наряду с библейским царем

создаются утешения в форме трактатов: они выходят из-под пера известных мыслителей (Цицерон «Утешение, или о смерти дочери», утраченное впоследствии как целостное произведение) или им только приписываются (псевдо-Сенека «О средствах против случайностей»). Античная литература знает также разновидность похвальных слов по случаю кончины конкретного лица, в которых элемент утешения появляется в эпоху республики, также элегической поэзии, развивавшейся из похоронных плачей — тренов.

Греческая патристика развивает сюжеты утешения преимущественно в жанре надгробных речей и еще чаще — в посланиях, которые создаются в связи с конкретными несчастьями или потерями, но также и как нравственно-назидательные рассуждения общего характера, выстраиваемые по правилам ораторского искусства [Mitchell, 1968].

Раннесредневековая литература с сюжетами утешения также отличается многообразием жанровых форм. Это и небольшие поучения на конкретные несчастья (Киприан «Книга о смертности» как ответ на эпидемию чумы в Карфагене в 252–253 годах), надгробные наставления и проповеди (Амвросий Медиоланский — слово на погребение брата Сатира), фрагменты библейско-экзегетических сочинений («Моралии на Книгу Иова» Григория Великого). Создаются и масштабные трактаты — как, например, «Утешение Философией» неоплатоника VI века Боэция, которое в той или иной степени повлияло на все хронологически более поздние сочинения-*consolatio*. В эпоху высокого Средневековья поучения-проповеди с мотивами утешения выходят преимущественно из монашеских кругов, а послания и диалоги — из итальянской придворно-гуманистической среды, которая испытала сильное влияние трактата Боэция. В эту же эпоху появляются первые учебные антологии писем, служившие образцом для составления различного рода текстов эпистолярного жанра, в том числе соболезнований и писем-утешений. Представитель старшего гуманизма Франческо Петрарка создает подборку диалогов «О средствах против превратностей судьбы», беря за образец сочинение псевдо-Сенеки «О средствах против случайностей» [Девятайкина, 2011: 236]. Зрелая схоластика использует сюжеты *consolatio* в пастырско-богословских целях, предлагая обширные трактаты по утешению христиан с неуверенной и боязливой совестью; в аскетических сочинениях той эпохи приводятся правила или практические процедуры по преодолению состояния скорби или самоутешения. Мотивы *consolatio* разрабатываются в XIV–XV веках представителями немецкой мистики и университетскими богословами; в XVI веке — гуманистами [Consolatio, 2010; von Moos, 1971: 23–71; Groetzing, 1994; Scourfield, 2013].

М.А. Корзо
«Лекарства»
на смерть близкого человека:
утешение в религиозной литературе раннего Нового времени

Общим для всех эпох был не только интерес к сюжету утешения, но и изложение «аргументов утешения» (*argumenta consolatoria*), зачастую в форме исцеляющих душу «лекарств» (*remedia*). Сравнение утешения с врачеванием использовали софисты, стоики, Эпикур. Впоследствии Цицерон заимствует метафоры из области медицины, рассуждая о применении «слов-лекарств» для исцеления разнообразных «болезней души» [Kassel, 1958: 5, 20–30]. На протяжении Средневековья слово «*remedium*» можно встретить в названии многих сочинений-утешений, в эпоху Ренессанса особенно заметно стремление рассуждать о *consolatio* с использованием медицинской терминологии [McClure, 4–5]; раннее Новое время продолжает эту традицию.

В настоящей статье речь пойдет только об одной ситуации утешения, а именно об утешении в связи с кончиной родственника или друга. Будут рассмотрены наиболее типичные «лекарства», которые в религиозной письменности XVI–XVII веков используются как аргументы, почему смерть не является злом, но благом не только для умершего, но и для оставшихся в живых, почему чрезмерное горевание приносит только вред, как христианин должен оплакивать умерших. Поскольку набор общих мест (топосов) на эту тему складывается уже в античной литературе, а потом вплоть до Нового времени они воспроизводятся лишь с незначительной степенью вариативности [Groetzinger, 1994: 369], сначала будут рассмотрены наиболее типичные для античности *argumenta consolatoria* и их переосмысление христианами авторами; затем представлена специфика утешения по случаю смерти в католической религиозной традиции раннего Нового времени, а также начало формирования жанра *consolatio* в православной письменности XVII века.

«Лекарства»-утешения по случаю смерти в античной и средневековой традициях

Для понимания специфики предлагавшихся в античной литературе и философской мысли «лекарств» большую роль играет значение древнегреческого слова «утешение» (*paramuthetikos*): речь идет не столько об успокоении или преодолении страдания и боли, сколько об ободрении, нацеленности на изменение отношения к страданию и его причинам, на обретение горюющим человеком контроля над своими эмоциями. А потому многие *argumenta consolatoria* имеют выраженный дидактический характер, обращены к разуму, а через разум — к воле человека. Цицерон, который одним из первых стал использовать латинское слово «*consolatio*»

как эквивалент древнегреческому «*paramuthetikos*», в значительной степени сохраняет эти смыслы, апеллируя в том числе к мнению Хрисиппа, который «считает главной задачей утешения избавить скорбящего от [ложного] мнения, что он должен страдать» [цит. по: Фрагменты, 2007: 200]¹. В центре античной литературы и философской мысли также все чаще оказывается не столько переживающий горе человек, но фигура самого умершего: является ли для него смерть злом или благом, что он потерял со смертью и что обрел [Argell, 2015; Boys-Stones, 2013: 124; Scourfield, 2013: 2].

Одним из главных аргументов против чрезмерной скорби выступает апелляция к самоочевидному факту, что каждый когда-то сталкивается с опытом потери близкого человека: «не с тобой одним такое бывает» [Цицерон, 2017: 209] становится одним из основных топосов *consolatio* в последующие эпохи. Не только в минуты горя, но и на протяжении всей жизни необходимо размышлять о неизбежности смерти, которая не щадит никого и перед лицом которой все равны. Постоянные размышления позволяют не только свыкнуться с мыслью о неминуемости ухода из жизни близких людей, но и самому подготовиться к смерти (топос «всю жизнь нужно учиться умирать» [Сенека, 2021: 176]). Утешением выступают и рассуждения о смерти как благе, поскольку «от всего дурного, а вовсе не от хорошего отрывает нас смерть» [Цицерон, 2017: 71]; она есть лекарство от зла [Платон, 1990: 95], освобождает от страданий. Наивысшим благом для человека было бы вообще не рождаться или умереть как можно раньше («есть люди, которым лучше умереть, чем жить» [Платон, 1993: 2]). В контексте данных рассуждений античные авторы апеллируют зачастую к приписываемому древнегреческому комедиографу Менандру высказыванию, что любимцы богов умирают молодыми.

Аргумент бессмертия души также выступает важным «лекарством» против продолжительной скорби, вселяя уверенность, что друзья и близкие снова встретятся. К тому же связывающие людей при жизни узы любви и дружбы не исчезают за порогом смерти, но становятся только крепче [Evaristus, 1917: 31–39]. В продолжительной скорби присутствует элемент несправедливости, потому как у человека отнимается то, что ему и не принадлежало: дар жизни, но также и дар любви и дружбы был временным даром богов, которые просто забирают свои дары обратно [Цицерон, 2017: 179]. Подаренное возвращается к дарившему — так утешает

М.А. Корзо
«Лекарства»
на смерть близкого человека:
утешение в религиозной литературе раннего Нового времени

¹ Перевод А.А. Столярова несколько отличается от перевода М.Л. Гаспарова [см.: Цицерон, 2017: 207].

■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
ПРАВЫ.
ХАРАКТЕРЫ**
■■■■■■■■■■

консуляра Пелагия после смерти его жены представитель младшей софистики ритор Либаний [Małunowiczówna, 1964: 253].

Христианские авторы впоследствии воспринимают и развивают многие из выработанных античной мыслью «лекарств»-утешений, но переосмысливают их в свете христианского вероучения: главной задачей *consolatio* становится не достижение контроля над эмоциями, но укрепление христианина в вере. Усиливается скептицизм по отношению к внешним формам проявления горя: «печаль мирская» (по случаю жизненных невзгод, потери близкого человека) противопоставляется «печали ради Бога» (сокрушению и оплакиванию своих грехов) (2 Кор. 7: 10) [Consolatio, 2010]. «Не плачьте об умершем и не жалеете о нем» (Иер. 22: 10) становится одним из образцов достойного христианина поведения, порицанием сильных проявлений скорби. Подобные акценты присутствует не только в сочинениях назидательных жанров, но и в частной переписке: так, Иероним порицает свою духовную дочь Паулу, которая после смерти дочери Блезиллы предается чрезмерному гореванию [Hieronymus Stridonensis, 1859]. Но при этом печалование воспринимается как естественное проявление любви к ближнему — и Христос прослезился, узнав о смерти Лазаря (Ин. 11: 35). Эту двойственность отношения к скорби по случаю смерти выражает латинский богослов VII века Исидор Севильский: хотя благочестие и велит христианам оплакивать умерших в вере братьев и сестер, но вера запрещает горевать о них [Isidorus, 1850: 738].

В христианской литературе сохраняется мотив неизбежности смерти, от которой не был свободен даже Сын Бога — Иисус Христос. Сюжет о смерти, которая не щадит никого, складывается в христианской литературе на основе фрагментов библейской книги пророка Варуха 3: 16–19: «Где князья народов и владевшие зверями земными... где те, которые занимались серебряными изделиями...» и Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова 38: 22: «Вспоминай о приговоре надо мною, потому что он также и над тобою: мне вчера, а тебе сегодня».

В христианской литературе сохраняется также «лекарство»-утешение, что смерть — не зло, но благо для верующего. Не конец биологической жизни человека надо считать смертью, но грех, поскольку он отделяет душу от Бога и ведет к вечной гибели. Продолжительная жизнь сопряжена с большим числом грехов и с большей мерой страдания («более продолжительное пребывание здесь бывает случаем к большему изведанию зол» [Василий Великий, 2009: 910]; «Через смерть отнята возможность продолжать зло» [Иоанн Златоуст, 2010: 228]), и потому ранняя смерть — это благо для умершего [Ennodius Ticinensis, 1847: 37] и

свидетельство явленного ему Богом милосердия [Schaeben, 2002: 26]. Земная жизнь понимается христианами авторами всего лишь как паломничество к жизни вечной, а потому христианину надлежит радоваться, когда он освобождается от тягот этого пути, также от обременяющей его плоти и ее страданий (2 Кор 5: 1–8).

В христианстве умаление посюсторонней жизни идет в паре с прославлением жизни посмертной, а потому одним из главных «лекарств»-утешений выступает вера в бессмертие человеческой души (что было присуще и античной мысли) и в воскресение. Последнее не позволяет христианам уподобляться варварам, которые только потому и предавались чрезмерной скорби по своим умершим, что не надеялись на их воскресение («дабы вы не скорбели, как прочие, не имеющие надежды» 1Фес 4: 13) [Małunowiczówna, 1971: 83]. Вера в воскресение, как утверждает Августин, сопряжена с надеждой встретиться и воссоединиться на небесах с умершими близкими людьми, поскольку мы их не утратили, но они лишь предшествуют нам в загробной жизни [Linton, 2008: 42]. Мысль Августина перекликается с высказыванием Сенеки: «Тот, кого ты считаешь погибшим, только предшествовал тебе. Так есть ли большее безумие, чем оплакивать того, кто раньше прошел дорогу...» [Сенека, 1977: 248; см.: Linton, 2008: 42].

Христианские авторы обращаются и к типичному для античной мысли «лекарству»-утешению о возвращении полученного в долг: Василий Каппадокийский утешает потерявшего сына Нектария: «Не лишились мы сына, но возвратили Давшему его в заем» [Василий Великий, 2009: 452]. Впоследствии данная тема развивается в религиозных текстах преимущественно с апелляцией к словам страдающего Иова: «Господь дал, Господь и взял» (Иов 1: 21); одним из первых этот библейский фрагмент в качестве развернутого аргумента использует в начале VI века епископ г. Лиможа Рюрис I [Małunowiczówna, 1966: 104–105]. В *consolatio* сохраняется и идея «полезности» смерти для оставшихся в живых, поскольку она становится для них стимулом к духовному развитию. Так, утрата ребенка должна сподвигнуть родителей к покаянию, потому как смерть чада могла быть наказанием за их грехи, но также предостережением, что смерть настигает человека внезапно и в любом возрасте [Linton, 2008: 29–43].

Совершенно новым «лекарством»-утешением в христианской мысли становится аргумент скорого конца света, акцентированный в том числе папой Григорием Великим: его близость лишает смысла оплакивание любых земных утрат [Małunowiczówna, 1966: 107].

М.А. Корзо
«Лекарства»
на смерть близкого человека:
утешение в религиозной литературе раннего Нового времени

Помимо разрозненных аргументов в средневековой письменности формируются и устойчивые комплексы «лекарств» по случаю смерти близкого человека; один из них воспроизводится впоследствии в целом ряде разножанровых сочинений раннего Нового времени. Впервые данный комплекс «лекарств» встречается в утешительном послании доминиканца-энциклопедиста XIII века Винцента из Бовэ, адресованном французскому королю Людовику IX, при дворе которого монах служил библиотекарем и капелланом. Доминиканец выстраивает «лекарства» в десять пунктов в соответствии со схемой: смерть неотвратима — жизнь тягостна — воскресение неизбежно, опираясь, по собственному свидетельству, на послание утешительное к Туразию Иеронима Стридонского [Moos, 1967: 186]. Анонимная «*Epistula ad Turasium*» датируется ок. III века и считается одним из самых ранних патристических сочинений на тему смерти. В Средние века послание приписывали разным лицам, но чаще всего — именно Иерониму [Moos, 1971: 26–27], чье авторство было поставлено под сомнение только в начале XVI века.

Предложенная Винцентом из Бовэ схема из десяти пунктов была воспринята английским доминиканцем XIV века Робертом Холкотом, который также обобщил ее в мнемотехническом двустишии «*Vult Deus, et suus est, lex, liberat, omnia noscens / Nec iuvat, immo nocet, obstat, surget, amabit*» («Воля Бога, все Его есть, закон, [Бог] освобождает и все ведает / [плач] бесполезен и вредоносен, [смерть] препятствует [злumu], [умерший] воскреснет и возлюбит») [Holkoth, 1586: 542–544]. Именно версия «лекарств» Холкота вместе с двустишием получают впоследствии широкое распространение в религиозной литературе и служат основой многочисленных позднейших переработок [Korzo, 2020: 246–248].

«Лекарства»-утешения по случаю смерти в католической и православной письменности раннего Нового времени

В западноевропейской письменности XVI–XVII веков сочинения с мотивами утешения выходят из-под пера как католиков, так и протестантов. «Лекарства» по случаю невзгод и смерти обсуждаются уже представителями раннего лютеранизма (М. Лютер, Ф. Меланхтон, И. Шпангенберг). В католических регионах особенно активны на этом поприще представители традиционных монашеских орденов (А. ван Гемерт), а впоследствии — члены Общества Иисуса (Г. Лоарте, Ф. Андросци).

Богаче становится жанровое многообразие сочинений, в которых присутствуют сюжеты утешения и «лекарства» по случаю смерти. Получают широкое распространение книги утешений — консолатории, публикуемые на латыни и вернакулярных языках. Они опираются как на античные тексты (сочинения псевдо-Сенеки, Цицерона), так и на переосмыслившие античные образцы и наследие Боеция ренессансные опыты (диалоги Петрарки). Можно говорить о широкой специализации данного вида литературы — появляются, например, особые книги *consolatio* для родителей, потерявших детей во младенчестве или в подростковом возрасте [Carrdus, 1996]. «Лекарства»-утешения становятся органичной частью трактатов об «искусстве умирения», которые к XVI веку превращаются в своего рода практические руководства по организации достойной христианина повседневной жизни, умирения для мира, восприятия собственной смерти и смерти своих близких. Тиражирование подобного рода сочинений на народных языках существенно увеличивает круг их читателей [Lerpin, 2015; Reinis, 2007]. Встречаются «лекарства» и в различного рода гомилетических пособиях, которые используются духовенством для составления проповедей, в учебниках по церковному красноречию. Книжный рынок той эпохи изобилует также готовыми образцами погребальных проповедей и речей светского характера по случаю траурных мероприятий, предназначенных для отдельных социальных, профессиональных и возрастных групп (на смерть короля или знатного дворянина, ремесленника, воина, вдовы, юноши, ребенка и т.п.). Получив первоначально широкое распространение в лютеранской среде, погребальные проповеди к концу XVI века приживаются и в католических регионах — не только в качестве практики, но и как самостоятельный жанр книжной продукции, в которой значительное внимание уделяется утешению семей умерших, их друзей и знакомых [Oratio funebris, 1999]. В ранненовременной религиозной письменности не получает развития ренессансная традиция самоутешений в форме диалогов или писем, которая тем не менее не исчезает совершенно (например, написанный Томасом Мором во время заключения в лондонском Тауэре «Диалог утешения против невзгод», 1534) [Consolatio, 2010: 234–236].

Представители разных христианских конфессий используют одинаковые или похожие аргументы-утешения, которые они черпают из античной и средневековой традиций [Linton, 2008: 43], но при этом несколько иначе расставляя акценты. Так, и католики, и протестанты в качестве одного из «лекарств» называют обретение лучшей — загробной — жизни, но при этом католики делают значительно больший акцент на конкретных образах посмертного

М.А. Корзо
«Лекарства»
на смерть близкого человека:
утешение в религиозной литературе раннего Нового времени

■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
 НРАВЫ.
 ХАРАКТЕРЫ**
 ■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■



Тюмпе. Проповеди утешения

блаженства, могущих утешить страдающего человека, в то время как, например, лютеране больше внимания уделяют сюжету смерти как освобождению из долины плача, используя библейскую метафору посюсторонней жизни человека [Mooge, 1993: 12].

В развивавшей сюжеты *consolatio* католической письменности оплакивание почивших родных и друзей предстает как естественное проявление человеческого горя. В книгах утешений воспроизводится устойчивый набор библейских фрагментов, своего рода образцов «правильного» горевания, которым надлежало следовать и христианам. Почти все фрагменты восходят к ветхозаветным книгам: Авраам оплакивает смерть Сарры (Быт. 23: 2), Иосиф — умершего отца Иакова (Быт. 50: 1), иудеи — почившего Моисея (Втор. 34: 8), народ — первого царя Израиля Саула (2 Цар. 1: 12). Наряду с этим звучит призыв не предаваться чрезмерно горю, поскольку скорбящий тем самым выказывает большую привязанность и любовь к умершему, нежели к Богу. Показательно и традиционное толкование евангельского фрагмента о прослезившемся на весть о смерти Лазаря Христе (Ин. 11: 35): Христос оплакивает не преждевременную кончину одного из своих любимых учеников, но то, что Лазарь будет снова воскрешен к жизни. В качестве

образца «правильного» поведения приводится ветхозаветный Давид, который проливал слезы, пока его дитя умирало, но воспринял кончину ребенка как утешение (2 Цар. 12: 23) [см.: Hemert, 1560: 29v.–34; Loarte, 1604: 114v.; Ulenberg, 1590: 50–64].

Образцами достойного подражания отношения к смерти близких в католических сочинениях выступают также философы и исторические деятели прошлого: Сенека обращается перед смертью к жене и «просит и умоляет ее не предаваться вечно скорби» [Тацит, 1969: 307]; потеряв сына, Анаксагор говорит: «Я знал, что породил смертного» [Плутарх, 1999: 629]. Образцами выступают и простые люди древности: «Так, одна языческая женщина, услышав, что сын ее пал на войне, тотчас спросила: а в каком положении находятся дела города?» [Иоанн Златоуст, 1902: 418]. Достаточно часто встречаются примеры добровольного и бесстрашного принятия смерти ради близких или общего блага, как поступил легендарный персонаж Рима периода республики Марк Курций [Тит Ливий, 1989: 327]. Многие примеры утешений также черпаются из дохристианской традиции. Популярной становится фигура философа-киника Демонакта, обратившегося со словами утешения к отцу, потерявшему сына: «Неужели ты думаешь, что один лишь ты страдаешь невыносимо, когда сам видишь, что нет человека, непричастного к скорби» [Лукиан, 2001: 416].

Высказывания и сентенции античных мыслителей были знакомы нововременным авторам как в результате обращения к оригинальным текстам (например сочинениям Цицерона, которые были составной частью школьных *curriculum*), так и зачастую через различного рода энциклопедические издания и тематические подборки, например, необычайно популярную в ту эпоху хрестоматию византийского писателя-компилятора V века Иоанна Стобея. Данный труд становится одним из источников обращенной к скорбящему отцу сентенции-утешения египетского фараона Амасиса: «Ты не плакал, когда твоего сына еще не было на свете; не должен ты и плакать, когда он умер» [Stobaeus, 1609: 617].

Подборка *argumenta consolatoria* в значительной степени воспроизводит хорошо знакомые по сочинениям прежних эпох «лекарства». Это и апелляция к воле Бога, которую должен безропотно принимать каждый верующий, ведь только Богу ведомо, что для человека во благо — жить или умереть; мысль о возвращении жизни как одолженного лишь на время (Иов 1: 21); напоминание о всеобщности смерти («человекам положено однажды умереть», Евр. 9: 27), которая не щадит и сильных мира сего и от которой не была свободна даже человеческая природа Христа, и о проистекающей для умершего «пользе»: возможности освободиться от тревог жизни и не преумножать дурные и греховные

М.А. Корзо

«Лекарства»
на смерть близкого человека:
утешение в религиозной литературе раннего Нового времени

поступки, достижение лучшей жизни; аргумент бесполезности плача и печали, поскольку они не вернут умершего к жизни, но причиняют вред самому горюющему, свидетельствуя о слабой вере в последующее воскрешение («Если мы, веруя в воскрешение умерших, предаемся безудержному гореванию, то что бы мы делали, если бы Бог установил, что мы умираем без воскресения?» [Hieronymus, 1846: 278]) [см.: Hemert, 1560: 29v.–34; Loarte, 1604: 114v.; Ulenberg, 1590: 50–64].

Специфически католическим «лекарством»-утешением был переосмысленный аргумент «полезности» умерших, которые и после своего ухода в мир иной радуют о благе оставшихся в живых, служа им своими молитвами и «делясь» своими прижизненными заслугами. Одним из значимых авторитетов выступал Августин, на примере отношений со своей матерью рассуждавший о связи близких людей, которая не заканчивается и после смерти: Моника как при жизни окружала его заботой, так и после смерти беспокоится о его благе [Augustinus, 1841: 604]. Подобного рода идеи были чужды представителям протестантских традиций, поскольку последние отрицали возможность молитвенного общения умерших и живущих, равно как и католическое учение об общей сокровищнице добрых дел.

В восточнохристианской традиции жанр пособий-консолоаториев не получает в раннее Новое время такого широкого распространения, как в католицизме и у представителей протестантских конфессий. Для целей *consolatio* зачастую используются тексты эпистолярного жанра ранних греческих богословов, в которых развиваются сюжеты утешения в связи со смертью близкого человека (послания Василия Великого, Григория Назианзина и др.). Примеры *consolatio* встречаются в частной переписке XVII века: так, деятель старообрядчества Аввакум адресует слова утешения своей духовной дочери боярыне Ф.П. Морозовой в связи с кончиной ее сына [Аввакум, 1927: 926–927]. Единичные тексты-утешения включаются в предназначенные как для индивидуального чтения, так и для зачитывания Четьи сборники («Пролог», «Измарагд», «Златоструй» и др.). Поучения «како не подобает плакати о умерших» составлялись зачастую на основе слов Иоанна Златоуста или приписываемых ему текстов [Чистякова, 2016: 399].

Появление в XVII веке тематических погребальных проповедей и поучений, разделов в пособиях по церковному красноречию и кратких образцов («материй») с организованными в виде пунктов перечнями «лекарств» по случаю смерти можно отчасти объяснить знакомством православных книжников с печатной продукцией западного происхождения. Впервые перечень *argumenta consolatoria* встречается в приложении к Требнику виленского

православного братства 1621 года с заголовком «Утеха живыхъ, над оумерлыми, на погребѣ, для которыхъ причинъ не маются фрасовати» [Требник, 1621: 15 нн.об.–19 нн.об.]. Приведенные в богослужебной книге «лекарства» рассматривались в качестве тематического тезисного плана для составления проповеди-утешения по случаю погребальной церемонии. Аргументы воспроизводят 10-частную схему, предложенную в XIII веке Винцентом из Бовэ и ставшую популярной в западноевропейском ареале благодаря Роберту Холкоту.

На московской почве организованные в виде пунктов перечни «лекарств» одним из первых начинает использовать выходец из Киевской митрополии Симеон Полоцкий. В сборнике церковных поучений «Обед душевный» (1681) Симеон приводит пять причин, или «вин», против чрезмерного проявления горя в составе первого слова на 23-е воскресенье после Пятидесятницы (толкуется фрагмент Лк 8: 49–56, воскрешение Христом дочери Иаира «Не плачьте; она не умерла, но спит»).

Проповедь состоит из трех частей, в которых последовательно рассматриваются аргументы против чрезмерного проявления горя, аргументы в пользу допустимости умеренного оплакивания умерших и разновидности достойного и недостойного плача (слезы языческие, иудейские, крокодилы и женские) [Симеон Полоцкий, 1681: 398–403]. Рассуждение о разновидности слез перекликается с мыслью псевдо-Плутарха, призывавшего не уподобляться в горе женщинам и варварам [Керасиди, 1990: 133].

Удержать истинного христианина от плача должно признание, что смерть «от бога оуоставися», а потому Бог всего лишь «своя взыскует вещи» или забирает то, что ему принадлежит по праву. Также смерть встроена в естественный порядок вещей, является необходимостью: даже Иисус Христос не был от нее освобожден. Третья «вина» состоит в том, что смерть «многожды бывает полезна» и если бы умерший ушел из жизни позже, то он мог бы совершить еще много дурных поступков. К тому же плач не приносит пользы ни самому горяющему, ни умершему, поскольку не воскресит последнего к жизни и не облегчит ему загробную участь. Пятой «виной» выступает сравнение смерти со сном: «ибо яко спящій возбуждаются: тако оумершій паки воспрянуть и оживуть» [Симеон Полоцкий, 1681: 399–400об.]. Образ смерти-сна пусть и не был одним из самых распространенных «лекарств»-утешений в раннее Новое время, но восходит к античной традиции [Evaristus, 1917: 26–27; Małunowiczówna, 1971: 76–78]; в христианских сочинениях он распространяется под влиянием как библейских текстов (Ин 11: 11–13; Еф 5: 14, др.), так и богословской традиции (в первую очередь Августина) [Schaeben, 2002: 23].

М.А. Корзо
«Лекарства»
на смерть близкого человека:
утешение в религиозной литературе раннего Нового времени

Перечисленные в проповеди «вины» против излишнего горевания легли также в основу стихотворения «Мертвых не плакаться» в составе поэтической энциклопедии Симеона Полоцкого «Вертоград многоцветный» [Симеон Полоцкий, 1999: 300]. Данное стихотворение (как и многие другие тематические фрагменты «Вертограда») вполне могло замышляться в качестве мнемотехнического средства или тезисного плана, который могли использовать другие православные авторы для составления своих сочинений жанра *consolatio* [Корзо, 2021].

* * *

Раннее Новое время, внося свой вклад в увеличение жанрового разнообразия сочинений, в которых присутствуют мотивы утешения по случаю смерти, а также в тиражирование этих сочинений не только на латыни, но и на национальных языках, в значительной степени воспроизводит основной набор «аргументов-утешений», сложившийся уже в Античности и развивавшийся на протяжении Средневековья, пусть и в переосмысленном в свете христианского вероучения виде. Раннее Новое время еще активнее, чем предшествующие эпохи, обращается к примерам языческих философов и исторических деятелей древности, которые наряду с библейским царем Давидом и страдающим Иовом преподносятся как образцы достойного подражания отношению к страданию и смерти. Интерес к античным и западноевропейским опытам *consolatio* заметен и у православных книжников XVII века, для которых эти образцы начинают играть важную роль наряду с текстами греческой патристики.

Помимо общих для всех эпох «лекарств»-утешений, античную и христианскую традицию объединяет и общая идея умеренности скорби по случаю смерти, хотя в первом случае она обосновывалась следованием идеалу обуздания аффектов, а во втором — верой в загробную жизнь. Такое сходство отдельных мыслей и аргументов-утешений мыслителей Античности, Средневековья и раннего Нового времени не всегда свидетельствует о заимствовании или преемственности, но есть лишь следствие общего экзистенциального опыта людей разных эпох.

“Remedies” for the Death of a Loved One: Consolation in the Early Modern Religious Literature

Margarita A. Korzo

PhD in History, Senior research Fellow.

RAS Institute of Philosophy.
12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation.
ORCID: 0000-0001-6299-5187
korzor@zmail.ru

Abstract. The European writings with motives of solace on the occasion of the death of a loved one are very diverse in genre terms (reflections on death, consolatory letters, self-consolation dialogues, consolation treatises, ars moriendi manuals, funeral sample sermons and orations, elegiac poetry, manuals on rhetoric, etc.). Elements of continuity may be found between consolatory arguments, developed in the Antiquity and those found in the Middle Ages and by the authors of the early Modern period (death as a necessity and as an act of mercy that spares further suffering and sins; immortality of the soul and the hope of afterlife reunion, etc.); throughout all epochs, the tradition of presenting consolations in the form of soul-healing “remedies” also persists. Christian authors reinterpreted ancient consolation arguments in the light of Christian doctrine; also, the main task of solace or remedies for grief is no more to achieve control over emotions, but to strengthen the Christian in faith. The early Modern period turns with a new intensity to the philosophical heritage of antiquity and the personal examples of thinkers and historical figures of the past, who, along with the biblical king David and the suffering Job, are presented as models for acceptable mourning, attitude towards suffering and death. Catholic consolatory eloquence for the death influenced the Eastern Christian tradition, which produced in the XVII century first examples of consolatory texts (sample sermons for burial in liturgical books, the author’s works of Symeon Polotsky), replicating the solace “remedies” circulated in the European culture. Such a similarity of particular ideas and arguments of ancient and Christian authors of different times does not always indicate borrowing or direct continuity, but is only a consequence of the common existential experience of people of different epochs.

Keywords: consolation, death, Antiquity, Christianity, religious literature, Early Modern times.

For citation: Korzo M.A. “Remedies” for the Death of a Loved One: Consolation in the Early Modern Religious Literature // *Chelovek*. 2022. Vol. 33, N 4. P. 129–147. DOI: 10.31857/S023620070021632-2

Литература/References

- Аввакум. Письмо боярыне Ф.П. Морозовой и княгине Е.П. Урусовой // Русская Историческая Библиотека. Т. 39. Л.: Изд-во АН СССР, 1927. Кол. 923–928.
- Avvakum. Pis'mo boyaryne F.P. Morozovoi i knyagine E.P. Urusovoi [Letter to the Boyaryna F.P. Morozova and Princess E.P. Urusova]. *Russkaya Istoricheskaya Biblioteka* [Russian Historical Library]. Vol. 39. Leningrad: USSR Academy of Sciences Publ., 1927. Col. 923–928.

Василий Великий. Творения: в 2 т. Т. 2. М.: Сибирская Благовзвонница, 2009.

М.А. Корзо
«Лекарства»
на смерть близкого человека:
утешение в религиозной литературе раннего Нового времени

- Saint Basil the Great. *Tvoreniya: v 2 t.* [Works: in 2 vol.]. Vol. 2. Moscow: Sibirskaya Blagozvonitsa Publ., 2009.
- Десяткина Н.И. Два лика одного трактата: диалоги ренессансного гуманиста Петрарки и эпиграфы к ним реформационного автора // Люди и тексты. Исторический альманах. 2011. № 1. С. 235–253.
- Devyataykina N.I. Dva lika odnogo traktata: dialogi renessansnogo gumanista Petrarki i epigrafy k nim reformatsionnogo avtora [Two Faces of One Treatise: Dialogues by Renaissance Humanist Petrarch, and Their Epigraphs by a Reformation Author]. *Lyudi i teksty. Istoricheskii al'manakh* [People and texts. Historical Almanac]. 2011. N 1. P. 235–253.
- Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие св. Апостола Иоанна Богослова // Иоанн Златоуст. Творения. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Санкт-Петербургская духовная академия, 1902.
- John Chrysostom. Besedy na Evangelie sv. Apostola Ioanna Bogoslova [Commentary on Saint John the Apostle and Evangelist]. John Chrysostom. *Tvoreniya* [Works]. Vol. 8. Part 1. St.-Petersburg: St.-Petersburg Theological Academy Publ., 1902.
- Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Матфея: в 2 кн. Кн. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2010.
- John Chrysostom. *Tolkovanie na Evangelie ot Matfeya: v 2 kn.* [Homilies on the Gospel of St. Matthew: in 2 vol.]. Vol. 1. Moscow: Sibirskaya Blagozvonitsa Publ., 2010.
- Керасиди Н.Х. Жанр утешения в древнегреческой литературе // Проблемы исторической поэтики. 1990. Вып. 1. С. 128–136.
- Kerasidi N.Kh. Zhanr utesheniya v drevnegrecheskoi literature [The Genre of Consolation in Ancient Greek Literature]. *Problemy istoricheskoi poetiki* [Problems of historical poetics]. 1990. Iss. 1. P. 128–136.
- Корзо М.А. Сюжет «consolatio mortis» у Симеона Полоцкого: несколько штрихов к источникам вдохновения богослова // Славяноведение. 2021. № 2. С. 93–101.
- Korzo M.A. Syuzhet “consolatio mortis” u Simeona Polotskogo: neskol'ko shtrikhov k istochnikam vdokhnoveniya bogoslova [The Topos of *consolatio mortis* in the Writings of Symeon of Polotsk: Some Hallmarks of the Sources for the Inspiration of the Theologian]. *Slavyanovedenie*. 2021. N 2. P. 93–101.
- Лукиан Самосатский. Жизнеописание Демонакта // Лукиан Самосатский. Соч.: в 2 т. / ред. А.И. Зайцев. Т. 2. СПб.: Алетейя, 2001. С. 411–420.
- Lucian of Samosata. Zhizneopisanie Demonakta [A Biography of Demonax]. Lucian of Samosata. *Sochineniya: v 2 t.* [Works: in 2 vol.]. Vol. 2, ed. by A.I. Zaitsev. S.-Petersburg: Aleteiya Publ., 2001. P. 411–420.
- Платон. Апология Сократа // Платон. Собр. соч.: в 4 т. / общ. ред. А.Ф. Лосева и др.; пер. с древнегреч. М.С. Соловьева. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 70–96.
- Plato. Apologiya Sokrata [Apology of Socrates]. Plato. *Sobranie sochinenii: v 4 t.* [Works: in 4 vol.]. Vol. 1, ed. by A.F. Losev, transl. from Old-Greek by M.S. Solovyov. Moscow: Mysl' Publ., 1990. P. 70–96.
- Платон. Федон // Платон. Собр. соч.: в 4 т. / общ. ред. А.Ф. Лосева и др.; пер. с древнегреч. С.П. Маркиша. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 7–80.

- Plato. Fedon [Phaedo]. Plato. *Sobranie sochinenii: v 4 t.* [Collected Works in 4 vol.]. Vol. 2, ed. by A.F. Losev, etc.; transl. from Old-Greek by S.P. Markish. Moscow: Mysl' Publ., 1993. P. 7–80.
- Плутарх. О подавлении гнева // Плутарх. Моралии: Соч. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. С. 611–630.
- Plutarch. O podavlenii gneva [On the Control of Anger]. Plutarch. *Moralii: Sochineniya* [Moralia: Works]. Moscow: EKSMO-Press Publ., 1999. P. 611–630.
- Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию / изд. подгот. С.А. Ошеров. М.: Наука, 1977.
- Lucius Annaeus Seneca. *Nravstvennye pis'ma k Lutsiliyu* [Moral Letters to Lucilius], ed. by S.A. Osharov. Moscow: Nauka Publ., 1977.
- Сенека Луций Анней. О краткости жизни / пер. В. Дурова // Сенека Луций Анней. О милосердии. СПб.: Азбука-Аттикус, 2021. С. 167–198.
- Lucius Annaeus Seneca. O kratkosti zhizni [On the Shortness of Life], transl. by V. Durov. Lucius Annaeus Seneca. *O miloserdii* [On Mercy]. St. Petersburg: Azbuka-Attikus Publ., 2021. P. 167–198.
- Симеон Полоцкий. Вертоград многоцветный / подг. текста и комм. А. Хипписли, Л.И. Сазонова. Т. II. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 1999.
- Symeon Polotsky. *Vertograd mnogotsvetnyi* [The Garden of Many Flowers]. Vol. II, compil., comm. by A. Hippisley, L.I. Sazonova. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 1999.
- Симеон Полоцкий. Обед душевный. М.: Верхняя тип., 1681.
- Symeon Polotsky. *Obed dushevnyi* [Soulful Dinner]. Moscow: Verchniya tipografiya Publ., 1681.
- Тацит Публий Корнелий. Анналы // Тацит Публий Корнелий. Соч.: в 2 т. / ред. А.С. Бобович, Я.М. Боровский, М.Е. Сергеев. Т. 1. Л.: Наука, 1969. С. 7–326.
- Tacitus Publius Cornelius. *Annaly* [Annals]. Tacitus Publius Cornelius. *Sochineniya: v 2 t.* [Works: in 2 vol.]. Vol. 1, eds. by A.S. Bobovich, Y.M. Borovsky, M.E. Sergeenko. Leningrad: Nauka Publ., 1969. P. 7–326.
- Тит Ливий. История Рима от основания города / ред. М.Л. Гаспаров, Г.С. Кнабе, В.М. Смирин. Т. 1. М.: Наука, 1989.
- Titus Livius. *Istoriya Rima ot osnovaniya goroda* [History of Rome From the Founding of the City]. Vol. 1, eds. by M.L. Gasparov, G.S. Knabe, V.M. Smirin. Moscow: Nauka Publ., 1989.
- Требник, сиречь Молитовникъ. Вильна: тип. братства, 1621.
- Trebnik, sirech" Molitovnik"* [Ritual oder Prayer Book]. Vilnius: Bratskaya tipografiya Publ., 1621.
- Фрагменты ранних стоиков. Т. III. Ч. 1. Хрисипп из Сол. Этические фрагменты / пер. А.А. Столярова. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2007.
- Fragmenty rannikh stoikov.* Т. III. Ch. 1. *Khrisipp iz Sol. Eticheskije fragmenty* [Fragments of the Early Stoics. Vol. III. Part 1. Chrisippus of Soli. Ethical Fragments], transl. by A.A. Stoliarov. Moscow: Greek-Latin Cabinet by Yu.A. Shichalin, 2007.
- Цицерон Марк Туллий. Тускуланские беседы / пер. с лат. М. Гаспарова. М.: РИПОЛ классик, 2017.

М.А. Корзо
«Лекарства»
на смерть близ-
кого человека:
утешение в ре-
лигиозной лите-
ратуре раннего
Нового времени

- Cicero Marcus Tullius. *Tuskulanske besedy* [Tusculan Disputations], transl. from Latin by M. Gasparov. Moscow: RIPOL klassik Publ., 2017.
- Чистякова М. Предварительный сводный каталог церковнославянских проложных текстов. Т. 2. Вильнюс: Ин-т литовского языка, 2016.
- Chistiakova M. *Predvaritel'nyi svodnyi katalog tserkovnoslavjanskikh prolozhnykh tekstov* [Preliminary Consolidated Catalogue of Church Slavonic Prologues]. Vol. 2. Vilnius: Institute of the Lithuanian Language Publ., 2016.
- Argell B. Consolation of Literature as Rhetorical Tradition: Issues and Examples. *LIR Journal*. 2015. N 4. P. 10–35.
- Augustinus Aurelius. De cura pro mortuis gerenda. *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, J.-P. Migne (ed.). T. 40. Paris: J.-P. Migne, 1841. Col. 591–610.
- Boys-Stones G. The “Consolatio ad Apollonium”: Therapy for the Dead. *Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, H. Baltussen (ed.). Swansla: Classical Press of Wales, 2013. P. 123–138.
- Carrdus A. “Thränen=Tüchlein für christliche Eltern”: Consolation Books for bereaved Parents in Sixteenth- and Seventeenth-Century Germany. *German Life and Letters. New Series*. 1996. Vol. 49, N 1. P. 1–17.
- Consolatio. *The Classical Tradition*, A. Grafton, G.W. Most, S. Settis (eds.). Cambridge (Mass.): Harvard UP, 2010. P. 234–236.
- Ennodius Ticinensis. Epistola 1. Armenio Consolatoriam. *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, J.-P. Migne (ed.). T. 63. Paris: J.-P. Migne, 1847. Col. 35–37.
- Evaristus M. *The Consolations of Death in Ancient Greek Literature*. Washington: National Capital Press, 1917.
- Grözinger A. Consolatio. *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, von G. Ueding (ed.). Bd. 2. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1994. S. 367–373.
- van Hemert A. *Paracleseon sive consolacionum afflictarum mentium libri III*. Antwerpen: I. Bellerus, 1560.
- Hieronymus Stridonensis. Ad Paulam super obitu Blaesillae filiae. *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, J.-P. Migne (ed.). T. 22. Paris: J.-P. Migne, 1859. Col. 465–473.
- Hieronymus Stridonensis. Ad Tyrasium super morte filiae suae consolatoria. *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, J.-P. Migne (ed.). T. 30. Paris: J.-P. Migne, 1846. Col. 278–282.
- Holkoth R. *In Librum Sapientiae Regis Salomonis Praelectiones CCXIII*. Basel: [S. Henricpetri], 1586.
- Isidorus Hispalensis. Sententiae. *Patrologiae cursus completes. Series Latina*, J.-P. Migne (ed.). T. 83. Paris: J.-P. Migne, 1850. Col. 537–738.
- Kassel R. *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1958.
- Korzo M.A. Holcot anonimowy, czyli dziedzictwo Roberta Holcota OP (ok. 1290–1349) w XVII-wiecznym piśmiennictwie prawosławnym. Dwa przykłady. *Przegląd Tomistyczny*. 2020. Vol. XXVI. S. 245–259.
- Leppin V. Preparing for Death. From the Late Medieval ars moriendi to the Lutheran Funeral Sermon. *Preparing for Death, Remembering the Dead*, T. Rasmussen, J. Øygarden Flåtten (eds.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015. P. 9–23.

- Linton A. *Poetry and Parental Bereavement in Early Modern Lutheran Germany*. Oxford: Oxford UP, 2008.
- de Loarte G. *Der geistliche Hertzentröster*. München: A. Berg, 1604.
- Małunowiczówna L. Konsolacyjny list grecki. *Eos. Commentarii Societatis Philologiae Polonorum*. 1964. Vol. 54. N 2. P. 245–264.
- Małunowiczówna L. Pokłosie konsolacyjnej literatury łacińskiej. *Roczniki Humanistyczne*. 1966. Vol. XIV. N 3. S. 97–107.
- Małunowiczówna L. Stare i nowe w greckiej konsolacji chrześcijańskiej. *Roczniki Humanistyczne*. 1971. Vol. XIX. N 3. S. 73–84.
- McClure G.W. *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*. Princeton (New Jersey): Princeton UP, 2016.
- Mitchell J.F. Consolatory Letters in Basil and Gregory Nazianzen. *Hermes*. 1968. Vol. 96. P. 299–318.
- Moore C.N. Praeparatio ad Mortem. Das Buch bei Vorbereitung und Begleitung des Sterbens im protestantischen Deutschland des 16. und 17. Jahrhunderts. *Pietismus und Neuzeit*. 1993. Bd. 19. S. 9–18.
- Moos P. von. *Consolatio. Studien zur Mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*. Bd. I. München: Wilhelm Fink Verlag, 1971.
- Moos P. von. Die Trostschrift des Vinzenz von Beauvais für Ludwig IX. (Vorstudie zur Motiv- und Gattungsgeschichte der *consolatio*). *Mittellateinisches Jahrbuch*. 1967. N 6. S. 173–218.
- Oratio funebris: Die katholische Leichenpredigt der frühen Neuzeit*, B. Boge, R.G. Bogner (eds.). Amsterdam, 1999.
- Reinis A. *Reforming the Art of Dying. The ars moriendi in the German Reformation (1519–1528)*. Aldershot: Ashgate, 2007.
- Schaeben U. *Trauer im humanistischen Dialog. Das Trostgespräch des Giannozzo Manetti und seine Quellen*. München; Leipzig: K.G. Saur, 2002.
- Scourfield J.H.D. Towards a Genre of Consolation. *Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, H. Baltussen (ed.). Swansla: Classical Press of Wales, 2013. P. 1–36.
- Stobaeus J. *Sententiae ex Thesauris Graecorum delectae*. Lyon: P. Frellon, 1609.
- Ulenberg K. *Trost Buch für die Kranken und Sterbenden*. Köln: G. Calenius, A. Quentel, 1590.

М.А. Корзо
«Лекарства»
на смерть близ-
кого человека:
утешение в ре-
лигиозной лите-
ратуре раннего
Нового времени

МОРАЛЬНАЯ УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ И ФЕНОМЕН СВЕРХОБЯЗАТЕЛЬНЫХ ДЕЙСТВИЙ



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

avprok2006@mail.ru

Аннотация. Рассматривается вопрос о том, можно ли утверждать, что признак универсальности характеризует все ценностно-нормативное содержание морали, несмотря на существование такого феномена, как сверхобязательные действия. Моральная универсальность выражается в общеадресованности требований, общезначимости ценностей и беспристрастном отношении ко всем людям как существам, обладающим равным моральным статусом. Сверхобязательное действие — это дискреционное содействие благу других, мотивированное моральными соображениями. Совершение такого действия вызывает похвалу (восхищение), но отказ от него не осуждается. К сверхобязательным действиям относятся «обычные» благодеяния, если частота их совершения превосходит то, что требуют от агента его несовершенные обязанности, а также героические деяния (самопожертвование ради другого). Дискреционность таких действий может рассматриваться как основа для опровержения тезиса о том, что общеадресованность, общезначимость и беспристрастность обнаруживаются в моральном опыте повсеместно. Защита данного тезиса может вестись на разной основе. Во-первых,

вера в существование сверхобязательных действий может быть объявлена ошибкой этической теории и морального сознания, поскольку она предполагает разрыв между долгом и благом. Однако стремление устранить этот разрыв грубо искажает картину морального совершенства и совершенствования. Во-вторых, можно предположить, что универсальность в сфере сверхобязательного сохраняется, если не в отношении долга, то хотя бы в отношении блага и опирающихся на него оценок. Тогда в сфере сверхобязательного универсальная обязанность содействовать благу другого трансформируется в обязанность высоко оценивать героизм и упорство в совершении благодеяний. Автор статьи утверждает, что второй подход более перспективен.

Ключевые слова: мораль, нормативная этика, моральная универсальность, беспристрастность, сверхобязательные действия, несовершенные обязанности, долг, благо, благодеяние, моральный героизм.

Ссылка для цитирования: Прокофьев А.В. Моральная универсальность и феномен сверхобязательных действий // Человек. 2022. Т. 33, № 4. С. 148–164. DOI: 10.31857/S023620070021632-2

А.В. Прокофьев
Моральная универсальность и феномен сверхобязательных действий

Моральная универсальность

Пытаясь создать корректную теоретическую модель морали, философы часто рассматривают в качестве фундаментального свойства этого феномена универсальность. Анализируя употребление ключевых ценностно-нормативных понятий морали, они видят, что для употребляющих подобные понятия людей свойственно убеждение в том, что моральные требования *обращены* к каждому агенту, то есть являются *общеадресованными*, а моральные ценности *ориентируют* каждого агента, то есть являются *общезначимыми*. Когда какой-то поступок оценивается в качестве жестокого, подлого, несправедливого, это означает, что индивид, выносящий такую оценку, полагает недопустимым совершение подобных поступков никем и никогда. Если данную особенность моральной оценки спроецировать на критерии, которые служат ее основанием, то эти критерии как раз и следует называть универсальными. Критерии моральной оценки в целом совпадают с критериями принятия морально значимых решений, поэтому моральная универсальность проявляет себя как в ретроспективном, так и в проспективном отношении. Тот, кто негативно оценивает поступок определенного типа в моральных категориях, автоматически берет на себя обязательство не совершать такие поступки в будущем и уж во всяком случае не уклоняться от самоосуждения, если они все же будут им совершены в силу слабости воли или каких-то других не извиняющих его обстоятельств.

■■■■■■■■■■
**СИМВОЛЫ.
 ЦЕННОСТИ.
 ИДЕАЛЫ**
 ■■■■■■■■■■

Общезначимость и общеадресованность задают агентское измерение универсальности.

Агентское измерение универсальности, бесспорно присутствующее в моральном опыте, часто рассматривалось в этике не только в качестве отдельного свойства моральных ценностей и требований, но и в качестве источника всего ценностно-нормативного содержания морали. Способность действий определенного типа пройти тест на универсализуемость в некоторых этических концепциях выступает в качестве способа определения моральной приемлемости этих действий, то есть позволяет провести в общем виде границы между обязательным и необязательным, разрешенным и запрещенным поведением. Для теоретиков, сомневающихся в таком понимании истоков моральной императивности, тест на универсализуемость является лишь одним из оснований для уточнения ценностно-нормативного содержания морали.

Моральная универсальность имеет и то измерение, что связано не с агентами, а с реципиентами их действий, с теми, чьи интересы затрагивает совершаемый моральным агентом выбор линии поведения. В соответствии со смыслом и внутренней логикой морали каждый человек обладает неинструментальной ценностью просто в силу того, что он человек. Эта неинструментальная ценность высока и одинакова у всех представителей человечества. Интересы и потребности одного потенциального реципиента имеют для морального агента то же значение, что и интересы и потребности другого. В этом состоит смысл морального равенства людей, которое обязывает каждого освобождать свое поведение от проявлений безразличия и предвзятости. Равное уважение к интересам и потребностям всех людей как раз и представляет собой реципиентское измерение моральной универсальности. В этической теории для его обозначения используется понятие «беспристрастность». Пристрастный человек либо неправомерно ограничивает круг моральных реципиентов, которым недопустимо причинять вред и необходимо помогать, либо вводит неправомерные разграничения внутри этого круга — благополучие одних людей для него заслуживает больших усилий и разного рода затрат, чем благополучие других.

Реципиентское, как, впрочем, и агентское, измерение моральной универсальности непрямолинейно и реализуется не механически. Множественность реципиентов, различие их интересов и потребностей, разное использование ими своей способности к совершению ответственного выбора исключают применение прокрустова лекала в вопросах распределения усилий и затрат, связанных с реализацией центральной ценностно-нормативной установки морали «Содействуй благу другого!». Кроме того,

на упомянутое распределение влияют многочисленные обстоятельства, связанные с условиями эффективности коллективной скоординированной практики. Однако существуют достаточные основания для того, чтобы утверждать: морально предосудительные действия оцениваются в качестве таковых именно в силу нарушения требования беспристрастности или тех требований, которые являются по отношению к беспристрастности выводными.

В представленной выше характеристике универсальности последняя выступает как неотъемлемое свойство моральных феноменов. Однако этот тезис неоднократно подвергался критике. В качестве аргумента приводилось то обстоятельство, что некоторые аспекты общераспространенного морального опыта не соответствуют одному или другому измерению универсальности. Часто камнем преткновения оказываются «особые» дозволения и обязанности (так принято называть моральное право агента оказывать предпочтение своим и близким людям и его обязанности перед ними). Попытки теоретиков укоренить «особые» дозволения и обязанности в универсальном долге перед каждым человеком наталкиваются на существенные сложности, и это заставляет видеть в них либо простое нарушение требования беспристрастности, либо ту область морали, где такое требование не действует даже опосредованно [Keller, 2013]. В какой-то своей части проблема специальных обязанностей и дозволений является выражением более общей проблемы — проблемы совмещения универсальности и дискреционности в морали, ведь в основе многих специальных отношений лежит свободный выбор агентом того человека, который становится для него своим и близким (друга, супруга, возлюбленного).

Одно из самых известных решений вышеозначенной проблемы содержится в кантианском представлении о «несовершенных» и «широких» обязанностях. Их центральный пример — долг благотворения, благоволения, совершения благодеяний — представляет возможность выбирать формы его (долга) исполнения: в отношении близких или дальних людей, в отношении одних или других дальних людей, в тот или иной момент времени, в зависимости от того, к чему предрасположен конкретный агент [Кант, 2019: 45–47, 53–55, 177–179]. Выбор реципиентов в ходе исполнения несовершенной обязанности может быть в буквальном смысле слова пристрастным, то есть в пользу своих и близких, или же просто спонтанным, произвольным. Но и в том и в другом случае этот выбор выглядит как противоречащий требованию беспристрастности. И если несовершенные обязанности являются подлинно моральными, то ценностно-нормативное содержание морали может быть представлено не только в универсальных формах.

А.В. Прокофьев
Моральная универсальность и феномен сверхобязательных действий

supererogaveris) стала основой для возникновения термина. Хотя буквально речь шла просто о возможных дополнительных финансовых издержках хозяина гостиницы, которые был готов в случае их возникновения покрыть самарянин, словосочетание «издержишь что более» превратилось для толкователей в указание на избыточность действий самарянина по отношению к тому, что от него требует Бог или моральный закон.

Если интерпретировать притчу через призму идеи сверхобязательного, христианин, исполняющий заповедь любви, обязан создать необходимые условия для сохранения жизни находящегося в смертельной опасности человека, даже если тот никак не связан с христианином узами родства или единой веры, однако дальнейшая забота о пострадавшем со всей непредсказуемостью потерь, связанных с ней, есть нечто такое, что превосходит возложенную на христианина обязанность. То, что сам по себе текст Евангелий не предполагал такого разграничения, очевидно, поскольку императивная «мораль» притчи («Иди, и ты поступай так же») относится ко всем действиям ее главного героя, а не к какой-то их части (Лук. 10:37).

Идея сверхобязательного с течением времени оказывается важной частью католической сотериологии и теологии морали. История ее вхождения в канон связана с осмыслением другого нормативного разграничения — разграничения между «заповедями» и «советах евангельскими». Реализация «советов евангельских» начиная с отцов церкви рассматривалась в качестве проявления подлинного нравственного совершенства. В схоластической моральной теологии исполнение «советов евангельских», сопровождающееся строгим соблюдением «заповедей» (последние не сводятся к требованиям Декалога и частью носят позитивный характер), есть наиболее надежный путь к спасению. Но, кроме того, оно является еще и путем к достижению совершенства, которое для спасения как раз не обязательно [см: Heyd, 1982: 20–25; Dentsoras, 2014]. Такое самосовершенствование индивидов перед лицом Бога создает избыток заслуг в пределах мистического тела церкви. Избыточные заслуги праведников покрывают ту «задолженность» грешников, которая могла бы выразиться в их наказании. На основе признания права церкви распоряжаться этим избытком была построена практика продажи индульгенций. В рамках средневековой католической концепции сверхобязательного накапливающееся превышение того, что требует долг, касалось не только отношения к ближнему, но также обязанностей христианина перед собой и Богом (от половой чистоты до концентрации верующих на обрядовой и молитвенной практике). В истории западного христианства идея сверхобязательного

А.В. Прокофьев
Моральная универсальность и феномен сверхобязательных действий

теологии Средневековья нормативные разграничения активно используются и нашими современниками. Возвращение самого слова «сверхобязательное» в обиход этической теории дополнительно подтверждает этот факт (примером служат монографические исследования [см.: Heyd, 1982; Mellema, 1991; Flescher, 2003; Andrado, 2021]; сборники отдельных работ и многочисленные журнальные дискуссии по частным вопросам заслуживают отдельной обзорной статьи).

Сверхобязательное и моральные классификации действий

Для не обремененной теологическими и метафизическими конструкциями этической теории феномен сверхобязательного складывается на пересечении двух классификаций действий, совершаемых моральными агентами. Подобное пересечение создает дополнительную нишу внутри самой распространенной, деонтической, классификации: действия обязательные, допустимые, недопустимые. Не случайно Дж. Армсон построил свое обсуждение морали святых и героев как развернутую критику недостаточной тонкости этого тройственного деления (в его версии оно выглядит несколько иначе: действия, совершаемые по обязанности, морально индифферентные действия и действия, являющиеся моральными проступками) [Armson, 1958: 198]. Однако действия могут подразделяться не только по деонтическому принципу, но и в связи с моральной оценкой их реальных или планируемых результатов. В этом случае деонтическая триада дополняется аксиологической. Изменения, приносимые действиями агента в мир, могут рассматриваться как морально положительные (благие, хорошие), морально нейтральные и отрицательные в моральном отношении (дурные, плохие).

Каковы же результаты наложения одной триады на другую? Обязательные действия не могут оказаться дурными или безразличными, они могут быть лишь благими (хорошими). Нечто морально недопустимое не может стать благим (хорошим) или даже безразличным, оно обнаруживается в области дурного (плохого). А вот в области допустимых действий могут оказаться и действия, которые нацелены на увеличение блага, и те, которые имеют морально безразличную цель, и те, целью которых служит нечто дурное. Для понимания сложности и богатства моральной оценки важны первая и третья ниша. Первая ниша либо тождественна сверхобязательному, либо содержит его, а третья — связана с тем явлением, которое представляет собой негативную копию

А.В. Прокофьев
Моральная универсальность и феномен сверхобязательных действий

сверхобязательного. Эта негативная копия также обсуждается в этической теории под названием, которое на русский язык можно было бы перевести как «недобязательное» (*англ.* *suberogation*) [см. подробнее: Driver, 1992; Atkins, 2017]. Однако в данной статье я не буду специально останавливаться на этом явлении.

Почему принято говорить именно о сверхобязательных действиях, а не просто о благих, но не являющихся обязанностью, например необязательных благодеяниях? Дело в том, что выполнение обязанности привносит в мир ровно столько блага, сколько требуется от моральных агентов, а инициирование в мире каких-то изменений, которые хороши в моральном отношении, но не заложены ни в одной из обязанностей, сопряжено для агента с дополнительными усилиями или потерями. Приставка «сверх» подчеркивает, что агент дополнительно сосредоточен на моральных целях, что у него в сравнении с окружающими более развиты те свойства личности, которые отвечают за воплощение моральных ценностей, что каждый выход агента за пределы простой добропорядочности имеет высококую моральную ценность.

Хотя ниша для сверхобязательных действий формируется на пересечении двух упомянутых выше классификаций, для понимания этого феномена необходимо привлечь и другие. Критерии моральной оценки обращены не только к действиям, но и к намерениям и мотивам агентов, а сами действия оцениваются именно в свете породившей их мотивации. Это позволяет вести речь о действиях, являющихся результатом аморальных, морально безразличных и собственно моральных мотивов. Такое деление не имеет отношения к проведению границы между обязательными и сверхобязательными действиями, но выступает критерием для отделения того и другого от их внешних подобий. Соответствующее обязанности действие становится ее исполнением лишь в том случае, если у действия имеется подобающий мотив. Привнесение в мир чего-то хорошего (блага) оказывается ценным в моральном отношении действием при том же условии. Не будет исключением и частный случай, когда благо привносится в мир за пределами того, что требуют от морального агента его обязанности.

Наконец, теоретический образ сверхобязательного поведения «дистраивается» на основе еще одной оценочной оси и еще одной классификации. Они связаны уже не с совершением действий, а с суждением о последних внешнего наблюдателя, наделенного моральной чувствительностью. По данному критерию действия подразделяются на осуждаемые, безразличные и одобряемые. И обязательное, и сверхобязательное действия одобряются теми, кто знает об их совершении, хотя модальность их одобрения разная. Исполнение обязанности вызывает одобрение в виде признания

того, что так и должно быть, что оправдались законные ожидания в отношении действующего лица. В случае совершения сверхобязательного действия одобрение принимает форму похвалы или даже восхищения, связанных с признанием того, что в мире стало больше блага, чем можно было бы ожидать, что какой-то агент как моральная личность оказался выше законных ожиданий от него. Что же касается несовершения действий, то за несовершением обязательного действия следует осуждение в виде либо простой констатации имеющего место нарушения, либо негативных эмоций, направленных на личность нарушителя, либо какого-то деятельного выражения таких эмоций. Несовершение же сверхобязательного действия не влечет за собой никакой реакции; отказ от совершения сверхобязательных поступков непредосудителен.

Таким образом, сверхобязательное действие — это дискреционное содействие благу другого на основании моральных намерений (мотивов); совершение такого действия вызывает более или менее интенсивные похвалу и восхищение, а несовершение — включает возможность оправданного осуждения.

Сверхобязательное и несовершенные обязанности

Однако обобщенной характеристики, что приведена выше, недостаточно для выявления тех действий, которые относятся к числу сверхобязательных. Одна из причин состоит в том, что границу между обязательным и сверхобязательным часто невозможно провести, рассматривая единичные действия. Далеко не все обязанности формируются на основе категорических требований, предписывающих делать или не делать что-то в какой-то типичной ситуации. В точности подобной модели отвечают лишь обязанности, связанные с воздержанием от причинения разного рода вреда. Обязанности, связанные с помощью и заботой, носят иной характер. Для понимания этого вновь уместно обратиться к кантовскому представлению о несовершенных и широких обязанностях. И. Кант утверждал, что диктующий их закон предписывает лишь максимы поступков, а не отдельные действия [Кант, 2019: 45–47]. Можно сказать и так: данный закон предписывает агентам долговременные тенденции поведения, которые формируются на основе стремления достичь морально значимой цели и складываются из многих действий определенного типа. Для создания тенденции достаточно совершить значительное количество подобных действий, но нет необходимости в их совершении каждый раз, когда представляется такая возможность. Во всяком случае, именно так

А.В. Прокофьев
Моральная универсальность и феномен сверхобязательных действий

■■■■■■■■■■
**СИМВОЛЫ.
 ЦЕННОСТИ.
 ИДЕАЛЫ**
 ■■■■■■■■■■

обстоят дела, когда кантовский «простор» для индивидуального выбора понимается не просто как возможность исполнить ту или другую обязанность, но и как возможность совершить что-то, являющееся в данной ситуации необязательным (таково понимание «простора» Т. Хиллом [Hill, 1971] и отчасти М. Бэрон [Baron, 1995: 88–110]; у самого И. Канта, скорее всего, не было единой позиции по этой проблеме).

Доля дискреционности, характеризующая процесс исполнения несовершенных обязанностей, создает следующую проблему. Отдельное действие, которое способствует увеличению в мире какого-то блага (в моральном контексте это действие, которое содействует сохранению и улучшению жизни других людей), сохраняет неопределенный моральный статус, пока отсутствует картина поведения агента в течение длительного периода времени в прошлом. Для того, кто прежде никогда не помогал ближним в качестве благодетеля, возможность совершить акт благотворительности в конкретный момент времени является шансом начать выполнять свою обязанность. Если такой шанс вновь будет упущен, то это может стать основанием для упрека со стороны других или упрека самому себе. Для человека, который с определенной регулярностью совершал подобные действия, конкретный хороший поступок оказывается опциональным, поскольку тенденция сохраняется и есть возможность для ее продолжения в другой момент времени. Здесь несовершенство действия исключает упреки, но нет и особенных оснований для похвалы, если действие все же будет совершено. Однако для человека, который старается не упустить ни одного случая, когда можно оказать помощь ближним, возникшая ситуация представляет возможность не просто закрепить и продолжить тенденцию, а совершить нечто сверхобязательное. Если эта возможность реализуется, то поступок влечет за собой обоснованную похвалу со стороны других людей (вопрос об оптимальной внутренней реакции на совершение сверхобязательного я не затрагиваю, равно как и парадоксы, связанные с данной реакцией [Archer, 2015]).

Именно в связи с обрисованной неопределенностью вызывают некоторые сомнения те перечни сверхобязательных действий, которые безоговорочно включают благотворительность, малые добрые дела, проявления любезности и т.д. Включение последних в такие перечни требует обязательного уточнения: «за пределами исполнения обязанностей несовершенного типа» или «в количестве, которое не ожидается от любого морального агента в обязательном порядке». Конечно, в подобных вопросах нет строгих количественных параметров, да и не стоит пытаться их устанавливать. Однако полюс невыполнения несовершенной обязанности

и полюс ее заведомого превышения всегда чувствуются на интуитивном уровне.

Кроме действий, приобретающих качество сверхобязательности только на фоне определенной долговременной тенденции поведения, есть и такие, которые можно причислить к сверхобязательным и вне общего жизненного контекста совершающего их агента. Это случаи самопожертвования ради других, в том числе «героические» действия в прямом и узком смысле слова. Если не обсуждать случай служебного и профессионального долга, который может предполагать существенный риск для жизни и здоровья и даже заведомую гибель или увечье в ходе его исполнения, моральные обязанности не требуют проявления абсолютной жертвенности. Там, где мы сталкиваемся с последней, мы, скорее всего, имеем дело именно со сверхобязательными действиями. Однако проблемы с идентификацией морального статуса поступка сохраняются и здесь. Жертвенность вполне может быть неоправданной, безрассудной. И тогда возникает вопрос: может ли быть достоин похвалы и восхищения акт самопожертвования, который не ведет к спасению жизней, предотвращению чужих лишений или страданий и даже не имеет шансов к этому привести? Скорее всего, нет.

А.В. Прокофьев
Моральная универсальность и феномен сверхобязательных действий

Универсальность в сфере сверхобязательного?

Можно ли апеллировать к феномену сверхобязательного поведения для подтверждения тезиса о наличии в рамках морали области, которая не характеризуется свойством универсальности? Факт существования напряжения между моральной универсальностью и идеей сверхобязательного неоспорим. Смысл этой идеи состоит именно в том, что какие-то моральные оценки поведения возникают не на основе обращенных ко всем требованиям. Соответственно, общеадресованность оказывается здесь под вопросом даже не потому, что какие-то моральные требования обращены не ко всем, а потому, что в данной сфере отсутствуют требования как таковые. Беспристрастность также поставлена под вопрос. Дискреционный характер сверхобязательных действий означает, что моральный агент в какой-то типичной ситуации может содействовать или не содействовать благу других людей, откликаться или не откликаться на их потребности и нужды. Он имеет право проводить отбор реципиентов, который в свете идеи непристрастности выглядит как предвзятость, пристрастность или произвол.

Если рассматривать ценностно-нормативную систему морали как систему защиты интересов и потребностей членов морального сообщества, то в области сверхобязательного поведения эта

не оставляет агентам места для реализации собственных интересов, не позволяет им прожить свою собственную (аутентичную) и, кроме того, полную жизнь. Однако отрицатели сверхобязательного считают подобное опасение беспочвенным, поскольку оно возникает из-за непонимания комплексного характера морального блага. Потери морального агента также являются потерями чего-то ценного, уменьшением количества блага, которое характеризует нынешнее состояние мира. В этой теоретической оптике альтернативой идеи сверхобязательного оказывается не бесконечная требовательность морального долга, а тонкое разграничение случаев, в которых агент обязан приносить жертвы или от них воздерживаться.

Во втором случае ключевой трудностью становится объяснение устойчивости убеждения большинства людей в возможности находящегося за пределами обязательного поведения хороших поступков, отказ от совершения которых непредусудителен. Однако устойчивость иллюзии сверхобязательного можно объяснить тем, что некоторые «регистры» или «модусы» осуждения поступков, нарушающих обязанность, являются нетипичными и малозаметными. Имеются в виду осуждение в минимальной, а может быть стремящейся к нулю, но ненулевой, степени, осуждение, не предполагающее высказывания, а также осуждение, которое агент обращает на самого себя, но не переносит в схожих ситуациях на других. Соответственно, любой не придерживающийся теоретической строгости человек легко принимает особый характер осуждения за его полное отсутствие.

Полагаю, что отрицание идеи сверхобязательного поведения, снимающее возможность апеллировать к ней при решении вопроса о месте и роли универсальности в морали, несостоятельно. Отрицатели учитывают лишь одну причину существования этой части моральной оценки — потребность избежать неограниченной требовательности морального долга, ведущей или к отчаянию морального агента, или к эксцессам морализаторства. Другой же причине они не уделяют внимания. И более того, их интерпретация первой причины исключает возможность интегрировать вторую в общую картину морали. Вторая причина — это акцентированная Д. Хейдом, ключевой фигурой современных дискуссий о сверхобязательном, свобода агента от понуждения, необходимая для морального совершенства и совершенствования [Neud, 1982: 165–183]. Свобода агента от *прямого силового принуждения* или *угрозы наказания* превращает поступки, соответствующие моральному требованию, в поступки, обладающие моральной ценностью. Свобода агента от понуждения в виде *возможного негативного суждения окружающих* или в виде *ожидания чувства*

А.В. Прокофьев
Моральная универсальность и феномен сверхобязательных действий

■■■■■■■■■■
**СИМВОЛЫ.
ЦЕННОСТИ.
ИДЕАЛЫ**
■■■■■■■■■■

вины увеличивает такую ценность. Однако динамика морального совершенствования требует учреждения пространства, в котором нет никакого понуждения, но сохраняется притяжение морального идеала. Идея сверхобязательного создает наилучший баланс двух указанных причин: ограничение требовательности морали оказывается связано с сохранением перспективы продвижения к высшим формам морального совершенства.

Однако идея сверхобязательного вписана в контекст такой ценностно-нормативной системы, которая сверху донизу пронизана универсальностью и, как мне представляется, своим существованием не разрушает единство этой системы. Конечно, универсальность и универсализуемость в первую очередь и непосредственно связаны именно с выявлением обязанностей. В случае совершенных обязанностей универсализуется отдельное действие, что не оставляет пространства для дискреционности, а в случае несовершенных — универсализуются мотив и цель этого действия или долговременная линия поведения, что дает агенту возможность выбирать, когда и каким образом ему выполнять свою обязанность. В случае сверхобязательного универсализуется всего лишь суждение о том, что какое-то действие является нравственно ценным и оно действительно делает мир лучше, поскольку способствует благу других. Оценочная ось, связанная с благом, приносимым в мир или сохраняемым в этом мире посредством наших действий, обладает общезначимостью. И в данной связи у отрицателей идеи сверхобязательного пропадает возможность ссылаться на сопровождающий ее «разрыв между благом и долгом». Констатация «это действие влечет за собой благо» во всех случаях сопряжена с долженствованием (обязанностью). Но это разные обязанности: в одних случаях это обязанность действовать исключительно определенным образом, а в других — обязанность признавать, что действие имеет высокую моральную ценность, является похвальным. Можно сказать, что высокая оценка сверхобязательных действий вменена в обязанность всем, кто знает, что подобные действия совершены. Здесь уже нет никакой дискреционности.

* * *

В результате проведенного анализа установлено, что сверхобязательное поведение есть результат пересечения двух осей моральной оценки и двух моральных классификаций действий (деонтической и аксиологической), а также проекции этого пересечения на третью ось и третью классификацию, которые связаны с осуждением или одобрением поступков. Сверхобязательное действие

является морально положительным, но при этом дискреционным: оно приносит в мир нечто нравственно ценное, оно достойно похвалы, но отказ от его совершения допустим и не влечет за собой осуждения. Эти характеристики заставляют некоторых теоретиков сомневаться в том, что оценки сверхобязательных поступков определяются универсальными основаниями. Однако такое сомнение оказывается необоснованным, поскольку аксиологическая ось сохраняет свою универсальность и в этом случае, а дискреционность в сфере сверхобязательного выступает такой дискреционностью, которая необходима для продвижения индивидов к универсальному же моральному идеалу. Так как мораль — это не только требования, но и побуждающие к действию призывы и сам этот возвышенный идеал, то сверхобязательное естественным образом занимает верхний ярус морального опыта.

Moral Universality and the Phenomenon of Supererogatory Acts

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.

ORCID: 0000-0001-5015-8226

avprok2006@mail.ru

Abstract. The paper deals with a question whether the feature of universality characteristic to the whole sphere of moral values and norms despite the existence of supererogatory acts. The moral universality manifests itself in the application of requirements to all agents, the general significance of values and the impartial treatment of every person as having equal moral status. Supererogatory acts are discretionary benevolent acts grounded in moral motives or intentions. Their commission deserves more or less intense praise or admiration, but omission is blameless. Supererogatory acts include ordinary good deeds under the condition that they are committed more frequently than imperfect duties require and genuine heroic deeds involving self-sacrifice. The discretionary character of supererogatory acts can be understood as a persuasive argument against the thesis that all content of morality is universal. The thesis can be defended on two presumptions. First, the sphere of supererogation can be considered an illusion based on a glaring mistake — breaking the good-ought tie-up. But this reasoning distorts the idea of moral perfection and the inner logic of moral self-improvement. Second, it is possible to discover universality within the sphere of supererogation. We have not the direct universal ought there but the universal good is definitely present. The obligation to do good is transformed into the obligation to praise and to admire supererogatory acts.

А.В. Прокофьев
Моральная универсальность и феномен сверхобязательных действий

Keywords: morality, normative ethics, moral universality, impartiality, supererogatory acts, imperfect duties, ought, good, benevolent actions, moral heroes.

For citation: Prokofyev A.V. Moral Universality and the Phenomenon of Supererogatory Acts // *Chelovek*. 2022. Vol. 33, N 4. P. 148–164. DOI: 10.31857/S023620070021632-2

Литература/References

- Апресян Р.Г. Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // *Вопросы философии*. 2016. № 8. С. 79–88.
- Apressyan R.G. Fenomen universal'nosti v etike: formy kontseptualizatsii [The Phenomenon of Universality in Ethics: Forms of Conceptualization]. *Voprosy filosofii*. 2016. N 8. P. 79–88.
- Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Метафизика нравов: в 2 ч. Т. 5, ч. 2: Метафизические основные начала учения о добродетели / под ред. Н.В. Мотрошиловой, А.Н. Круглова, Б. Дерфлингера, Д. Хюнинга. М.: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2019.
- Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh: v 5 t. Metafizika нравов: v 2 ch.* [Works in German and Russian: in 5 vol. The Metaphysics of Morals: in 2 Pt]. T. 5, ch. 2: Metafizicheskie osnovnye nachala ucheniya o dobrodeteli [Vol. 5, Pt 2: Metaphysical First Principles of the Doctrine of Virtue], ed. by N. Motroschilova, A. Krouglov, B. Durflinger, D. Huning. Moscow: Kanon+: ROOI "Reabilitatsiya" Publ., 2019.
- Andrade J. *Morally-Demanding Infinite Responsibility: The Supererogatory Attitude of Levinasian Normativity*. Cham: Springer, 2021.
- Archer A., Ridge M. The Heroism Paradox: Another Paradox of Supererogation. *Philosophical Studies*. 2015. Vol. 172, N 6. P. 1575–1592.
- Atkins P., Nance I. Defending the Suberogatory. *Journal of Ethics and Social Philosophy*. 2017. Vol. 9(1). P. 1–8.
- Baron M. *Kantian Ethics Almost Without Apology*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- Dentsoras D. The Birth of Supererogation. *Epoche*. 2014. Vol. 18, N 2. P. 351–372.
- Driver J. The Suberogatory. *Australasian Journal of Philosophy*. 1992. Vol. 70. P. 286–296.
- Flescher A.M. *Heroes, Saints, and Ordinary Morality*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2003.
- Heyd D. *Supererogation: Its Status in Ethical Theory*. New York: Cambridge University Press, 1982.
- Hill T.E. Kant on Imperfect Duties and Supererogation. *Kant-Studien*. 1971. Vol. 62, N 1–4. P. 55–76.
- Keller S. *Partiality*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Mellema G. *Beyond the Call of Duty: Supererogation, Obligation, and Offence*. Albany: SUNY Press, 1991.
- Urmson J.O. Saints and Heroes. *Essays in Moral Philosophy*, ed. by A.I. Melden. Seattle: University of Washington Press, 1958. P. 198–216.

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

DOI: 10.31857/S023620070021633-3

©2022 О.А. КРИВЦУН

ВИТАЛЬНОСТЬ ИСКУССТВА КАК ТЕМА ЧЕЛОВЕКОМЕРНОСТИ ТВОРЧЕСТВА



Кривцун Олег Александрович — доктор философских наук, профессор, действительный член и член Президиума Российской академии художеств, заслуженный деятель искусств Российской Федерации, главный редактор научного журнала «Художественная культура» Государственного института искусствознания.

Российская Федерация, 125009 Москва, Козицкий пер., д. 5.

ORCID: 0000-0001-8006-6277

Oleg_Krivtsov@mail.ru

Аннотация. Человекомерность художественного творчества понимается автором как органичность новейших практик искусства жизни человека, его сознанию и психике. С целью более корректной оценки того, что среди современных творческих явлений является органичным для современного человека, вводится и разрабатывается новаторское для философии искусства и философской антропологии понятие витальности искусства. Подобный взгляд чрезвычайно важен, ведь для оценки художественного уровня современных произведений искусства не всегда может использоваться классическое понятие катарсиса. Произведения, демонстрирующие экзистенциальный тупик, процессы расчеловечивания, «крик и вопль задушенной плоти» (Т. Адорно), предельно ранят человека. Гипотеза автора статьи состоит в том, что в настоящее время более точной оценкой произведения выступает понятие витальности искусства, которое по своему объему превышает понятие катарсиса. Всесторонний анализ понятия витальности искусства, новое всматривание в стимулы современного творчества, предпринятые автором, помогут ответить на вопрос, почему ныне для человека жизненно важно и то искусство, что демонстрирует обреченность, сдавленность, тлен. То есть

■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■
ОБРАЗЫ
ЧЕЛОВЕКА
 ■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■

искусство, которое критики часто пытаются спешно зачислить в разряд антигуманного. Показано, что факторы, усложняющие бытие искусства, есть естественная среда существования как самого творчества, так и человека в современном мире. Искусство по-прежнему творит и дает человеку возможность совпадения с самим собой широтой собственного взгляда, демонстрирующего силу художественного творчества как величайшей области самоценного духовного творчества.

Ключевые слова: витальность искусства, катарсис, негативное в искусстве, человекомерность творчества, гуманизм искусства.

Ссылка для цитирования: Кривцун О.А. Витальность искусства как тема человекомерности творчества // Человек. 2022. Т. 33, № 4. С. 165–181. DOI: 10.31857/S023620070021633-3

За последние полтора столетия искусство резко и не единожды обновляло свой язык. В образную систему искусства вторгались алогизмы, острый негативный материал. Логика содержательных художественных фраз, укорененных в классике, сознательно нарушалась; понятия гармонии, целостности произведения, прекрасного, находившие безусловный отклик в самой природе человека, постепенно уступали место понятиям выразительного, эпатажного, интересного, удивительного, оригинального и т.п. До последних лет, описывая высокое художественное переживание, представители разных видов искусства прибегали к эстетике Аристотеля, а именно к его понятию катарсиса. Катарсис античный мыслитель толковал как «очищение через страх и сопереживание трагическому действию» [Аристотель, 1957: 17].

Рассуждая далее, Аристотель утверждал особое преобразующее значение эффекта «художественной рамы» в искусстве. Таким образом, все конфликты, крушащие нашу жизнь в действительности, все явления, вызывающие ужас и отвращение, будучи перемещенными на территорию искусства, становились предметом внимания, изучения, уже не отталкивали как прежде и даже способны были стать источником художественного внимания, любознательности и удовлетворения. Казалось бы, можно с аристотелевским понятием катарсиса работать и сейчас, ведь греческий мыслитель продумал и на столетия вперед подготовил нам такие инструменты истолкования искусства, которые как будто бы учитывали все невиданное доселе авторское своеволие, нарушение правил, смешение трагического и возвышенного, прекрасного и ироничного, комического и т.п.

Однако уже более столетия назад современники столкнулись с сущностными преобразованиями в языке искусства, с совершенно



Ян ван Эйк. Распятие и Страшный суд. Диптих. 1430-е годы

новым пониманием того, что есть пространство художественного произведения. Восприятие эффекта от такого столкновения и его описание на языке катарсиса сегодня были бы фальшивыми и неполными. Размышляя над этим, и Т. Адорно, и В. Беньямин, как и в целом Франкфуртская школа философии, провозгласили, что искусство в его классической форме после Второй мировой войны более невозможно. Оттого что в нынешнем более чем страшном мире механизм катарсиса как бы «подрессоривает» действительность и делает безопасными любые острые высказывания художника. И искусство в своем традиционном обличье, эксплуатируя механизм катарсиса, становится неэффективным. Оно маскирует травмы человека и человечества, выводит из поля зрения парадоксы

О.А. Кривцун
Витальность искусства как тема
человекомерности творчества

измерения, позволяющие осмыслить критерии, обеспечивающие художественным творениям вневременное качество.

Подходы к изучению витальности искусства

Понятие витальности искусства на протяжении веков соизмерялось с понятием повышенной жизни, с ощущением особого подъема в момент художественного переживания и рассматривалось как условие обретения новой энергии. Сегодня высокая амплитуда претворения драматизма, остро явленное трагическое, мотивы расчеловечивания личности подрывают возможности художественного катарсиса. Когда художественную форму систематически разбивают намеренные алогизмы, сознательное моделирование хаоса, обостряется и внимание к углубленной разработке феномена витальности искусства.

Давно прошла пора так называемой обязывающей эстетики. Художнику отныне присуще чувство, что он сам гораздо больше знает о человеке, чем все представители выводного знания — ученые и философы. *В то время как философия ищет истину, искусство уже заключает ее в самом себе.* Эта истина, как мы знаем из экзистенциализма, не познается, а переживается. Порождая новое пластическое мышление эпохи, артхаусные произведения искусства сплошь и рядом прибегают к деформации, острому надлому привычной антропной меры. Возможно, способность творчества «обжигать» человека, бросать его в бездну, ударять «бритвой по глазу», вселять в него беспокойство и есть то, что сегодня стимулирует обращение к разработке понятия витальности искусства. Выбить человека из колеи — не парадокс ли это? Ведь после восприятия таких произведений, как признаются ряд зрителей, возникает ощущение, что не хочется жить. Какая уж тут витальность...

Однако, полагаю, в самой природе художественного означивания таится секрет овладения художником окружающего мира. Возможность опосредованной передачи объективно-реального через художественно-человеческое — выдающаяся способность искусства, питающая к художественному творчеству неослабный интерес. В том числе и к такому искусству, которое на первый взгляд непривычно и трудно для понимания. На мой взгляд, здесь применительно к творчеству важно обдумать и интерпретировать «правило метода», которого придерживался А. Эйнштейн, а именно *мыслить на языке того, что мыслится.* Такой прием способен многое объяснить в спектре художественных экспериментов, которые часто с ходу объявляются антигуманистическими. Говоря

О.А. Кривцун
Витальность искусства как тема
человекомерности творчества

■■■■■■■■■■
**ОБРАЗЫ
 ЧЕЛОВЕКА**
 ■■■■■■■■■■



Джорджио де Кирико. Воины и философы. 1928

иначе, критерии оценки произведения, созданного творцом, находятся не *вне* искусства (теории, гуманистической нормы, эстетические правила), а *внутри* него самого. Надо суметь настроить (перенастроить!) собственное зрение и погрузиться в предложенный художником материал, в само произведение. Учитывая при этом, как говорилось выше, что искусство ныне все чаще осознается как самостоятельная «процедура истины» (А. Бадью).

Интерес к экспериментам, поиск новых способов формообразования способствовали широкому распространению в мире концептуального искусства, в котором сама по себе идея становится важнее, чем уровень художественного исполнения. Рождение ситуации, когда новейшие концептуальные произведения острого экзистенциального звучания можно любить, но только умственной любовью, ставит вопрос и о необходимости, а главное — возможности испытания катарсиса. Концептуальное искусство

безусловно есть искусство весьма «говорящее». Но «говорящее» — и сразу уходящее в историю. Если пластическое совершенство подобного произведения не несет в себе открытия, особого художественного (а не идейного) качества — к восприятию этого произведения редко возвращаются снова и снова.

Любая картина — это самообъясняющее произведение

Изобразительное искусство XX – начала XXI века фактически не использует все многочисленные техники классического письма. Трудится над выработкой собственных языковых приемов. Отсюда и недовольство той части публики, художественные потребности которой воспитаны на общении с произведениями классических художественных музеев и галерей. Однако не будем печалиться по этому поводу. Новейший художник еще в большей мере ощущает себя исследователем всех сторон жизни, чем прежний, испытывавший доминанту ясных эстетических идеалов. В современном творчестве в большей степени задействуются не столько осознанные намерения, сколько интуиция, собственное чутье, художническая проницательность.

Как уже упоминалось, в искусстве последних 100 лет заметно возросла доля ущербных, дисгармоничных, гнетущих образов. Вот фрагмент известного, поначалу сдавленного и мрачного, но со светлой концовкой стихотворения (1911) А. Блока:

Когда ты загнан и забит
Людьми, заботой иль тоскою;
Когда под гробовой доскою
Все, что тебя пленяло, спит;
Когда по городской пустыне,
Отчаявшийся и больной,
Ты возвращаешься домой,
И тяжелит ресницы иней, —
Тогда — остановись на миг
Послушать тишину ночную:
Постигнешь слухом жизнь иную,
Которой днем ты не постиг;
По-новому окинешь взглядом
Даль снежных улиц, дым костра

<...>

Найдешь в душе опустошенной
Вновь образ матери склоненный,
И в этот несравненный миг

<...>

Все вспыхнет в сердце благодарном,
 Ты все благословишь тогда,
 Поняв, что жизнь — безмерно боле,
 Чем *quantum satis** Бранда воли,
 А мир — прекрасен, как всегда [Блок, 2008: 237].

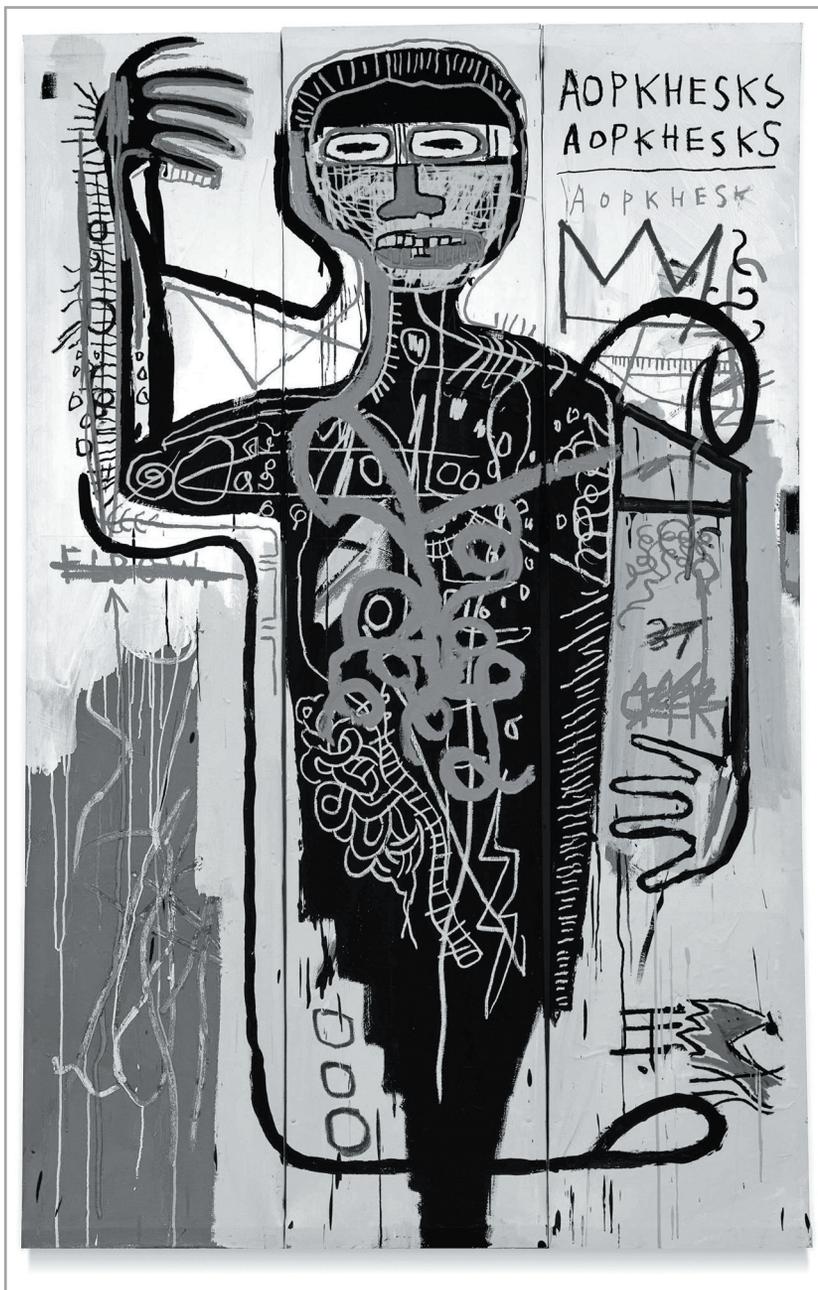
Ощущая холодок бездны, поэт тем не менее не растает с сознанием возможности хотя бы временного воспарения над ней и даже предлагает некий выход через выработку в себе ощущения некоторой безопасности и дистанцированности путем художественно-философического восприятия мира.

Однако для сегодняшнего художника подобный «выход из положения» слишком прост — убедителен, как говорится, «на один шаг». После Второй мировой войны модус восприятия мира и себя в этом мире кардинально меняется. Важно понимать, что острые, болезненные интонации в искусстве возникли еще раньше — в гнетущих образах Э. Шиле, Р. Магритта, Дж. де Кирико, С. Дали. А затем еще «безмерно боле» — в творениях Ф. Бэкона, А. Кифера, Ж.-М. Баския и многих, многих других. Их произведения демонстрируют состояния болезненной эротики, одиночества, острой тревоги, экзистенциального тупика, едва ли не антропологической катастрофы. И тем не менее искусствоведы — и отечественные, и зарубежные — единодушны: у всех перечисленных авторов — *сильное письмо*. Произведения названных художников XX века не вписываются ни в какой ожидаемый, привычный «формат», однако они полны *некоей скрытой витальности*.

Оказывается, что и живописцы, и поэты, как и композиторы, не очень-то робеют, решая сегодня по-своему проблему «искусство и зло». Они способны творить так, что искусство в состоянии соперничать с жизнью в любом ее обличье. Если восприятие подобных произведений и не вызывает катарсис в его классическом понимании (очищение через страх и сострадание трагическому действию), то непременно полно сопереживания, эмпатии, вовлеченности в произведение. А это уже немало, чтобы мы могли говорить о полноценном художественном контакте автора и зрителя.

Во все времена негативный материал выполнял в искусстве важную роль [Кривцун, 2020: 165–189]. Благодаря переживанию аффектов происходило приобщение к самым разнообразным, противоположным сторонам бытия, постигалась природа конфликтов, осуществлялся процесс самоидентификации и социализации

* В полную меру (*лат.*) — лозунг Бранда, героя одноименной драмы Г. Ибсена.



Жан-Мишель Баския. Versus Медичи. 1982

человека. Читатель и зритель фильтруют, отбирают те переживания и отношения, которые наиболее значимы для их внутреннего мира. И вместе с тем приходят к убеждению, что «в снятом виде» многие темные стороны и жизненные пороки присутствуют и в их

О.А. Кривцун
Витальность искусства как тема
человекомерности творчества

■■■■■■■■■■
**ОБРАЗЫ
 ЧЕЛОВЕКА**
 ■■■■■■■■■■

собственном воображении. В этом состоит великая миссия искусства, которое способно раздвигать понимание духовной жизни человека до ее истинных границ. Не зашоривая сознание человека раз и навсегда выученными правилами.

Выше уже высказывалось сомнение: всегда ли трагические произведения рождают привычное переживание катарсиса? В любом случае надо судить конкретно о мере человеческого, которая по-разному проявляет себя в разных эпохах. Так, известнейшее полотно К. Брюллова «Последний день Помпеи» (1833) — по сути, картина-катастрофа. С этим никто не будет спорить. Однако момент восхищения и даже любования произведением К. Брюллова силен во все времена. Это и благоговение перед мастерством художника, его собственно изобразительным совершенством — замечательной композицией, колористическим избытком, красотой и выразительностью изображенных персонажей. Мысль о том, что все представшие пред зрителем люди переживают последние минуты жизни, заставляет его задохнуться. И вместе с тем величие происходящего на картине, способности его художественного претворения, полные живописной маэстрии, совершенного мастерства художника, вызывают чувство возвышенного, переживание упоения высоким, неземным.

Увечность и бесчеловечность жизни — вот что рождает желание современных художников «прокричать» о своей любви к подлинному. Потому что они видят: их представления о совершенстве — это *уходящее подлинное*, уходящая натура. Непреложные опоры в человеческом, в человеческом — это то, что все дальше и дальше уходит от нас в историю, становится призрачным, туманным, несуществующим. Острый художественный жест как намеренный живописный удар современного художника призван дать повод людям остановиться, сосредоточиться, побудить их к эмоциональной встряске, к рефлексии. И такой живописный удар гуманистичен.

В этом смысле такое искусство передает нам важную мысль: *тайна любви больше, чем тайна смерти*. Потому что перед нами на картинах современников предстает особого рода *превращенная любовь*. Подобные модификации художнического чувства понимают искусствовед, философ искусства, но далеко не всегда схватывает зритель. Как утверждают психологи, близкие переживания можно наблюдать в сознании самоубийцы. В подавляющем большинстве случаев самоубийца — это не тот человек, который не желает жить. А тот, кто не желает примириться с жизнью, которая ему дана, со своей обреченностью на существование, которое никак не соизмеряется с его представлениями о должном.

Художественный опыт автора данной статьи показывает, что витальность искусства проживается полноценно там, где есть *ощущение предстояния перед смертью*. Поэтому само творчество, пока это творчество плодоносит, способно вытаскивать человека из бездны. Один из ведущих (и часто эпатажирующих) современных художников — Д. Хёрст в свое время прозорливо заявил: «Сделать по-настоящему негативное искусство невозможно, потому что сам этот процесс позитивен» [Дэмиен Херст, 2019: 34]. Остается только в полной мере понять механизмы, постоянно модифицирующие лик искусства, природу творчества, в самой субстанции которого заложено требование к непрерывной трансформации языковых средств. А эта задача не из легких.

В новейших произведениях человек слышит эхо собственной интуиции

Размышляя о нарастании феномена ночного сознания в искусстве, нельзя не упомянуть и важный тезис, содержащийся в работах Г.В.Ф. Гегеля, о том, что зло в мировой истории играло гораздо большую роль, чем добро. Это не означает в устах мыслителя, что большинство людей корыстны, недоброжелательны и полны пороков. Но означает, что политические интриги, авантюризм капиталистического предпринимательства, ставка на низменные качества человека чаще выступают детонатором социокультурных перемен, чем человеческая благонамеренность.

Зарубежные и отечественные психологи на разном материале неоднократно приходили к выводу, что инстинкт разведки, риска, поиска нового, живущий в каждом человеке, способен порой даже превышать инстинкт самосохранения. Потребность превзойти себя предполагает процесс усложнения навыков, обретение более многомерных возможностей. Об этой потребности как о глубоко природной, сущностной «эксцентричности» человека, необходимости выйти за данные субъекту границы много писали философы и психологи [см., напр.: Плеснер, 1928: 31–58].

Именно бескрайнее и все еще мало познанное нами пространство внутреннего мира человека, все это поле возможного и делает человека человеком во всей полноте смысла, выделяет из остального мира. В философской антропологии такое выделение как раз и увязывается с «эксцентрическим» положением внутреннего человека (по мысли Х. Плеснера) по отношению к самому себе внешнему.

Вчитаемся в строки стихотворения «Жалоба» (1923) из поэтической драмы М. Цветаевой «Федра», в котором поэт повествует о силе пылкого, проникающего влечения:

О.А. Кривцун
Витальность искусства как тема человекомерности творчества

■■■■■■■■■■
ОБРАЗЫ
ЧЕЛОВЕКА
 ■■■■■■■■■■

Ипполит! Ипполит! Болит!
 Опаляет... В жару ланиты...
 Что за ужас жестокий скрыт
 В этом имени Ипполита!

<...>

Руки в землю хотят — от плеч!
 Зубы щебень хотят — в опилки!
 Вместе плакать и вместе лечь!
 Воспалется ум мой пылкий...

Точно в ноздри и губы — пыль
 Геркуланума... Вяну... Слепну...
 Ипполит, это хуже пил!

Это суше песка и пепла! [Цветаева, 2014: 196–197].

В этом пламенном вожделии — любовь и жалоба, томление и бесстыдство, изнуряющая истома и столь восхищающее открытие-откровение: «Нельзя, не коснувшись уст, *|Утолить нашу душу!*» (курсив мой. — О.К.) — эта строка уже из стихотворения «Послание» той же цветаевской поэтической драмы «Федра» [там же: 199].

Можно утверждать, что подобная двойственность фактически любого сильного экзистенциального переживания (сплетение в нем губительно-чувственного и духовно-светлого), как демонстрирует нам художественное творчество, свидетельствует о неких особых биполярных свойствах человеческой природы в целом. О таинственном и непредсказуемом взаимопроникновении тела и души. Очевидно, в таких произведениях речь идет о тех магнетических состояниях, которые теория искусства может интерпретировать как неотвратимо-страстное, бурное, пламенное, от чего в жизни невозможно уберечься. Чего нельзя избежать. На этом основаны такие вневременные глубоко человеческие сюжеты, как история Хозе и Кармен (как в новелле П. Мериме, так и в опере Ж. Бизе), история кавалера Де Грие и Манон Леско, также нашедшая воплощение в разных языках искусства. Более того, тяга к подобным неизъяснимым лабиринтам бессознательного — постоянный источник художественного воображения как в прошлом, так и в будущем.

В архаусном искусстве художественное претворение всегда непредсказуемо, в нем отсутствует конвенциональность, присутствующая формульному миру, масскульту. Архаусное искусство взывает к широкому радиусу ассоциаций, предполагает удержание в собственной памяти откровенной и тонкой нюансировки пережитого каждым из нас, приятие, постижение языка небезопасных



О.А. Кривцун
Витальность искусства как тема
человекомерности творчества

Дэмиен Хёрст. Бюст коллекционера. Из проекта «Сокровища с места крушения корабля “Невероятный”». 2017

человеческих переживаний, так выразительно передаваемых языками мира искусств.

Не будем скрывать: в совокупности своих образов и выразительных средств новейшие формы искусства всегда оказываются весьма проблематичными, «неудобными» для воспитательных целей, где требуются внятность дидактики, научение «правилам». Адекватно поймать интенции, излучаемые сложным художественным объектом, верно оценить их способен человек, прежде всего честный перед самим собой, перед своей памятью, а также хорошо знающий историю искусства, разбирающийся в художественных эпохах, стилях, понимающий, какие проблемы ставит перед собой и решает искусство того или иного времени.

* * *

Что́ в мире проходит «по ведомству» человека, а что́ — располагается «вне» него, то есть противно человеческой сущности? Если не все внутренние побуждения «усиливают» человека, то что́ в таком случае валентно человеку, а что́ надлежит вытеснять и табуировать? Перечисленные вопросы относятся к числу вечных, они и сегодня — предмет всевозможных социальных кодексов, как

Без подобной всеохватности не было бы ни драматургии жизни, ни драматургии искусства.

Вспомним «Распятие и Страшный суд» Я. ван Эйка. Мысленно воссоздадим роспись «Сикстинской капеллы» Микеланджело, где выпукло явлены совсем уж, казалось бы, неподходящие части обнаженного тела. Вспомним произведения А. Дюрера, а также картину М. Грюневальда «Встреча св. Эразма и св. Маврикия» (см. вторую страницу обложки журнала), на которой Эразм, европейский святой, держит в правой руке свидетельство своих мучений — внутренности, вырванные мучителями из его тела. Перечислять можно долго. Все оставшиеся в Большой истории художники — это мастера, исполненные максимального доверия к реальности и доверия к высшей силе, что создала все это невысказанное совершенство человеческой жизни. Многообразие подробной реальности в живописи и является эманацией веры художников в некий Абсолют, населивший землю и тем, и этим, и всем остальным. Именно поэтому, обращаясь к концепту витальности искусства, мы должны многоликость мира оценивать как некий момент духовного равновесия всего живущего на Земле.

Таким образом, пришедшие из философии последнего столетия удручающие мотивы гнета «наличным бытием», «заброшенностью-в-мир», маркирующие роль «страха», «тревоги», ощущение человеком своей смертности и вносящие глубинные деформации в рефлексирующее сознание, — все это факторы, не отягощающие роль и предназначение искусства. Напротив, они есть естественная среда существования как самого творчества, так и человека в современном мире. Если художественный язык модифицирует себя в самом разном обличье волею художника и волею культуры — значит искусство по-прежнему творит.

Напоследок упомяну получившую широкий резонанс выставку, которая проходила в ноябре 2021 – январе 2022 года в санкт-петербургском «Манеже». Название выставки по-своему показательно — «Покой и Радость» (вот уж несомненное человекомерное измерение!). И какое же это парадоксальное название для нашей вселенной образца 2021–2022 годов! О выставке говорили прессы, радио, телевидение. Здесь были представлены более 100 полотен русской живописи от Боровиковского до Борисова-Мусатова, в том числе из зарубежных собраний. Жанры — портрет, пейзаж, натюрморт. По всей видимости, и профессиональное, и массовое сознание определенно устало от испугов, растерянности, панических настроений. Создатели выставки, люди почтенных лет, говорили о том, что «надоело уже притворяться. Возраст у нас такой, что хочется делать что-то подлинное». Подлинность человекомерности они обнаруживают в классике. Удивительная,

О.А. Кривцун
Витальность искусства как тема человекомерности творчества

■■■■■■■■■■

гипнотизирующая живопись, представленная на выставке, показывает: какие бы ни происходили брожения и метания в обществе, во все времена человек жаждет совпадения с самим собой, ищет гармонии, равновесия, покоя, удовлетворения. И искусство дает ему эту возможность широтой собственного взгляда, пластическим совершенством, демонстрирующим силу художественных поисков как величайшей области *самоценного духовного творчества*. Однако понимание совершенного, как неоднократно упоминалось в статье, непрерывно модифицируется. Пройдет время и, возможно, в сферу будущей классики войдет кое-что (совсем немногое!), что создается в современном мире. То, что пока объявляется непонятным, странным, бестолковым, режущим глаз, противным человеческой сущности. Все прошедшие века искусство дает человечеству в этом отношении урок.

The Vitality of Art as a Theme of the Human Dimension of Creativity

Oleg A. Krivtsun

DSc in Philosophy, Professor, Full Member and Member of the Presidium of the Russian Academy of Arts, Honored Artist of the Russian Federation, Editor-in-chief of the Scientific Journal *Art Culture* of the State Institute of Art Studies.

5 Kozitsky Lane, Moscow 125009, Russian Federation.

ORCID: 0000-0001-8006-6277

Oleg_Krivtsun@mail.ru

Abstract. The Human dimension of artistic creativity is understood by the author as the organic nature of the latest art works for a person's life, for his consciousness and psyche. In order to more correctly assess what among modern creative practices is organic for a modern person, the concept of the vitality of art, innovative for the philosophy of art and philosophical anthropology, is introduced and developed. The importance of such a view is extremely important: after all, the classical concept of catharsis cannot always be used to assess the height of modern works of art. The works demonstrating the existential impasse, the processes of dehumanization, "the cry and the cry of the strangled flesh" (T. Adorno) hurt a person to the utmost. The hypothesis of the author of the article is that today a more accurate assessment of the work is the concept of the vitality of art, which in its scope exceeds the concept of catharsis. A comprehensive analysis of the concept of the vitality of art, a new look at the stimuli of contemporary creativity, undertaken by the author, will help answer the question: why is it vital for a person today *that such* art, demonstrating doom, oppression, decay, is vital. That is, art that critics often try to hastily classify as inhumane. It is shown that the factors that complicate the purpose of Art are the natural environment for the existence of both creativity itself and a person

in the modern world. Art still creates and gives a person the opportunity to coincide with himself with the breadth of his own view, demonstrating the power of artistic creativity as the greatest area of intrinsically valuable spiritual creativity.

Keywords: vitality of art, catharsis, negative in art, human dimension of creativity, humanism of art.

For citation: Krivtsun O.A. The Vitality of Art as a Theme of the Human Dimension of Creativity // *Chelovek*. 2022. Vol. 33, N 4. P. 165–181. DOI: 10.31857/S023620070021633-3

О.А. Кривцун
Витальность искусства как тема
человекомерно-
сти творчества

Литература/References

Аристотель. Поэтика / пер. с древнегреч. В.Г. Аппельрота; ред. пер. и коммент. Ф.А. Петровского. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1957.

Aristotle. *Poetika* [Poetics], transl. from Ancient Greek by V.G. Appel'rot; transl. ed. and comments by F.A. Petrovskii. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury Publ., 1957.

Блок А. Стихотворения. Поэмы. Пьесы / вступ. ст. С. Небольсина. М.: Эксмо, 2008.

Blok A. *Stikhotvoreniya. Poemy. P'yesy* [Poetry. Poems. Plays], introd. art. by S. Nebol'sin. Moscow: Eksmo Publ., 2008.

Витальность искусства: Современные проявления: Аналитика / отв. ред. О.А. Кривцун. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2022.

Vital'nost' iskusstva: Sovremennyye proyavleniya: Analitika [Vitality of Art: Modern Manifestations: Analytics], execut. ed. by O.A. Krivtsun. Moscow: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2022.

Дэмиен Херст: художник в самом расцвете сил // *The Art Newspaper Russia*. 2019. Июнь.

Demiyen Kherst: khudozhnik v samom rastsvete sil [Demien Hirst: An Artist in His Prime]. *The Art Newspaper Russia*. 2019. June.

Кривцун О.А. Неклассическое искусство: антропологические аспекты // *Человек*. 2020. № 4.

Krivtsun O.A. Neklassicheskoye iskusstvo: antropologicheskiye aspekty [Non-classical Art: Anthropological Aspects]. *Chelovek*. 2020. N 4.

Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / пер. с нем. А.Г. Гаджикурбанова; отв. ред. Л.Т. Мильская. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004.

Plesner X. *Stupeni organicheskogo i chelovek: Vvedeniye v filosofskuyu antropologiyu* [Organic and Human Steps: An Introduction to Philosophical Anthropology], transl. from Germ. by A.G. Gadzhikurbanov; execut. ed. by L.T. Mil'skaya. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya ehntsiklopediya Publ., 2004.

Цветайева М. «Писала я на аспидной доске...»: [Сб. избр. стихотворений] / сост. Н.И. Лопатина. М.: Центр книги Рудомино, 2014.

Tsvetayeva M. "Pisala ya na aspidnoy doske...": *Sbornik izbrannykh stikhotvoreniy* ["I Wrote on the Aspid Board...": Selected Poetry Collection], compil. by N.I. Lopatina. Moscow: Tsentr knigi Rudomino Publ., 2014.

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

DOI: 10.31857/S023620070021634-4

©2022 В.М. РОЗИН

КОММЕНТАРИИ К КНИГЕ ХЕЛЕН ПЛАКРОУЗ И ДЖЕЙМСА ЛИНДСИ «ЦИНИЧНЫЕ ТЕОРИИ» (ПРИКЛАДНОЙ ПОСТМОДЕРНИЗМ, КОНЦЕПЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ, КВИР-ТЕОРИЯ)



Розин Вадим Маркович — доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора междисциплинарных проблем научно-технического развития.

Институт философии РАН.

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

ORCID: 0000-0002-4025-2734

rozinvm@gmail.com

Аннотация. Обсуждается книга Х. Плакроуз и Дж. Линдси, которые довольно подробно анализируют теории прикладного постмодернизма, показывая, что эти практики вышли из прикладного поворота постмодернизма. Другой источник поворота — движение и концепции социальной справедливости. В статье формулируются основные идеи прикладного постмодернизма: отсутствие метанарративов и веры в объективную реальность; конструктивность социальной реальности и понятий; власть языка и нарративов; деконструкция социальной реальности, которая понимается как репрессивная; перестройка социальной жизни. Анализируются причины, объясняющие популярность прикладных постмодернистских теорий: названные теории обещают для масс решение проблемы социальной справедливости; источником подготовки своеобразных кадров для реализации этих теорий выступают университеты; фирмы и истеблишмент предпочитают не противодействовать борцам за социальную справедливость, надеясь со временем направить их активность в нужное русло. Более подробно рассматривается «Квир-Теория», предметом которой выступают феномены пола, гендера, сексуальности, идентификация в этих реалиях. Проводятся

параллели подхода «Квир-Теории» и эзотерических учений: и там и там присутствует вера в подлинную реальность (но по-разному понимаемую) и сверхценность свободной личности. На примере исторических концепций любви, где социальный план довлел над биологическим, разбирается вопрос о соотношении указанных планов и в этой связи намечаются негативные последствия реализации «Квир-Теории». Отмечается, что социальные концепции и модели преобразуют биологический план, но не настолько, чтобы вообще отменить его или полностью подчинить себе. Данные концепции и модели корректируются с целью обеспечить в том числе и биологические функции и процессы, причем достаточно полноценно, даже поднять их на новую высоту. В заключение высказывается сомнение, что следование либеральным принципам и проблемы, встающие в ходе реализации цинических теорий, быстро приведут к разочарованию в прикладном постмодернизме.

Ключевые слова: теория, концепция, истолкование, социальность, биологическая реальность, проект, реализация, последствия, мир, личность.

Ссылка для цитирования: Розин В.М. Комментарии к книге Хелен Плакроуз и Джеймса Линдси «Циничные теории» (прикладной постмодернизм, концепция социальной справедливости, квир-теория) // Человек. 2022. Т. 33, № 4. С. 182–191. DOI: 10.31857/S023620070021634-4

Мои размышления навеяны прочтением вышедшей в этом году книги Х. Плакроуз и Дж. Линдси «Циничные теории. Как все стали спорить о расе, гендере и идентичности и что в этом плохого» [Плакроуз, 2022]. Авторы анализируют влиятельные в западном обществе теории — «Постколониальную», «Квир-Теорию», «критическую расовую Теорию», «Феминистские и гендерные исследования», «исследования инвалидности и человеческой полноты», «Академические исследования Социальной Справедливости»*, — вызвавшие настоящую социальную пандемию, которая в нашей стране более известна как борьба левых за политкорректность, социальную справедливость, права маргинализированных групп и меньшинств. Плакроуз и Линдси стараются показать, что на основе этих теорий в западном обществе развернут настоящий террор по отношению к либерально мыслящим педагогам и интеллектуалам. Кроме того (и это, пожалуй, главная заслуга авторов), они вскрывают теоретические основы указанной борьбы, демонстрируя, что перечисленные теории основываются на идеях прикладного постмодернизма, пришедшего на смену классическому модернизму.

«Среди многих мыслителей, — пишут Плакроуз и Линдси, — сегодня преобладает мнение, что постмодернизм умер. Мы так не считаем. Мы полагаем, что он просто возмужал, мутировав (как минимум дважды с момента своего возникновения в 1960-е годы) и эволюционировал... Нет, идеи постмодернизма развивались в разных направлениях, становясь более ориентированными на результат и применимыми на практике, и превратились в циничные Теории, с которыми нам приходится сосуществовать сегодня» [там же: 52–53].

* Авторы книги отдельные слова в названиях теорий приводят с прописной буквы, стремясь отметить их большую значимость; с прописной буквы в своем тексте они также пишут относимое к постмодернизму слово «теория».

В.М. Розин
Комментарии
к книге Хелен
Плакроуз и
Джеймса Линдси
«Циничные те-
ории» (приклад-
ной постмодер-
низм, концеп-
ция социальной
справедливости,
квир-теория)

Авторы «Циничных теорий» показывают, какие идеи «оплодотворили» прикладной постмодернизм. Это была собственно культура постмодернизма, в которой декларировались, с одной стороны, отсутствие метанарративов и веры в объективную реальность, конструктивность социальной реальности и понятий, власть языка и нарративов, а с другой — мимикрировавшие под категорию культуры марксистские идеи «активизма» (деятельности?) и переделки реальности (как писал еще М. Фуко, формы рациональности «зигждутся на фундаменте человеческой практики и человеческой истории, и, поскольку вещи эти были сделаны, они могут — если знать, как они были сделаны, — быть и переделаны») [Фуко, 1996: 441]). Постмодернизм, считают Плакроуз и Линдси, исходит из радикального скептицизма к метанарративам, который граничит с цинизмом к истории и прогрессу, что равноценно «отказу от *корреспондентной теории истины*, то есть точки зрения, согласно которой объективная истина существует и может быть установлена в качестве таковой на основании ее соответствия действительному положению вещей в мире» [Плакроуз, 2022: 31, 39]. Вслед за теорией власти Фуко как сети в постмодернизме «Теория» — это «теория заговора без заговорщиков». В постмодернистской Теории власть не навязывается сверху, напрямую и открыто, как в марксистской системе, а пронизывает все уровни общества и осуществляется всеми нами посредством рутинных взаимодействий, ожиданий, условий социальной среды и сконструированных культурой дискурсов, выражающих определенное понимание мира... Общество, его устройство или отдельные институты могут рассматриваться как репрессивные структуры, даже если ни один из причастных к ним индивидов не проявил себя как сторонник угнетения» [там же: 44].

Последнее утверждение, о репрессивности, явно идет от К. Маркса, считавшего, что капиталисты крадут у рабочих созданную теми прибавочную собственность и в целом социальная реальность капитализма несправедлива, поэтому должна быть переделана. Хотя первый вариант идеи социальной справедливости принадлежит Платону, только в Новое время некоторые социалисты и Маркс положили ее в основание проекта кардинального переустройства общества. Стоит задержаться и на взглядах М. Фуко, идеи которого (но также Ж. Деррида и Ж. Делёза), по мнению Плакроуз и Линдси, постмодернисты взяли на вооружение, обосновывая свои теории. Еще как-то можно понять Маркса, наблюдавшего характерные для его времени отношения капиталистов с рабочими и пришедшего к выводу о патологической природе социальности капитализма. Но почему Фуко считает патологичной сексуальность?

В книге «Любовь в зеркалах философии, науки и литературы» я показываю, что, «говоря о сексе, М. Фуко имеет в виду *диспозитив сексуальности*, включающий не только модальности мышления и языка, но и практики своеобразной системности. Отсюда секс как сеть властных отношений, как определенные социальные практики (прежде всего в области религиозного контроля — исповеди, контроля медицинского, педагогического; именно в этих областях, показывает Фуко, в XVIII–XIX веках отслеживались и формировались сексуальные нарушения). Как диспозитив сексуальность — это и дискурсы (публичный и скрытый), и особая “организованность” тела и психики — собственно секс в человеке» [Розин, 2006: 63]. «Можно видеть, — пишет Фуко, — как именно по тем основным линиям, по которым начиная с XIX века развертывался диспозитив сексуальности и разрабатывалась идея, что существует нечто другое, нежели тела, органы, соматические локализации, функции, анатомо-физиологические системы, ощущения, удовольствия, — нечто другое и большее, нечто такое, что имеет свои, внутренне присущие ему свойства и свои собственные законы: “секс”. Так, внутри процесса истеризации женщины “секс” определялся тройким образом:

как то, что принадлежит одновременно и мужчине и женщине; как то, что принадлежит преимущественно мужчине и чего, стало быть, недостает женщине; но также еще и как то, что одно только и конституирует тело женщины, целиком и полностью подчиняя его функциям воспроизводства и беспрестанно нарушая его покой результатами действия самой этой функции» [Фуко, 1996: 260].

М. Фуко приходит к умозаключению, что секс является инструментом власти и подавления человека. Вывод странный, если учесть, что сексуальная жизнь является нормальным аспектом бытия человека Нового времени. Впрочем, сам Фуко удивлялся таким выводам. «Это парадокс, — говорит он в беседе с Ф. Эвальдом, — который удивил меня самого, — даже если я немного догадывался о нем уже в Воле к знанию, когда выдвигал гипотезу о том, что анализировать конституирование знания о сексуальности можно было бы, исходя не только из механизмов подавления. Что поразило меня в античности, так это то, что точки наиболее активного размышления о сексуальном удовольствии — совсем не те, что связаны с традиционными формами запретов. Напротив, именно там, где сексуальность была наиболее свободна, античные моралисты задавали себе вопросы с наибольшей настойчивостью и сформулировали наиболее строгие положения. Вот самый простой пример: статус замужних женщин запрещал им любые сексуальные отношения вне брака, однако по поводу этой “монополии” почти не встречается ни философских размышлений, ни теоретической заинтересованности. Напротив, любовь к мальчикам была свободной (в определенных пределах), и именно по ее поводу была выработана целая теория сдержанности, воздержания и несексуальной связи. Следовательно, вовсе не запрет позволяет нам понять эти формы проблематизации» [там же: 314].

Вышеозначенная беседа относится уже к тому времени, когда Фуко разочаровался в марксизме и пришел к выводу, что социальная реальность просто так, исходя из рациональных идей и проектов, не переделывается, что ее нужно изучать и выслушивать, а также встраивать социальное действие в ее тенденции. По сути, поздний Фуко начинает сомневаться в репрессивной и патологической природе социальной реальности — точке зрения, которую он под влиянием Маркса разделял в первой половине своей жизни. Но постмодернисты ссылаются именно на эту точку зрения. Например, в первой прикладной постмодернистской дисциплине «Эдвард Саид, отец-основатель постколониальной Теории, во многом опирался на Мишеля Фуко» и поэтому в его работах повышенное внимание уделяется тому, каким образом дискурсы конструируют реальность. Просто деконструировать (следуя Деррида) структуры власти и показать, как восприятие Востока было сконструировано Западом, для Саида было недостаточно. Необходимо было пересмотреть и переписать историю. В своей основополагающей книге «Ориентализм» он утверждает, что «история делается мужчинами и женщинами и точно так же может быть переделана и переписана... <...> “Наш” Восток, “наш” Ориент присваивается так, чтобы им можно было обладать и управлять» [Плакроуз, 2022: 65].

С точки зрения Плакроуз и Линдси, прикладные постмодернистские теории быстро завоевывают сторонников по трем основным причинам: указанные теории обещают для масс решение социальные проблемы социальной справедливости; источником подготовки своеобразных кадров для реализации этих теорий выступают университеты; фирмы и истеблишмент предпочитают не противодействовать борцам за социальную справедливость, надеясь со временем направить их активность в нужное русло. Рассмотрим кратко каждую причину.

Неважно, что решение социальной справедливости обещают все властители дум и политики начиная чуть ли не с Древнего Рима, — на самом деле еще никогда эта проблема не была решена. Надежда, как известно, умирает последней. Но есть

В.М. Розин
Комментарии
к книге Хелен
Плакроуз и
Джеймса Линдси
«Циничные теор-
ии» (приклад-
ной постмодер-
низм, концеп-
ция социальной
справедливости,
квир-теория)

**ОБЗОРЫ И
РЕЦЕНЗИИ**

периоды в развитии культуры, когда вера в установление социальной справедливости кажется достаточно реалистичной. Таково и наше время — правда, на Западе; в России скорее наоборот: большинство населения, глядя на происходящее, приходит к противоположному убеждению. На Западе указанной вере способствуют политики, борьба за права человека, постепенный дрейф в сторону «нового социализма», сочетающего в себе капиталистические формы хозяйствования (частная собственность, рыночные механизмы, демократические и либеральные формы политической жизни) и социалистические методы централизованного перераспределения и управления (пособия и налоги, всеобщие выборы и пр.). «Один из возможных вариантов: встреча на теоретической “Эльбе” конвергентного либерализма и конвергентного социализма, — пишет Г. Водолазов. — Произойдет, скорее всего, не слияние их в одну идеологию, а дружеское соревнование (чередование во власти) демократического конвергентного либерализма и демократического конвергентного социализма. Сложится биполярная идеологическая и социально-политическая система. И будет социальный корабль покачиваться между двух неантагонистических курсов. И такой, зигзагообразный, путь будет эффективней прямолинейно-одностороннего. И это будет важной составляющей пути к той идеологии (и основанной на ней социальной системе), которую я назвал “Реальным Гуманизмом”» [Водолазов, 2018: 31].

Плакроуз и Линдси считают, что в целом усилия общества способствовали тому, что борьба за социальную справедливость постепенно улучшает жизнь, но, как ни парадоксально это выглядит, именно улучшение жизни населения выступает стимулом для развития практик прикладного постмодернизма. «После отмены законов Джими Кроу, краха имперского мышления, легализации мужской гомосексуальности и криминализации притеснений по расовому и половому признаку западное общество по-новому взглянуло на свою долгую историю, устыдилось угнетению маргинализированных групп и преисполнилось намерения и впредь исправлять эти несправедливости... Однако по мере того, как расизм, сексизм и гомофобия продолжали убывать, для их выявления требовалось все более глубокое прочтение ситуаций и текстов и все более сложные Теоретические аргументы. Интерпретативный дискурсивный анализ Теории, обнаруживаемый в методах Социальной Справедливости, представляет собой прямой результат радикального снижения социальной несправедливости» [Плакроуз, 2022: 326].

Вывод, надо сказать, неожиданный. Но, возможно, все же социальная несправедливость уходит в одних местах и обнаруживается в других (конечно, в качестве иной формы несправедливости)? Или социальная несправедливость действительно не имеет прямой связи с реальным положением дел, возникая на уровне сознания (никто не умирает с голоду, но человек все больше не хочет мириться с социальной реальностью, предпочитая ей идеи и свои желания)?

Теперь по поводу западных университетов. Кто, как не студенты, еще склонные к идеализации жизни и глядящие с надеждой в будущее, видит в идеях социальной справедливости это самое будущее? И тут, как бес из табакерки, — адепты «Теории», да еще какие, выглядящие революционерами в плане мышления и морали. «Проблема, берущая начало в наших университетах, — поясняют авторы “Циничных теорий”, — сводится к Социальной Справедливости. Ее аспект, требующий наиболее незамедлительного реагирования, заключается в том, что исследования Социальной Справедливости впитываются студентами, которые затем выходят в реальный мир. В наибольшей степени это касается дисциплин Социальной Справедливости, обучающихся скептически относиться к науке, рациональному мышлению и доказательному методу; увязывать знание с идентичностью; вчитывать репрессивный механизм власти в каждое взаимодействие;

политизировать каждый аспект жизни и ангажированно, с оглядкой на идентичность, применять этические принципы. Перетекание университетской культуры в массовую подобно осмосу» [там же: 302, 309]. Есть и еще одно обстоятельство — присоединиться к сторонникам «Теории» становится выгодным: например, в университетах они получают очень хорошую зарплату и обладают большей властью.

Но почему практики прикладного постмодернизма и «Социальной Справедливости» поддерживает бизнес, они вроде бы идеологически подрывают его? Здесь, вероятно, и ориентация на потребителя, и стратегия «класть яйца в разные корзины». «Наверное, — отмечают Плакроуз и Линдси, — не стоит удивляться, что крупные корпорации с такой легкостью сдались на милость Социальной Справедливости. В конце концов, их основная цель — зарабатывать деньги, а не отстаивать либеральные ценности. Поскольку большинство потребителей и избирателей в западных странах поддерживают базовую идею социальной справедливости и не понимают разницы между ней и одноименной идеологией, крупные корпорации иногда считают незначительные и особенно ни на что не влияющие уступки активистам грамотным пиаром» [там же: 311].

Авторы «Циничных теорий» приводят много примеров деятельности активистов «Теории», создавших в западном обществе своего рода интеллектуальный и моральный террор [там же: 299–330]. Как правило, подобные активисты рекрутируются из среды не только полуобразованных, но и достаточно образованных интеллектуалов с гуманитарной ориентацией, видящих в новом поприще возможность возвыситься и получить власть над другими. Необходимое условие их активности — вера в несправедливое устройство общества, скрытые репрессивные мотивы его членов, искусство истолкования социальных текстов и нарративов. «Все это исходит от активистов, уверовавших в Теорию. основополагающая, центральная для Теории предпосылка, из которой они исходят, такова: нетерпимость есть везде и всегда, скрытая лишь тонкой прослойкой реальности. Работа активистов Теории состоит в том, чтобы скрупулезно исследовать тексты, события, культуру, действия, места, пространства, установки, типы мышления, построение фраз, одежду и все другие мыслимые культурные артефакты на предмет скрытой нетерпимости, а затем изобличить эту нетерпимость и очистить общество от нее и ее источников — или, по крайней мере, лишить ее доступа к средствам культурного производства» [там же: 313]. Для примера рассмотрим подробнее одну из теорий прикладного постмодернизма — «Квир-Теорию».

Предметом указанной теории являются такие феномены, как пол, гендер, социальность, идентификация в этих реалиях. Подход к названным феноменам таков: все они не биологические, а возникли (сконструированы) в поле социальности; подобно другим социальным явлениям они репрессивные, работающие на сеть властных отношений; главная задача активистов «Квир-Теории» — деконструировать эти социальные дискурсы с целью получить возможность свободного выбора пола, гендера и сексуальности или существования между ними [термин «квир» (от *англ.* *queer*) означает «странный», «ни то, ни другое»]. «Именно здесь, — указывают Плакроуз и Линдси, — и возникает термин *квир*. “Квир” обозначает все, что находится вне бинарных структур (уже упомянутые мужское/женское, маскулинное/фемининное и гетеросексуальное/гомосексуальное), а кроме того, способ противодействия связям между полом, гендером и сексуальностью. Например, сомнению подвергаются ожидания, что женщины должны быть женственными и испытывать сексуальное влечение к мужчинам, а также что человек вообще должен подпадать под категории мужского или женского, маскулинного или фемининного или

В.М. Розин
Комментарии
к книге Хелен
Плакроуз и
Джеймса Линдси
«Циничные те-
ории» (приклад-
ной постмодер-
низм, концеп-
ция социальной
справедливости,
квир-теория)

женой, что он и старался изо всех сил сделать. Но как только у жены появлялись первые признаки беременности, все интимные отношения прекращались до следующего случая. Правда, чтобы сохранить психическое здоровье, допускались интимные отношения вне семьи [Мид, 1988: 253].

И Платон в «Пире» создает социальную модель, позднее получившую название «платоническая любовь», в которой социальный план довлеет над биологическим, диктуя последнему. Платоническая любовь предполагает не только поиск своей половины, но и «вынашивание духовных плодов» как стремление к «прекрасному, благу и бессмертию». Разъясняя, что такое «вынашивание духовных плодов», жрица Диотима, героиня «Пира», говорит, что настоящий влюбленный «радуется прекрасному телу больше, чем безобразному, но особенно рад, если такое тело встретится ему в сочетании с прекрасной, благородной и даровитой душой: для такого человека он сразу находит слова о добродетели, о том, каким должен быть и чему должен посвятить себя достойный муж, и принимается за его воспитание. Проводя время с таким человеком, он... соприкасается с прекрасным и родит на свет то, чем давно беременен. <...> А кто родил и вскормил истинную добродетель, тому достается в удел любовь богов, и если кто-либо бывает бессмертен, то именно он» [Платон, 1993: 120].

Трудно предположить, что биологическое влечение влюбленных обладало такими характеристиками. Не случайно поэтому Платон заменяет в «Пире» женщину как предмет любви на «прекрасного юношу» (поскольку тот более соответствовал сформулированным требованиям), утверждая, что подлинная любовь предполагает дружбу, а брак, семья и чувственные отношения скорее ей мешают [Розин, 2015: 93]. Решив одну проблему, то есть создав концепцию любви для становящейся античной личности, Платон одновременно породил другую, не менее сложную. Дело в том, что любовь в семье и браке предполагала не только стремление к прекрасному телу и понимание запросов второй половины, то есть личности супруга (супруги), но и чувственные отношения. И мы видим, что уже в поздней Античности (Плутарх), но особенно в Средние века в куртуазной любви и в Новое время в романтической любви эти недостатки платонической любви начинают преодолеваются и восполняться [там же: 94–120]. Современная концепция любви предполагает и духовные отношения, и чувственные, не отрицает она семью и брак.

Получается следующее. Социальные концепции и модели преобразуют биологический план, но не так, чтобы вообще отменить его или полностью подчинить себе. Эти концепции и модели корректируются с целью обеспечить и биологические функции, и процессы (причем достаточно полноценно), даже поднять их на новую высоту. Например, в куртуазной и романтической любви чувственная сторона не только не страдает, а, напротив, обогащается и утончается.

А что получается в «Квир-Теории» и квир-практике? Не просто проблемы, но или полное подавление биологии и телесности человека, или такая «болтанка» (смена форм идентичности и реальностей), которая не может не привести к разрушению психики. Ну да, вероятно, возможно на почве «Квир-Теории» и какое-то безумие.

Плакроуз и Линдси уверены, что «Теория Социальной Справедливости», поскольку она не согласуется с действительностью и либеральными ценностями, рано или поздно потерпит крах, подобно тому, как потерпела крах идеология коммунизма, ставшая причиной гибели миллионов людей [Плакроуз, 2022: 331–332]. У меня, прожившего при советской власти большую часть жизни и изучающего историю европейской социальности, такой уверенности нет. И вот почему. Говоря о либерализме, Плакроуз и Линдси имеют в виду «политическую демократию, ограничение власти государства, универсальные права человека, правовое равенство для всех дееспособных граждан, свободу слова, уважение к многообразию

В.М. Розин
Комментарии
к книге Хелен
Плакроуз и
Джеймса Линдси
«Циничные теор-
рии» (приклад-
ной постмодер-
низма, концеп-
ция социальной
справедливости,
квир-теория)

точек зрения и открытой дискуссии, доказательный метод и рациональное мышление, отделение церкви от государства и свободу вероисповедования» [там же: 9]. Но где в настоящее время мы видим необходимые условия для адекватной реализации этих принципов? Их нет ни в западном мире, ни тем более в России.

Возможно, и «Теория Социальной Справедливости» потерпит крах. Но не раньше чем население осознает основные негативные последствия реализации этой «Теории». Например, для теории коммунизма на это потребовалось более 100 лет, а для социализма советского типа — около 70 (как минимум, три-четыре поколения). Похоже, что в настоящее время человечество вступает на путь обольщения очередными идеями «Новой жизни», включающими установление социальной справедливости, конвергенцию социализма и капитализма, спасение Земли, создание искусственного интеллекта, который возьмет на себя решение трудных задач, стоящих перед человеком. За этим этапом, вероятно, придет другой — отрезвления и понимания утопичности многих новых теорий. Судя по истории европейской социальности, вряд ли возможно миновать этап обольщения. Но, думаю, возможно его уяснить и помыслить и, следовательно, минимизировать и отчасти развернуть в направлении решения действительно актуальных проблем современности.

Commentary on the Book by Helen Pluckrose and James Lindsay “Cynical Theories” (Applied Postmodernism, the Concept of Social Justice, Queer Theory)

Vadim M. Rozin

DSc in Philosophy, Chief Researcher of the Sector of Interdisciplinary Problems of Scientific and Technological Development.

RAS Institute of Philosophy.

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

ORCID: 0000-0002-4025-2734

rozinvm@gmail.com

Abstract. The article discusses a book by H. Pluckrose and J. Lindsey. They analyze the theories of applied postmodernism in some detail, showing that these practices emerged from the applied turn of postmodernism. Another source is the social justice movement and concepts. The main ideas of applied postmodernism are formulated: the absence of metanarratives and belief in objective reality, the constructiveness of social reality and concepts, the power of language and narratives, the deconstruction of social reality, which is understood as repressive, the restructuring of social life. The reasons explaining the popularity of applied postmodern theories are analyzed: they promise a solution to the problem of social justice for the masses; Universities act as a source of training of unique personnel for the implementation of these theories; firms and the establishment prefer not to oppose the fighters for social justice, hoping to eventually direct their activity in the right direction. Queer Theory is considered in more detail, the subject of which are the phenomena of sex, gender, sexuality, identification in these realities. The author draws parallels between the approach of Queer Theory and esoteric teachings: both here and there, belief in true reality (but differently understood) and the supervaluation of a free person. On the example of historical concepts of love, where the social plan prevailed over the biological one, the question of the relationship between these two plans is examined, and in this regard, the negative consequences of the implementation of Queer Theory are outlined. The author shows that social concepts and models transform the biological plan, but not in such a way as to completely cancel it or completely subjugate it.

These concepts and models are being corrected in order to ensure, among other things, biological functions and processes, and quite fully, even to raise them to new heights. At the end of the article, it is doubted that following liberal principles and the problems that arise in the course of implementing cynical theories will quickly lead to disillusionment with applied postmodernism.

Keywords: theory, concept, interpretation, sociality, biological reality, project, implementation, consequences.

For citation: Rozin V.M. Commentary on the Book by Helen Pluckrose and James Lindsay "Cynical Theories" (Applied Postmodernism, the Concept of Social Justice, Queer Theory) // *Chelovek*. 2022. Vol. 33, N 4. P. 182–191. DOI: 10.31857/S023620070021634-4

Литература/References

- Водолазов Г. Новый гуманизм (неогуманизм) как идеологическая парадигма XXI века // Научные труды Московского гуманитарного университета. 2018. № 2. С. 21–33.
Vodolazov G. Novyi gumanizm (neogumanizm) kak ideologicheskaya paradigma XXI veka [New Humanism (Neohumanism) as an Ideological Paradigm of the 21st Century]. *Nauchnye trudy Moskovskogo gumanitarnogo universiteta*. 2018. N 2. P. 21–33.
- Мид М. Культура и мир детства: Избранные произведения / пер. с англ. и коммент. Ю.А. Асеева; сост. и отв. ред. И.С. Кон. М.: Наука, 1988.
Mid M. *Kul'tura i mir detstva: Izbrannye proizvedeniya* [Culture and the World of Childhood: Selected Works], transl. from Engl. and comments by Yu.A. Aseev; compil. and ed. by I.S. Kon. Moscow: Nauka Publ., 1988.
- Плакроуз Х., Линдси Дж. Циничные теории: Как все стали спорить о расе, гендере и идентичности и что в этом плохого / пер. с англ. Д. Виноградова. М.: Individuum, 2022.
Pluckrose H., Lindsay J. *Tsinichnye teorii: Kak vse stali sporit' o rase, genere i identichnosti i chto v etom plohogo* [Cynical Theories: How Activist Scholarship Made Everything About Race, Genders and Identity and Why This Harms Everybody], transl. from Engl. by D. Vinogradov. Moscow: Individuum Publ., 2022.
- Платон. Пир / пер. с древнегреч. С.К. Апта // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 81–135.
Plato. *Pir* [Symposium], transl. from Ancient Greek by S.K. Apt. *Sobranie sochinenii: v 4 t. [Collected Works: in 4 vol.]*. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1993. P. 81–135.
- Розин В.М. Любовь в зеркалах философии, науки и литературы. М.: МПСИ, 2006.
Rozin V.M. *Lyubov' v zerkalah filosofii, nauki i literatury* [Love in the Mirrors of Philosophy, Science and Literature]. Moscow: MPSI Publ., 2006.
- Розин В.М. «Пир» Платона: Новая реконструкция и некоторые реминисценции в философии и культуре. М.: ЛЕНАНД, 2015.
Rozin V.M. *"Pir" Platona: Novaya rekonstrukciya i nekotorye reministsentsii v filosofii i kul'ture* ["Feast" of Plato: New Reconstruction and Some Reminiscences in Philosophy and Culture]. Moscow: LENAND Publ., 2015.
- Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с фр., коммент., послесл. С. Табачниковой; под общ. ред. А. Пузыря. М.: Касталь, 1996.
Foucault P.-M. *Volya k istine: Po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznyh let* [Will to Truth: Beyond Knowledge, Power and Sexuality. Works of Different Years], transl. from French, comments, afterword by S. Tabachnikova; ed. by A. Puzyrei. Moscow: Kastal' Publ., 1996.

В.М. Розин
Комментарии
к книге Хелен
Плакроуз и
Джеймса Линдси
«Циничные теор-
ии» (приклад-
ной постмодер-
низма, концеп-
ция социальной
справедливости,
квир-теория)

Научный журнал

Человек

2022. Том 33, номер 4

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, Н.Ф. Колганова, В.Л. Шарова*

Верстка и корректура: ООО «Интеграция: Образование и Наука»

Сдано в набор 01.08.2022. Подписано к печати 18.08.2022

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура: *Liberaton Serif, Carlito*

Уч.-изд. л. 20,1. Тираж 130 экз. Заказ № 20/4а

20 экз. распространяется бесплатно

Исполнитель по контракту № 4У-ЭА-134-21

ООО «Интеграция: Образование и Наука»

105082 Москва, Рубцовская наб., д. 3, стр. 1, пом. 314

Отпечатано в ООО «Институт информационных технологий».

Подписной индекс — 71076

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: <https://chelovek-journal.ru>, <https://chelovek.iphras.ru>

Свободная цена

На первой странице обложки: Антон Каульбах. Фауст и Мефистофель. 1900.
Источник: <http://filles5.blogspot.com/2016/09/goethe-faust.html>

На четвертой странице обложки: Финтан Маги. Место встречи. Даббо, Австралия, 2020

Финтан Маги — австралийский художник, получивший известность благодаря своим монументальным граффити. Сегодня его работы можно увидеть на улицах Лондона, Вены, Лос-Анджелеса, Буэнос-Айреса, Копенгагена. В 2014–2019 годы его работа «Послание» украшала стену одного из домов на ул. Рождественка в Москве.